DOCTORIS ANGELICI

DIVI THOMÆ AQUINATIS

OPERA OMNIA

SUMMA THEOLOGICA

DOCTORIS ANGELICI

DIVI

THOMÆ AQUINATIS

SACRI ORDINIS F. F. PRÆDICATORUM

OPERA OMNIA

SIVE ANTEHAC EXCUSA, SIVE ETIAM ANECDOTA; EX EDITIONIBUS VETUSTIS ET DECIMI TERTII SÆCULI CODICIBUS RELIGIOSE CASTIGATA; PRO AUTHORITATIBUS AD FIDEM VULGATÆ VERSIONIS ACCURATIORUMQUE PATROLOGIÆ TEXTUUM, NUNC PRIMUM REVOCATA; NOTIS HISTORICIS, CRITICIS, PHILOSOPHICIS, THEOLOGICIS, CUNCTAS ILLUSTRANTIBUS CONTROVERSIAS OCCASIONE DOGMATUM SANCTI AUTHORIS EXORTAS, SOLLICITE ORNATA,

STUDIO AC LABORE

STANISLAI EDUARDI FRETTÉ ET PAULI MARÉ

Sacerdotum, Scholæque thomisticæ Alumnorum.

VOLUMEN TERTIUM

SUMMA THEOLOGICA

CONTINUATIO PRIMÆ PARTIS SECUNDÆ

ET

SECUNDA PARS SECUNDÆ

PARISIIS

APUD LUDOVICUM VIVÈS, BIBLIOPOLAM EDITOREM

13, VIA VULGO DICTA DELAMBRE, 13

M DCCC LXXII

SANCTI

THOMÆ AQUINATIS

SUMMA THEOLOGICA.

PARS SECUNDA.

PRIMÆ SECUNDÆ CONTINUATIO.

QUÆSTIO CVI.

DE LEGE EVANGELICA,

QUÆ DICITUR LEX NOVA, SECUNDUM SE.

(Et quatuor quæruntur.)

Consequenter considerandum est de lege Evangelii, quæ dicitur lex nova : et primo de ipsa secundum se ; secundo de ipsa per comparationem ad legem veterem ; tertio de his quæ in lege nova continentur.

Circa primum quæruntur quatuor : 1° qualis sit, utrum scilicet sit scripta, vel indita ; 2° de virtute ejus, utrum justificet; 3° de principio ejus, utrum debuerit dari a principio mundi ; 4° de termino ejus, utrum scilicet sit duratura usque ad finem, an debeat ei alia lex succedere.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum lex nova sit lex scripta.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod lex nova sit lex scripta. Lex enim nova est ipsum Evangelium. Sed Evangelium est descriptum, Joan., xx, 31 : *Hæc autem scripta sunt, ut credatis.* Ergo lex nova est lex scripta.

2. Præterea, lex indita est lex naturæ, secundum illud Rom., II, 14 : *Naturaliter ea quæ legis sunt, faciunt, qui ostendunt opus legis scriptum in cordibus suis.* Si igitur lex Evangelii esset lex indita, non differret a lege naturæ.

3. Præterea, lex Evangelii propria est eorum qui sunt in statu Novi Testamenti. Sed lex indita communis est et eis qui sunt in Novo Testamento, et eis qui sunt in Veteri Testamento ; dicitur enim Sap., VII, 27, quod divina sapientia *per nationes in animas sanctas se transfert; amicos Dei, et prophetas constituit.* Ergo lex nova non est lex indita.

Sed contra est, quod lex nova est lex Novi Testamenti. Sed lex Novi Testamenti est indita in corde ; Apostolus enim, ad Hebr., VIII, 8, inducens auctoritatem quæ habetur Jerem., XXXI : *Ecce dies venient, dicit Dominus, et consummabo super domum Israel, et super domum Juda Testamentum Novum,* et exponens quod sit hoc Testamentum, dicit : *Quia hoc est Testamentum quod disponam domui Israel, dando leges meas in mentes eorum, et in corda* eorum superscribam eas.* Ergo lex nova est lex indita. *Corde.

Respondeo dicendum, quod « unaquæque res illud videtur esse quod in ea est potissimum, » ut Philosophus dicit in IX *Ethic.*, cap. IV, ante med. Id autem quod est potissi-

mum in lege Novi Testamenti, et in quo tota virtus ejus consistit, est gratia Spiritus sancti, quæ datur per fidem Christi. Et ideo principaliter lex nova est ipsa gratia Spiritus sancti, quæ datur Christi fidelibus. Et hoc manifeste apparet per Apostolum, qui ad Rom., III, 27, dicit : *Ubi est ergo gloriatio tua? exclusa est. Per quam legem? factorum? Non, sed per legem fidei;* ipsam enim fidei gratiam *legem* appellat. Et expressius ad Rom., VIII, 2, dicitur : *Lex spiritus vitæ in Christo Jesu liberavit me a lege peccati et mortis.* Unde et Augustinus dicit in lib. *De spiritu et littera*, c. XVII, col. 218, t. 10, quod, *sicut lex factorum scripta fuit in tabulis lapideis, ita lex fidei scripta est in cordibus fidelium;* et alibi dicit, cap. XXI ejusdem libri, col. 222 : *Quæ sunt leges Dei ab ipso Deo scriptæ in cordibus, nisi ipsa præsentia Spiritus sancti?* Habet tamen lex nova quædam sicut dispositiva ad gratiam Spiritus sancti, et ad usum hujus gratiæ pertinentia, quæ sunt quasi secundaria in lege nova; de quibus oportuit instrui fideles Christi et verbis et scriptis, tam circa credenda quam circa agenda (*a*).

Et ideo dicendum est, quod principaliter lex nova est lex indita, secundario autem est lex scripta.

Ad primum ergo dicendum, quod in Scriptura Evangelii non continentur nisi ea quæ pertinent ad gratiam Spiritus sancti, vel sicut dispositiva, vel sicut ordinativa ad usum hujus gratiæ. Sicut dispositiva quidem, quantum ad intellectum, per fidem, per quam datur Spiritus sancti gratia, continentur in Evangelio ea quæ pertinent ad manifestandam divinitatem vel humanitatem Christi; secundum affectum vero continentur in Evangelio ea quæ pertinent ad contemptum mundi, per quem homo fit capax Spiritus sancti gratiæ. Mundus enim, id est amatores mundi, non potest capere Spiritum sanctum, ut habetur Joan., XIV. Usus vero spiritualis gratiæ est in operibus virtutum, ad quæ multipliciter Scriptura Novi Testamenti homines exhortatur.

Ad secundum dicendum, quod dupliciter est aliquid inditum homini : uno modo quasi pertinens ad naturam humanam, et sic lex naturalis est lex indita homini; alio modo est aliquid inditum homini, quasi naturæ superadditum per gratiæ donum; et hoc modo lex nova est indita homini, non solum indicans quid sit faciendum, sed etiam adjuvans ad implendum.

Ad tertium dicendum, quod nullus unquam habuit gratiam Spiritus sancti nisi per fidem Christi explicitam vel implicitam. Per fidem autem Christi pertinet homo ad Novum Testamentum. Unde quibuscumque fuit lex gratiæ indita, secundum hoc ad Novum Testamentum pertinebant.

CONCLUSIO. — Lex nova principaliter ipsa gratia est Spiritus sancti in corde fidelium scripta; secundario autem est lex scripta, prout in ea traduntur illa, quæ vel ad gratiam disponunt, vel ad usum ipsius gratiæ spectant (*b*).

ARTICULUS II.

Utrum lex nova justificet.

Ad secundum sic proceditur. 1 Videtur quod lex nova non justificet. Nullus enim justificatur, nisi legi Dei obediat, secundum illud ad Hebr., V, 9 : *Factus est,* scilicet Christus, *omnibus obtemperantibus sibi causa salutis æternæ.* Sed Evangelium non semper hoc operatur quod homines ei obediant; dicitur enim Roman., X, 16 : *Non omnes obediunt Evangelio.* Ergo lex nova non justificat.

2. Præterea, Apostolus probat ad Rom. quod lex vetus non justificabat, quia ea adveniente prævaricatio crevit; dicitur enim Rom., IV, 15 : *Lex iram operatur; ubi enim non est lex, nec prævaricatio.* Sed multo magis lex nova prævaricationem addidit; majori enim pœna est dignus qui post legem novam datam adhuc peccat, secundum illud Hebr., X, 28 : *Irritam quis faciens legem Moysi, sine ulla miseratione duobus, vel tribus testibus moritur; quanto magis putatis deteriora mereri supplicia qui Filium Dei conculcaverit?* etc. Ergo lex nova non justificat, sicut nec vetus.

(*a*) Lutherus, Calvinus, Herbrandus et alii voluerunt Evangelium ad nullam legem obligare, nisi ad fidem; sed præter fidem, in lege nova alia præcepta dantur : est definitum in conc. Trid., sess. VI, can. 19.

(*b*) De facto datur lex nova, et hoc est definitum in concilio tridentino, sess. VI, can. 21 : « Si quis dixerit Christum Jesum a Deo hominibus datum fuisse ut redemptorem cui credant, et non etiam ut legislatorem cui obediant, anathema sit; » Calvinus tamen, Lutherus, Herbrandus, et alii sectarii volunt Evangelium consolationem quidem annuntiare, gratiam et gloriam promittere, sed ad nullam legem obligare, quia Christus legem novam non instituit.

3. Præterea, justificare est proprius effectus Dei, secundum illud ad Rom., VIII, 33 : *Deus est qui justificat.* Sed lex vetus fuit a Deo, sicut et lex nova. Ergo lex nova non magis justificat quam lex vetus.

Sed contra est quod Apostolus dicit ad Rom., I, 16 : *Non erubesco Evangelium; virtus enim Dei est in salutem omni credenti.* Non autem est salus nisi justificatis. Ergo lex Evangelii justificat.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est, ad legem Evangelii duo pertinent : unum quidem principaliter, scilicet ipsa gratia Spiritus sancti interius data; et quantum ad hoc nova lex justificat. Unde Augustinus dicit, in lib. *De spiritu et littera,* cap. XVII, col. 218, t. 10 : « Ibi, » scilicet in Veteri Testamento, « lex extrinsecus posita est, qua injusti terrerentur; hic, » scilicet in Novo Testamento, « intrinsecus data est qua justificarentur. »

Aliud pertinet ad legem Evangelii secundario, scilicet documenta fidei et præcepta ordinantia affectum humanum et humanos actus; et quantum ad hoc nova lex non justificat. Unde Apostolus dicit, II ad Cor., III, 6 : *Littera occidit, spiritus autem vivificat;* et Augustinus exponit in lib. *De spiritu et littera,* cap. XIV et XVII, col. 215, t. 10, quod per litteram intelligitur quælibet scriptura extra homines existens, etiam moralium præceptorum, qualia continentur in Evangelio; unde etiam littera Evangelii occideret, nisi adesset interius gratia fidei sanans.

Ad primum ergo dicendum, quod illa objectio procedit de lege nova, non quantum ad id quod est principale in ipsa, sed quantum ad id quod est secundarium in ipsa; scilicet quantum ad documenta et præcepta exterius homini posita vel scripto vel verbo.

Ad secundum dicendum, quod gratia Novi Testamenti, etsi adjuvet hominem ad non peccandum, non tamen ita confirmat in bono, ut homo peccare non possit; hoc enim pertinet ad statum gloriæ. Et ideo si quis post acceptam gratiam Novi Testamenti peccaverit, majori pœna est dignus, tanquam majoribus beneficiis ingratus, et auxilio sibi dato non utens; nec tamen propter hoc dicitur quod lex nova iram operatur; quia quantum est de se, sufficiens auxilium dat ad non peccandum.

Ad tertium dicendum, quod legem novam et veterem unus Deus dedit, sed aliter et aliter : nam legem veterem dedit scriptam in tabulis lapideis; legem autem novam dedit scriptam in tabulis cordis carnalibus, ut Apostolus dicit, II ad Cor., III. Proinde, sicut Augustinus dicit in lib. *De spiritu et littera,* cap. XVIII, col. 219, t. 10, « litteram istam extra hominem scriptam, et ministrationem mortis, et ministrationem damnationis Apostolus appellat; hanc autem, » scilicet Novi Testamenti legem, « ministrationem spiritus, et ministrationem justitiæ dicit; quia per donum Spiritus operamur justitiam, et a prævaricationis damnatione liberamur. »

CONCLUSIO. — Lex evangelica, cum sit ipsa Spiritus sancti gratia, necessario hominem justificat; non autem ea quæ scriptis traduntur, ipsum hominem justificare possunt.

ARTICULUS III.

Utrum lex nova debuerit dari a principio mundi.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod lex nova debuerit dari a principio mundi. *Non enim est personarum acceptio* apud Deum,* ut dicitur ad Rom., II, 11. Sed *omnes* homines *peccaverunt, et egent gratia Dei*,* ut dicitur ad Rom., III, 23. Ergo a principio mundi lex Evangelii dari debuit, ut omnibus per eam subveniretur.

**Acceptio personarum.*

** Gloria Dei.*

2. Præterea, sicut in diversis locis sunt diversi homines, ita etiam in diversis temporibus. Sed Deus, qui *vult omnes homines* salvos fieri,* ut dicitur I ad Tim., II, 4, mandavit Evangelium prædicari in omnibus locis, ut patet Matth., ult., et Marc., ult. Ergo omnibus temporibus debuit adesse lex Evangelii, ita quod a principio mundi daretur.

** Omnes homines vult.*

3. Præterea, magis est necessaria homini salus spiritualis, quæ est æterna, quam salus corporalis, quæ est temporalis. Sed Deus ab initio mundi providit homini ea quæ sunt necessaria ad salutem corporalem, tradens ejus potestati omnia quæ erant propter hominem creata, ut patet Gen., I. Ergo etiam lex nova, quæ maxime est necessaria ad salutem spiritualem, debuit hominibus a principio mundi dari.

Sed contra est quod Apostolus dicit, I ad Corinth., XV, 46 : *Non prius quod spirituale* est, sed quod animale.* Sed lex nova

** Spirituale.*

est maxime spiritualis. Ergo lex nova non debuit a principio mundi dari.

Respondeo dicendum, quod triplex ratio potest assignari quare lex nova non debuit dari a principio mundi. Quarum prima est, quia lex nova, sicut dictum est, principaliter est gratia Spiritus sancti, quæ abundanter dari non debuit, antequam impedimentum peccati ab humano genere tolleretur, consummata redemptione per Christum. Unde dicitur Joan., VII, 39 : *Nondum erat Spiritus datus, quia Jesus nondum erat glorificatus.* Et hanc rationem manifeste assignat Apostolus ad Rom., VIII, 3, ubi postquam præmiserat de lege spiritus vitæ, subjungit : *Deus Filium suum mittens in similitudinem carnis peccati, de peccato damnavit peccatum in carne, ut justificatio legis impleretur in nobis.*

Secunda ratio potest assignari ex perfectione legis novæ : non enim aliquid ad perfectum adducitur statim a principio, sed quodam temporali successionis ordine; sicut aliquis prius fit puer, et postmodum vir. Et hanc rationem assignat Apostolus ad Galat., III, 24 : *Lex pædagogus noster fuit in Christo, ut ex fide justificemur : at ubi venit fides, jam non sumus sub pædagogo.*

Tertia sumitur ex hoc quod lex nova est lex gratiæ. Et ideo primo oportuit quod homo relinqueretur sibi in statu veteris legis, ut in peccatum cadendo, suam infirmitatem cognoscens, recognosceret se gratia indigere. Et hanc rationem assignat Apostolus, ad Rom., V, 20, dicens : *Lex subintravit, ut abundaret delictum. Ubi autem abundavit delictum, superabundavit et gratia.*

Ad primum ergo dicendum, quod humanum genus propter peccatum primi parentis meruit privari auxilio gratiæ; et ideo « quibuscumque non datur, hoc est ex justitia ; quibuscumque autem datur, hoc est ex gratia, » ut Augustinus dicit[1] in lib. *De perfectione justitiæ,* cap. IV, col. 296, t. 10. Unde non est acceptio personarum apud Deum ex hoc quod non omnibus a principio mundi legem gratiæ proposuit, quæ erat debito ordine proponenda, ut dictum est.

Ad secundum dicendum, quod diversitas locorum non variat diversum statum humani generis qui variatur per temporis successionem; et ideo omnibus locis proponitur lex nova, non autem omnibus temporibus, licet omni tempore fuerint aliqui ad Novum Testamentum pertinentes, ut supra dictum est.

Ad tertium dicendum, quod ea quæ pertinent ad salutem corporalem, deserviunt homini quantum ad naturam, quæ non tollitur per peccatum; sed ea quæ pertinent ad spiritualem salutem, ordinantur ad gratiam, quæ amittitur per peccatum ; et ideo non est similis ratio de utrisque.

Conclusio. — Lex nova cum sit lex gratiæ, imo principaliter ipsa Spiritus sancti gratia, dari abundanter non debuit, antequam peccati impedimentum, consummata per Christum redemptione, tolleretur (*a*).

ARTICULUS IV.

Utrum lex nova sit duratura usque ad finem mundi.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod lex nova non sit duratura usque ad finem mundi. Quia, ut Apostolus dicit, I ad Corinth., XIII, 10, *cum venerit quod perfectum est, evacuabitur quod ex parte est.* Sed lex nova ex parte est; dicit enim Apostolus, ibid. : *Ex parte cognoscimus, et ex parte prophetamus.* Ergo lex nova evacuanda est, alio perfectiori statu succedente.

2. Præterea, Dominus, Joan., XVI, promisit discipulis suis in adventu Spiritus sancti Paracleti cognitionem omnis veritatis. Sed nondum Ecclesia omnem veritatem cognoscit in statu Novi Testamenti. Ergo expectandus est alius status, in quo per Spiritum sanctum omnis veritas manifestetur.

3. Præterea, sicut Pater est alius a Filio, et a Patre, ita Spiritus sanctus a Patre et Filio. Sed fuit quidam status conveniens personæ Patris, scilicet status veteris legis,

[1] Implicite, in ratiocinatione x; expressius autem ep. CCXVII, c. V, sentent. 5 et 6, col. 984, t. 2.

(*a*) Tertia ratio hic a sancto doctore assignata optime tangitur in Glossa super Epistol. ad Galatas, c. III : « Magno consilio factum est, inquit Glossa illa, ut post hominis casum non illico Dei Filius mitteretur. Reliquit Deus hominem prius in libertate arbitrii in lege naturali, ut sic vires suas cognosceret : ubi cum deficeret, legem accepit. Qua data invaluit morbus, non legis, sed naturæ vitio, ut ita cognita infirmitate sua clamaret ad medicum, et gratiæ quæreret auxilium. » Sed et alia ratio dari potest, punitio scilicet peccati. Nam in hoc manifestatur divinæ ultionis severitas contra peccatum, quod clamores et luctus hominum tanto tempore sustinuit, antequam vellet descendere. Fecit autem hoc quia divina justitia nihil inultum relinquit.

in quo homines generationi intendebant; similiter etiam est alius status conveniens personæ Filii, scilicet status novæ legis, in quo clerici intendentes sapientiæ, quæ appropriatur Filio, principantur. Ergo erit status tertius Spiritus sancti, in quo spirituales viri principabuntur.

4. Præterea, Dominus dicit, Matth., XXIV, 14 : *Prædicabitur hoc Evangelium regni in universo orbe, et tunc veniet consummatio.* Sed evangelium Christi jamdiu est prædicatum in universo orbe, nec tamen adhuc venit consummatio. Ergo Evangelium Christi non est Evangelium regni, sed futurum est aliud Evangelium Spiritus sancti, quasi alia lex.

Sed contra est quod Dominus dicit Matth., XXIV, 34 : *Dico vobis quia non præteribit generatio hæc, donec omnia fiant* : quod Chrysostomus, *Homil.* LXXVIII *in Matth.*, col. 88, t. 13, exponit de generatione fidelium Christi. Ergo status fidelium Christi manebit usque ad consummationem sæculi.

Respondeo dicendum, quod status mundi variari potest dupliciter : uno modo secundum diversitatem legis; et sic huic statui novæ legis nullus alius status succedet. Successit enim status novæ legis statui veteris legis, tanquam perfectior imperfectiori. Nullus autem status præsentis vitæ potest esse perfectior quam status novæ legis; nihil enim potest esse propinquius fini ultimo quam quod immediate in finem ultimum introducit; hoc autem facit nova lex : unde Apostolus dicit, ad Hebr., X, 19 : *Habentes itaque fratres, fiduciam in introitu sanctorum in sanguine Christi, quam initiavit nobis viam novam, accedamus.* Unde non potest esse aliquis perfectior status præsentis vitæ quam status novæ legis : quia tanto est unumquodque perfectius, quanto est ultimo fini propinquius.

Alio modo status hominum variari potest secundum quod homines diversimode se habent ad eamdem legem, vel perfectius, vel minus perfecte; et sic status veteris legis frequenter fuit mutatus; cum quandoque leges optime custodirentur, quandoque autem omnino prætermitterentur. Sicut etiam et status novæ legis diversificatur secundum diversa loca et tempora et personas, inquantum gratia Spiritus sancti perfectius vel minus perfecte ab aliquibus habetur.

Non est tamen expectandum quod sit aliquis status futurus in quo perfectius gratia Spiritus sancti habeatur, quam hactenus habita fuerit, et maxime ab apostolis, qui *primitias Spiritus acceperunt*, id est, « et tempore prius, et cæteris abundantius, » ut Glossa interl. dicit, Rom., VIII (*a*).

Ad primum erno dicendum, quod, sicut Dionysius dicit in lib. *Eccles. hier.*, cap. V, § 2, col. 502, t. 1, triplex est hominum status. Primus quidem veteris legis; secundus novæ legis; tertius status succedit non in hac vita, sed in futura, scilicet in patria. Sed sicut primus status est figuralis et imperfectus respectu status Evangelii, ita hic status est figuralis et imperfectus respectu status patriæ, quo veniente, iste status evacuatur, sicut dicitur I ad Corinth., XIII, 12 : *Videmus nunc per speculum in ænigmate, tunc autem facie ad faciem.*

Ad secundum dicendum, quod, sicut Augustinus dicit in *Epist.* CCXXXVII, § 2, col. 1035, t. 2, Montanus et Priscilla posuerunt quod promissio Domini de Spiritu sancto dando non fuit completa in apostolis, sed in eis. Et similiter Manichæi posuerunt quod fuit completa in Manichæo, quem dicebant esse Spiritum Paracletum. Et ideo utrique non recipiebant Actus apostolorum, in quibus manifeste ostenditur quod illa promissio fuit in apostolis completa, sicut Dominus iterato eis promisit, Act., I, 5 : *Baptizabimini Spiritu sancto non post multos hos dies;* quod impletum legitur Act., II. Sed istæ vanitates[1] excluduntur per hoc quod dicitur Joan., VII, 39 : *Nondum erat Spiritus datus, quia nondum Jesus erat glorificatus.* Ex quo datur intelligi quod statim glorificato Christo in resurrectione et ascensione fuit Spiritus sanctus datus. Et per hoc etiam excluditur quorumcumque vanitas qui dicerent esse expectandum aliud tempus Spiritus sancti. Docuit autem Spiritus sanctus apos-

[1] Al. : « varietates. »

(*a*) Montanistæ dicebant Montanum, Priscillam et Maximillam esse mundi salvatores, defectu Christi, quia Deus in eis per Spiritum sanctum ad hoc opus venerat.

Flagellantes dicebant Evangelium Christi post adventum suæ sectæ desiisse. Joannes de Parma prædicabat Evangelium Christi non esse Evangelium regni, et huic aliud evangelium esse successurum, scilicet evangelium æternum abbatis Joachim. Almaricus finem legi novæ imponebat, et vigori novæ legis sacramentorum; hæc lex, illa sacramenta juxta ipsum usque ad suum tempus solummodo vim habebant.

tolos omnem veritatem de his quæ pertinent ad necessitatem salutis, scilicet de credendis et de agendis ; non tamen docuit eos de omnibus futuris eventibus ; hoc enim ad eos non pertinebat, secundum illud Act., I, 7 : *Non est vestrum nosse tempora vel momenta, quæ Pater posuit in sua potestate.*

Ad tertium dicendum, quod lex vetus non solum fuit Patris, sed etiam Filii, quia Christus in veteri lege figurabatur ; unde Dominus dicit Joan., v, 46 : *Si crederetis Moysi, crederetis forsitan et mihi ; de me enim ille scripsit.* Similiter etiam lex nova non solum est Christi, sed etiam Spiritus sancti secundum illud Rom., VIII, 2 : *Lex Spiritus vitæ in Christo Jesu,* etc., unde non est expectanda alia lex quæ sit Spiritus sancti.

Ad quartum dicendum, quod cum Christus statim in principio evangelicæ prædicationis dixerit, Matth., III, 2 : *Appropinquavit regnum cælorum,* stultissimum est dicere quod Evangelium Christi non sit Evangelium regni. Sed prædicatio Evangelii Christi potest intelligi dupliciter : uno modo quantum ad divulgationem notitiæ Christi ; et sic prædicatum fuit Evangelium in universo orbe, etiam tempore apostolorum, ut Chrysostomus dicit *Hom.* LXXVI *in Matth.,* aliquant. a princ. Et secundum hoc quod additur : *Et tunc erit consummatio,* intelligitur hoc de destructione Jerusalem, de qua tunc ad litteram loquebatur. Alio modo potest intelligi prædicatio Evangelii in universo orbe cum pleno effectu, ita scilicet quod in qualibet gente fundetur Ecclesia ; et ita, sicut dicit Augustinus in *Epistola* CXCIX *ad Hesych.,* col. 904, t. 2, « nondum est prædicatum Evangelium in universo orbe ; » sed, hoc facto, veniet consummatio mundi.

CONCLUSIO. — Lex nova cum omnibus modis perfecta sit, nulla alia lex ei succedet, sed usque ad sæculi consummationem est duratura.

QUÆSTIO CVII.

DE COMPARATIONE LEGIS NOVÆ AD VETEREM.

(Et quatuor quæruntur.)

Deinde considerandum est de comparatione legis novæ ad legem veterem, et circa hoc quæruntur quatuor : 1° utrum lex nova sit alia lex a lege veteri ; 2° utrum lex nova impleat veterem ; 3° utrum lex nova contineatur in veteri ; 4° quæ sit gravior : utrum lex nova vel vetus.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum lex nova sit alia a lege veteri.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod lex nova non sit alia a lege veteri. Utraque enim lex datur fidem Dei habentibus : quia *sine fide est impossibile placere Deo,* ut dicitur Hebr., XI, 6. Sed eadem fides est antiquorum et modernorum, ut dicitur in Glossa Matth., XXI. Ergo etiam est eadem lex.

2. Præterea, Augustinus dicit in libro *Contra Adimantum*[1], *Manichæi discipulum,* cap. XVII, col. 159, t. 8, quod « brevis differentia legis et Evangelii est timor et amor. » Sed secundum hæc duo, nova lex et vetus diversificari non possunt ; quia etiam in veteri lege proponuntur præcepta charitatis ; Levit., XIX, 18 : *Diliges proximum* * *tuum ;* et Deuter., VI, 5 : *Diliges Dominum Deum tuum.* Similiter etiam diversificari non possunt per aliam differentiam quam Augustinus assignat *Contra Faustum,* lib. IV, c. II, col. 217, t. 8, quod « Vetus Testamentum habuit promissa temporalia, Novum Testamentum habet promissa spiritualia et æterna ; » quia etiam in Novo Testamento promittuntur aliqua promissa temporalia, secundum illud Marc., x, 30 : Accipietis *centies tantum in tempore hoc domos, et fratres,* etc. ; et in Veteri Testamento sperabantur promissa spiritualia et æterna, secundum illud ad Hebr., XI, 16 : *Nunc autem meliorem* patriam *appetunt, id est cælestem ;* quod dicitur de antiquis patribus. Ergo videtur quod nova lex non sit alia a veteri.

3. Præterea, Apostolus videtur distinguere utramque legem ad Rom., III, 27, veterem legem appellans *legem factorum,* legem vero novam appellans *legem fidei.* Sed lex vetus fuit etiam *fidei,* secundum illud Hebr., XI, 39 : *Omnes testimonio fidei probati* sunt ; quod dicit de patribus Veteris Testamenti. Similiter etiam lex nova est *lex factorum :* dicitur enim Matth., v, 44 : *Benefacite his qui oderunt vos ;* et Luc., XXII, 19 : *Hoc facite in meam commemorationem.* Ergo lex nova non est alia a lege veteri.

Sed contra est quod Apostolus dicit ad Hebr., VII, 12 : *Translato sacerdotio, necesse est ut legis translatio fiat.* Sed aliud est sacerdotium Novi et Veteris Testamenti, ut ibidem

[1] Hic cod. : « Adimantum ; » sed edit. : « Adamantium » (vel « Adimantum. »)

Apostolus probat. Ergo est etiam alia lex.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, omnis lex ordinat conversationem humanam in ordine ad aliquem finem. Ea autem quæ ordinantur ad finem, secundum rationem finis dupliciter diversificari possunt : uno modo quia ordinantur ad diversos fines ; et hæc est diversitas speciei, maxime si sit finis proximus. Alio modo secundum propinquitatem ad finem vel distantiam ab ipso ; sicut patet quod motus differunt specie, secundum quod ordinantur ad diversos terminos ; secundum vero quod una pars motus est propinquior termino quam alia, attenditur differentia in motu secundum perfectum et imperfectum.

Sic ergo duæ leges distingui possunt dupliciter : uno modo quasi omnino diversæ, utpote ordinatæ ad diversos fines ; sicut lex civitatis quæ esset ordinata ad hoc quod populus dominaretur, esset specie differens ab illa lege quæ esset ad hoc ordinata quod optimates civitatis dominarentur ; alio modo duæ leges distingui possunt, secundum quod una propinquius ordinat ad finem, alia vero remotius : puta in una et eadem civitate dicitur alia lex quæ imponitur viris perfectis, qui statim possunt exequi ea quæ pertinent ad bonum commune, et alia lex datur de disciplina puerorum, qui sunt instruendi qualiter postmodum opera virorum exequantur.

Dicendum est ergo, quod secundum primum modum lex nova non est alia a lege veteri ; quia utriusque est unus finis, scilicet ut homines subdantur Deo. Est autem unus Deus et Novi et Veteris Testamenti ; secundum illud Rom., III, 30 : *Unus Deus est qui justificat circumcisionem ex fide, et præputium per fidem.*

Alio modo lex nova est alia a lege veteri, quia lex vetus est quasi pædagogus puerorum, ut Apostolus dicit, ad Gal., III ; lex autem nova est lex perfectionis, quia est lex charitatis, de qua Apostolus dicit ad Coloss., III, 14, quod est *vinculum perfectionis.*

Ad primum ergo dicendum, quod unitas fidei utriusque Testamenti attestatur unitati finis. Dictum est enim supra, quod objectum theologicarum virtutum, inter quas est fides, est finis ultimus. Sed tamen fides habet alium statum in veteri et in nova lege ; nam quod illi credebant futurum, nos credimus factum.

Ad secundum dicendum, quod omnes differentiæ quæ assignantur inter novam legem et veterem, accipiuntur secundum perfectum et imperfectum. Præcepta enim legis cujuslibet dantur de actibus virtutum. Ad operanda[1] autem virtutum opera aliter inclinantur imperfecti, qui nondum habent virtutis habitum, et aliter illi qui sunt per habitum virtutis perfecti. Illi enim qui nondum habent habitum virtutis, inclinantur ad agendum virtutis opera ex aliqua causa extrinseca, puta ex comminatione pœnarum vel ex promissione aliquarum extrinsecarum remunerationum, puta honoris, vel divitiarum, vel alicujus hujusmodi ; et ideo lex vetus, quæ dabatur imperfectis, id est nondum consecutis gratiam spiritualem, dicebatur lex timoris, inquantum inducebat ad observationem præceptorum per comminationem quarumdam pœnarum ; et dicitur habere temporalia quædam promissa. Illi autem qui habent virtutem, inclinantur ad virtutis opera agenda propter amorem virtutis, non propter aliquam pœnam aut remunerationem extrinsecam ; et ideo lex nova, cujus principalitas consistit in ipsa spirituali gratia indita cordibus, dicitur lex amoris ; et dicitur habere promissa spiritualia et æterna, quæ sunt objecta virtutis, præcipue charitatis ; et ita per se in ea inclinantur, non quasi in extranea, sed quasi in propria. Et propter hoc etiam lex vetus dicitur cohibere manum, non animum ; quia qui timore pœnæ ab aliquo peccato abstinet, non simpliciter ejus voluntas a peccato recedit, sicut recedit voluntas ejus qui amore justitiæ abstinet a peccato, et propter hoc lex nova, quæ est lex amoris, dicitur animum cohibere. Fuerunt tamen aliqui in statu Veteris Testamenti habentes charitatem et gratiam Spiritu sancti, qui principaliter expectabant promissiones spirituales et æternas ; et secundum hoc pertinebant ad legem novam. Similiter etiam in Novo Testamento sunt aliqui carnales, nondum pertingentes ad perfectionem novæ legis, propter[2] quos oportuit etiam in Novo Testamento induci ad virtutis opera per timorem pœnarum, et per aliqua temporalia promissa. Lex autem vetus, etsi præcepta charitatis daret, non tamen per eam dabatur Spiritus sanctus, per quem *diffunditur charitas in cordibus nostris*, ut dicitur Rom., V.

Ad tertium dicendum, quod, sicut supra

[1] Al. : « facienda. » — [2] Edit. omittunt : « propter. »

dictum est, lex nova dicitur *lex fidei*, inquantum ejus principalitas consistit in ipsa gratia, quæ interius datur credentibus; unde dicitur *gratia fidei*. Habet autem secundario aliqua facta et moralia et sacramentalia; sed in his non consistit principalitas legis novæ, sicut principalitas veteris legis in eis consistebat. Illi autem qui in Veteri Testamento Deo fuerunt accepti per fidem, secundum hoc ad Novum Testamentum pertinebant; non enim justificabantur nisi per fidem Christi, qui est auctor Novi Testamenti. Unde et de Moyse dicit Apostolus ad Hebr., XI, 26, quod *majores divitias* æstimabat *thesauro Ægyptiorum improperium Christi*.

Conclusio. — Cum lex nova, lex charitatis sit, et propinquius ad Deum ducat quam vetus, quæ puerorum pædagogus est, ab invicem distinguuntur, licet non specie : quia ad eumdem finem, ut homines Deo subdantur, utraque tendit.

ARTICULUS II.

Utrum lex nova legem veterem impleat.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod lex nova legem veterem non impleat. Impletio enim contrariatur evacuationi. Sed lex nova evacuat vel excludit observantias legis veteris; dicit enim Apostolus ad Gal., V, 2 : *Si circumcidamini, Christus vobis nihil proderit*. Ergo lex nova non est impletiva veteris legis.

2. Præterea, contrarium non est impletivum sui contrarii. Sed Dominus in lege nova proposuit quædam præcepta contraria præceptis veteris legis; dicitur enim Matth., V, 31 : *Audistis quia dictum est antiquis* : Quicumque dimiserit uxorem suam, det ei libellum repudii. Ego autem dico vobis : Quicumque dimiserit uxorem suam, facit eam mœchari :* et idem consequenter patet in prohibitione juramenti, et etiam in prohibitione talionis, et in odio inimicorum. Similiter etiam videtur Dominus exclusisse præcepta veteris legis de discretione ciborum, Matth., XV, 11, dicens : *Non quod intrat in os coinquinat hominem*. Ergo lex nova non est impletiva veteris.

* *Dictum est autem : Quicumque.*

3. Præterea, quicumque contra legem agit, non implet legem. Sed Christus in aliquibus contra legem fecit : tetigit enim leprosum, ut dicitur Matth., VIII, quod erat contra legem : similiter etiam videtur sabbatum pluries violasse; unde de eo dicebant Judæi, Joan., IX, 16 : *Non est hic homo a Deo, qui sabbatum non custodit*. Ergo Christus non implevit legem; et ita lex nova data a Christo non est veteris impletiva.

4. Præterea, in veteri lege continebantur præcepta moralia, cæremonialia et judicialia, ut supra dictum est. Sed Dominus, Matth., V, ubi quantum ad aliqua legem implevit, nullam mentionem videtur facere de judicialibus et cæremonialibus. Ergo videtur quod lex nova non est totaliter veteris impletiva.

Sed contra est quod Dominus dicit, Matth., V, 17 : Non *veni solvere legem, sed adimplere;* et postea subdit : *Iota unum, aut unus apex non præteribit a lege, donec omnia fiant*.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est, lex nova comparatur ad veterem sicut perfectum ad imperfectum. Omne autem perfectum adimplet id quod imperfecto deest : et secundum hoc lex nova adimplet veterem legem, inquantum supplet illud quod veteri legi deerat.

In veteri autem lege duo possunt considerari : scilicet finis, et præcepta contenta in lege. Finis vero cujuslibet legis est ut homines efficiantur justi et virtuosi, ut dictum est. Unde et finis veteris legis erat justificatio hominum, quam quidem lex efficere non poterat, sed figurabat quibusdam cæremonialibus factis, et promittebat verbis : et quantum ad hoc lex nova implet veterem legem justificando per virtutem passionis Christi; et hoc est quod Apostolus dicit ad Rom., cap. VIII, 3 : *Quod impossibile erat legi, Deus Filium suum mittens in similitudinem carnis peccati, damnavit peccatum in carne, ut justificatio legis impleretur in nobis*. Et quantum ad hoc lex nova exhibet quod lex vetus promittebat, secundum illud II ad Corinth., I, 20 : *Quotquot promissiones Dei sunt, in illo est*, id est, in Christo. Et iterum quantum ad hoc complet etiam quod vetus lex figurabat : unde ad Colos., II, 17, dicitur de cæremonialibus quod erant *umbra futurorum : corpus autem Christi*, id est, veritas, pertinet ad Christum; unde lex nova dicitur *lex veritatis*, lex autem vetus *umbræ* vel *figuræ*. Præcepta vero veteris legis adimplevit Christus opere et doctrina : opere quidem, quia circumcidi voluit, et alia legalia [1]

[1] Edit. omittunt : « legalia. »

servare quæ erant tempore illo observanda, secundum illud Galat., iv, 4 : *Factum sub lege*. Sua autem doctrina adimplevit præcepta legis tripliciter : primo quidem verum intellectum legis exprimendo, sicut patet in homicidio et adulterio, in quorum prohibitione Scribæ et Pharisæi non intelligebant nisi exteriorem actum prohibitum ; unde Dominus legem adimplevit, ostendendo etiam interiores actus peccatorum cadere sub prohibitione. Secundo adimplevit Dominus præcepta legis, ordinando quomodo tutius observaretur quod lex vetus statuerat : sicut lex vetus statuerat ut homo non pejeraret, et hoc tutius observatur, si omnino a juramento abstineat, nisi in causa necessitatis. Tertio adimplevit Dominus præcepta legis, superaddendo quædam perfectionis consilia, ut patet Matth., xix, 21, ubi dicenti se observasse præcepta veteris legis dicit : *Unum tibi deest : si vis perfectus esse, vade, vende quæ habes*, etc. (*a*).

Ad primum ergo dicendum, quod lex nova non evacuat observantiam veteris legis, nisi quantum ad cæremonialia, ut supra dictum est. Hæc autem erant in figuram futuri. Unde ex hoc ipso quod cæremonialia præcepta sunt impleta, perfectis his quæ figurabantur, non sunt ulterius observanda ; quia si observarentur, adhuc significaretur aliquid ut futurum, et non impletum ; sicut etiam promissio futuri doni locum jam non habet, promissione jam impleta per doni exhibitionem. Et per hunc modum cæremoniæ legis tolluntur, cum implentur.

Ad secundum dicendum, quod, sicut Augustinus dicit *Contra Faustum*, lib. XIX, cap. xxvi, col. 364, t. 8 : « Præcepta illa Domini non sunt contraria præceptis veteris legis. Quod enim Dominus præcepit de uxore non dimittenda, non est contrarium ei quod lex præcepit : neque enim ait lex : Qui voluerit, dimittat uxorem : cui esset contrarium non dimittere ; sed utique nolebat dimitti uxorem a viro, qui hanc interposuit moram, ut in dissidium animus præceps libelli conscriptione refractus absisteret [1]. » Unde Dominus ad hoc confirmandum, ut non facile uxor dimittatur, solam causam fornicationis excepit. Et idem etiam dicendum est in prohibitione juramenti, sicut dictum est, et idem etiam patet in prohibitione talionis ; taxavit enim modum vindictæ lex, ut non procederetur ad immoderatam vindictam ; a qua Dominus perfectius removit eum quem monuit omnino a vindicta abstinere. Circa odium vero inimicorum removit falsum Pharisæorum intellectum, nos monens ut persona odio non haberetur, sed culpa. Circa discretionem vero ciborum, quæ cæremonialis erat, Dominus non mandavit ut tunc non observaretur ; sed ostendit quod nulli cibi secundum suam naturam erant immundi, sed solum secundum figuram, ut supra dictum est.

Ad tertium dicendum, quod tactus leprosi erat prohibitus in veteri lege, quia ex hoc incurrebat homo quamdam irregularitatis immunditiam, sicut et ex tactu mortui, ut supra dictum est. Sed Dominus qui erat mundator leprosi, immunditiam incurrere non poterat. Per ea autem quæ fecit in sabbato, sabbatum non solvit secundum rei veritatem ; sicut ipsemet in Evangelio, Matth., xii, ostendit : tum quia operabatur miracula virtute divina, quæ semper operatur in rebus ; tum quia salutis humanæ opera faciebat, cum Pharisæi etiam saluti animalium in die sabbati providerent ; tum etiam quia ratione necessitatis discipulos excusavit in sabbato spicas colligentes. Sed videbatur solvere secundum superstitiosum intellectum Pharisæorum, qui credebant etiam a salubribus operibus esse in die sabbati abstinendum ; quod erat contra intentionem legis.

Ad quartum dicendum, quod cæremonialia præcepta legis non commemorantur Matth., v, quia eorum observantia totaliter excluditur per impletionem, ut dictum est. De judicialibus vero præceptis commemoravit præceptum talionis, ut quod de hoc diceretur, de omnibus aliis esset intelligendum. In quo quidem præcepto docuit legis intentionem non esse ad hoc quod pœna talionis quæreretur propter livorem vindictæ, quem ipse excludit, monens quod homo debet esse paratus etiam majores injurias sufferre ; sed solum propter amorem justitiæ ; quod adhuc in nova lege remanet.

Conclusio. — Lex nova quatenus exhibet quod vetus promittebat et figurabat, eam implet ; Christi quoque tum opere, cum ille legem veterem servavit : tum doctrina, cum ille eam exposuit, perfecit.

[1] Plenius in textu D. Augustini.

(*a*) Adam Manichæus dixit evangelicam doctrinam esse veteri legi contrariam.

tionisque consilia superaddidit, lex vetus impleta est.

ARTICULUS III.

Utrum lex nova in lege veteri contineatur.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod lex nova in lege veteri non contineatur : lex enim nova præcipue in fide consistit, unde dicitur *lex fidei,* ut patet Rom., III. Sed multa credenda traduntur in nova lege, quæ in veteri lege non continentur. Ergo lex nova non continetur in veteri.

2. Præterea, quædam Glossa Chrys., in *Oper. imperf.*[1], hom. x, sub fin., dicit, Matth., v, super illud : *Qui solverit unum de mandatis istis minimis,* quod « mandata legis sunt minora, in Evangelio vero sunt mandata majora. » Majus autem non potest contineri in minori. Ergo lex nova non continetur in veteri.

3. Præterea, quod continetur in altero, simul habetur habito illo. Si igitur lex nova contineretur in veteri, sequeretur quod habita veteri lege, habeatur et nova. Superfluum igitur fuit, habita veteri lege, iterum dari novam. Non ergo nova lex continetur in veteri.

Sed contra est quod dicitur Ezech., I, 16 : *Rota erat in rota**, id est, *Novum Testamentum in Veteri,* ut Gregorius exponit *Hom.* VI *in Ezech.,* § 12, col. 834, t. 2.

* *Quasi sit rota in medio rotæ.*

Respondeo dicendum, quod aliquid continetur in alio dupliciter : uno modo in actu, sicut locatum in loco; alio modo virtute, sicut effectus in causa, vel completum in incompleto[2], sicut genus continet species potestate, et sicut tota arbor continetur in semine; et per hunc modum nova lex continetur in veteri. Dictum est enim quod nova lex comparatur ad veterem sicut perfectum ad imperfectum.

Unde Chrysostomus, exponens illud quod habetur Marci 4 : *Ultro terra fructificat, primum herbam, deinde spicam, deinde plenum frumentum in spica,* sic dicit : « Primo herbam fructificat in lege naturæ, postmodum spicas in lege Moysi, postea plenum frumentum in Evangelio. » Sic igitur est lex nova in veteri, sicut fructus in spica.

Ad primum ergo dicendum, quod omnia quæ credenda traduntur in Novo Testamento explicite et aperte, traduntur credenda in Veteri Testamento, sed implicite et sub figura; et secundum hoc etiam quantum ad credenda lex nova continetur in veteri.

Ad secundum dicendum, quod præcepta novæ legis dicuntur esse majora quam præcepta veteris legis, quantum ad explicitam manifestationem; sed quantum ad ipsam substantiam præceptorum Novi Testamenti, omnia continentur in Veteri Testamento. Unde Augustinus dicit, *Contra Faustum,* lib. XIX, cap. XXVIII, col. 366, et cap. XXIII, col. 361, t. 8, quod « pene omnia quæ monuit vel præcepit Dominus, ubi adjungebat : *Ego autem dico vobis,* inveniuntur etiam in illis veteribus libris. Sed quia non intelligebat homicidium nisi peremptionem corporis humani, aperuit Dominus omnem iniquum motum ad nocendum fratri in homicidii genere deputari. » Et quantum ad hujusmodi manifestationes, præcepta novæ legis dicuntur majora præceptis veteris legis; nihil tamen prohibet majus in minori virtute contineri, sicut arbor continetur in semine.

Ad tertium dicendum, quod illud quod implicite datum est, oportet explicari; et ideo post veterem legem latam oportuit etiam novam legem dari.

CONCLUSIO. — Quoniam omnia novæ legis præcepta in veteri implicite aut sub figura latebant, recte dicitur nova lex in veteri, ut frumentum in spica, aut arbor in semine contineri.

ARTICULUS IV.

Utrum lex nova sit gravior quam vetus.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod lex nova sit gravior quam lex vetus. Matth. enim, v, super illud : *Qui solverit unum de mandatis his minimis,* dicit Chrysostomus, hom. x *Oper. imperf.*[3], ad fin : « Mandata Moysi in actu facilia sunt, ut : *Non occides, Non adulterabis;* mandata Christi autem, scilicet : *Non irasceris, Non concupiscas,* in actu difficilia sunt. » Ergo lex nova est gravior quam vetus.

2. Præterea, facilius est terrena prosperi-

[1] *Opus imperf. in Matth.* non est Chrys.

[2] Ita Garcia cum sequentibus editionibus. Cod. Alcan. : « complementum in incompleto. » Edit. Rom. aliæque : « complementum in completo. »

[3] *Opus imperf.* non est Chrys.

tate uti, quam tribulationes perpeti. Sed in Veteri Testamento observationem veteris legis consequebatur prosperitas temporalis, ut patet Deut., XXVIII; observatores autem novæ legis consequitur multiplex adversitas, prout dicitur II ad Cor., VI, 4 : *Exhibeamus nosmetipsos sicut Dei ministros in multa patientia, in tribulationibus, in necessitatibus, in angustiis*, etc. Ergo lex nova est gravior quam lex vetus.

3. Præterea, quod se habet ex additione ad alterum, videtur esse difficilius. Sex lex nova se habet ex additione ad veterem; nam lex vetus prohibuit perjurium, lex nova etiam juramentum; lex vetus prohibuit dissidium uxoris sine libello repudii, lex autem nova omnino dissidium prohibuit, ut patet Matth., v, secundum expositionem Augustini, lib. I *De sermon. Domini in monte*, cap. XIV, col. 1248, t. 3. Ergo lex nova est gravior quam vetus.

Sed contra est quod dicitur Matth., XI, 28 : *Venite ad me, omnes qui laboratis et onerati estis;* quod exponens Hilarius, cap. XI *In Matth.*, § 13, col. 984, t. 1 dicit : « Legis difficultatibus laborantes, et peccatis sæculi oneratos ad se advocat; » et postmodum de jugo Evangelii subdit : *Jugum enim meum suave est, et onus meum leve*. Ergo lex nova est levior quam vetus.

Respondeo dicendum, quod circa opera virtutis, de quibus præcepta legis dantur, duplex difficultas attendi potest : una quidem ex parte exteriorum operum, quæ ex seipsis quamdam difficultatem habent et gravitatem; et quantum ad hoc lex vetus est multo gravior quam nova : quia ad plures actus exteriores obligabat lex vetus in multiplicibus cæremoniis, quam lex nova, quæ, præter præcepta legis naturæ, paucissima superaddit in doctrina Christi et apostolorum; licet aliqua sint postmodum superaddita ex institutione sanctorum Patrum; in quibus etiam Augustinus dicit esse moderationem attendendam, ne conversatio fidelium onerosa reddatur; dicit enim ad *Inquisitiones Januarii*, epist. LV, c. XIX, col. 221, t. 2, de quibusdam, quod « ipsam religionem nostram, quam in manifestissimis et paucissimis celebrationum sacramentis misericordia Dei voluit liberam esse, servilibus oneribus premunt; adeo ut tolerabilior sit conditio Judæorum, qui legalibus sarcinis, non humanis præsumptionibus subjiciuntur. »

Alia autem difficultas est circa opera virtutum in interioribus actibus, puta quod aliquis opus virtutis exerceat prompte et delectabiliter, et circa hoc difficile est virtus; hoc enim non habenti virtutem est valde difficile, sed per virtutem redditur facile. Et quantum ad hoc præcepta novæ legis sunt graviora præceptis veteris legis : quia in nova lege prohibentur interiores motus animi, qui expresse in veteri lege non prohibebantur in omnibus, etsi in aliquibus prohiberentur, in quibus tamen prohibendis pœna non apponebatur. Hoc autem est difficillimum non habenti virtutem; sicut etiam Philosophus dicit in V *Ethic.*, c. IX, ad fin., quod « operari ea quæ justus operatur, facile est; sed operari ea, eo modo quo justus operatur, » scilicet delectabiliter et prompte, « est difficile non habenti justitiam. » Et sic etiam dicitur I Joan., V, 3, quod *mandata ejus gravia non sunt;* quod exponens Augustinus, lib. *De nat. et grat.*, cap. LXIX, col. 289, t. 10, dicit quod « non sunt gravia amanti, sed non amanti sunt gravia. »

Ad primum ergo dicendum, quod auctoritas illa loquitur expresse de difficultate novæ legis quantum ad expressam cohibitionem interiorum motuum.

Ad secundum dicendum, quod adversitates quas patiuntur observatores novæ legis non sunt ab ipsa lege impositæ; sed tamen propter amorem, in quo ipsa lex consistit, faciliter tolerantur; quia, sicut Augustinus dicit in lib. *De Verb. Dom.*, serm. LXX, c. III, col. 444, t. 5, « omnia sæva et immania, et facilia et prope nulla efficit amor. »

Ad tertium dicendum, quod illæ additiones ad præcepta veteris legis ad hoc ordinantur ut facilius impleatur quod vetus lex mandabat, sicut Augustinus dicit, lib. I *De serm. Domini in monte*, c. XVII, XIX, etc., col. 1255, t. 3; et ideo per hoc non ostenditur quod nova lex sit gravior, sed magis quod sit facilior.

CONCLUSIO. — Lex vetus est nova gravior, ipsa præceptorum multitudine et numerositate; sed quantum ad expressam cohibitionem interiorum motuum, quæ difficillima est, lex nova gravior est veteri.

QUÆSTIO CVIII.

DE IIIS QUÆ CONTINENTUR IN LEGE NOVA.

(Et quatuor quæruntur.)

Deinde considerandum est de his quæ continentur in lege nova; et circa hoc quæruntur quatuor: 1° utrum lex nova debeat aliqua opera exteriora præcipere, vel prohibere; 2° utrum sufficienter se habeat in exterioribus actibus præcipiendis, vel prohibendis; 3° utrum convenienter instituat homines quantum ad actus interiores; 4° utrum convenienter superaddat consilia præceptis.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum lex nova aliquos exteriores actus debeat præcipere vel prohibere.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod lex nova nullos exteriores actus debeat præcipere vel prohibere. Lex enim nova est Evangelium regni, secundum illud Matth., XXIV, 14: *Prædicabitur hoc Evangelium regni in universo orbe.* Sed regnum Dei non consistit in exterioribns actibus, sed solum in interioribus, secundum illud Luc., XVII, 21: *Regnum Dei intra vos est;* et Rom., XIV, 17: *Non est regnum Dei esca et potus; sed justitia, et pax, et gaudium in Spiritu sancto.* Ergo lex nova non debet præcipere vel prohibere aliquos exteriores actus.

2. Præterea, lex nova est lex Spiritus, ut dicitur Rom., VIII. Sed *ubi Spiritus Domini, ibi libertas,* ut dicitur II ad Cor., III, 17: non est autem libertas ubi homo obligatur ad aliqua opera exteriora facienda vel vitanda. Ergo lex nova non continet aliqua præcepta vel prohibitiones exteriorum actuum.

3. Præterea, omnes exteriores actus pertinere intelliguntur ad manum, sicut interiores actus pertinent ad animum. Sed hæc ponitur differentia inter novam legem et veterem, quod vetus lex cohibet manum, sed lex nova cohibet animum. Ergo in lege nova non debent poni prohibitiones et præcepta exteriorum actuum, sed solum interiorum.

Sed contra est, quod per legem novam efficiuntur homines *filii lucis;* unde dicitur Joan., XII, 36: *Credite in lucem, ut filii lucis sitis.* Sed filios lucis decet opera lucis facere, et opera tenebrarum abjicere, secundum illud Ephes., V, 8: *Eratis aliquando tenebræ, nunc autem lux in Domino; ut filii lucis ambulate.* Ergo lex nova quædam exteriora opera debuit prohibere, et quædam præcipere.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, principalitas legis novæ est gratia Spiritus sancti, quæ manifestatur in fide per dilectionem operante. Hanc autem gratiam consequuntur homines per Dei Filium hominem factum, cujus humanitatem primo[1] replevit gratia, et exinde est ad nos derivata. Unde dicitur Joan., I, 14: *Verbum caro factum est;* et postea subditur: *Plenum gratiæ et veritatis;* et infra: *De plenitudine ejus nos omnes accepimus, et gratiam, pro gratia;* unde subditur quod *gratia et veritas per Jesum Christum facta est.* Et ideo convenit ut per aliqua exteriora sensibilia gratia a Verbo incarnato profluens in nos deducatur, et ex gratia interiori, per quam caro spiritui subditur, exteriora quædam opera sensibilia producantur.

Sic igitur exteriora opera dupliciter ad gratiam pertinere possunt. Uno modo sicut inducentia aliqualiter ad gratiam; et talia sunt opera sacramentorum, quæ in nova lege sunt instituta, sicut baptismus, Eucharistia et alia hujusmodi.

Alia vero sunt opera exteriora, quæ ex instinctu gratiæ producuntur; et in his est quædam differentia attendenda. Quædam enim habent necessariam convenientiam vel contrarietatem ad interiorem gratiam, quæ in fide per dilectionem operante consistit; et hujusmodi exteriora opera sunt præcepta vel prohibita in lege nova, sicut præcepta est confessio fidei, et prohibita negatio; dicitur enim Matth., X, 32: *Qui confitebitur me coram hominibus, confitebor et ego eum coram Patre meo: qui autem negaverit me coram hominibus, negabo et ego eum coram Patre meo.*

Alia vero sunt opera quæ non habent necessariam contrarietatem vel convenientiam ad fidem per dilectionem operantem; et talia opera non sunt in nova lege præcepta vel prohibita ex prima legis institutione, sed relicta sunt a legislatore, scilicet Christo, unicuique, secundum quod aliquis curam gerere debet, sicut unicuique[2] liberum est

[1] Al.: « Deus. » — [2] Parm.: « aliquis alicujus curam gerere debet; et sic unicuique. »

circa talia determinare quid sibi expediat facere vel vitare, et cuicumque præsidenti circa talia ordinare suis subditis, quid sit in talibus faciendum vel vitandum. Unde etiam quantum ad hoc dicitur lex Evangelii lex libertatis; nam lex vetus multa determinabat, et pauca relinquebat hominum libertati determinanda.

Ad primum ergo dicendum, quod regnum Dei in interioribus actibus consistit principaliter; sed ex consequenti etiam ad regnum Dei pertinent omnia illa sine quibus interiores actus esse non possunt; sicut si regnum Dei est interior justitia et pax et gaudium spirituale, necesse est quod omnes exteriores actus qui repugnant justitiæ aut paci aut gaudio spirituali, repugnent etiam regno Dei; et ideo sunt in Evangelio regni prohibendi; illa vero quæ indifferenter se habent respectu horum, puta, comedere hos vel illos cibos, in his non est regnum Dei. Unde Apostolus præmittit : *Non est regnum Dei esca et potus.*

Ad secundum dicendum, quod secundum Philosophum in I *Metaph.*, cap. II, circa med., « liber est qui sui causa est. » Ille ergo libere aliquid agit qui ex seipso agit. Quod autem homo agit ex habitu suæ naturæ convenienti, ex seipso agit; quia « habitus inclinat in modum naturæ. » Si vero habitus esset naturæ repugnans, homo non ageret, secundum quod est ipse, sed secundum aliquam corruptionem sibi supervenientem. Quia igitur gratia Spiritus sancti est sicut interior habitus nobis infusus, inclinans nos ad recte operandum, facit nos libere operari ea quæ conveniunt gratiæ, et vitare ea quæ gratiæ repugnant. Sic igitur lex nova dicitur lex libertatis dupliciter. Uno modo, quia non arctat nos ad facienda vel vitanda aliqua, nisi quæ de se sunt vel necessaria, vel repugnantia saluti, quæ cadunt sub præcepto vel prohibitione legis. Secundo, quia hujusmodi præcepta vel prohibitiones facit nos libere implere, inquantum ex interiori instinctu gratiæ ea implemus. Et propter hæc duo, lex nova dicitur lex perfectæ *libertatis*, Jacobi, I, 25.

Ad tertium dicendum, quod lex nova prohibendo animum ab inordinatis motibus, oportet etiam quod cohibeat manum ab inordinatis actibus, qui sunt effectus interiorum motuum.

CONCLUSIO. — Debuit in lege nova exteriores actus sacramentales institui ad gratiæ susceptionem, et exteriores actus virtutum præcipi et vitiorum prohiberi; ut gratia justificati, Christo interius in nobis operanti cooperemur, ad promerendam vitam æternam.

ARTICULUS II.

Utrum lex nova sufficienter exteriores actus ordinaverit.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod lex nova insufficienter exteriores actus ordinaverit. Ad legem enim novam præcipue pertinere videtur fides per dilectionem operans, secundum illud ad Galat., V, 6 : *In Christo Jesu neque circumcisio aliquid valet, neque præputium; sed fides, quæ per dilectionem* operatur*.* Sed lex nova explicavit quædam credenda, quæ non erant in veteri lege explicita, sicut de fide Trinitatis. Ergo etiam debuit superaddere aliqua exteriora opera moralia, quæ non erant in veteri lege determinata.

*Charitatem.

2. Præterea, in veteri lege non solum sunt instituta sacramenta, sed etiam aliqua sacra, ut supra dictum est. Sed in nova lege etsi sint instituta aliqua sacramenta, nulla tamen sacra instituta a Deo videntur, puta quæ pertineant vel ad sanctificationem alicujus templi, vel vasorum, vel etiam ad aliquam solemnitatem celebrandam. Ergo lex nova insufficienter exteriora opera ordinavit.

3. Præterea, in veteri lege sicut erant quædam observantiæ pertinentes ad Dei ministros, ita etiam erant quædam observantiæ pertinentes ad populum, ut supra dictum est cum de cæremonialibus veteris legis ageretur. Sed in nova lege videntur aliquæ observantiæ esse datæ ministris Dei, ut patet Matth., X, 9 : *Nolite possidere aurum, neque argentum, neque pecuniam in zonis vestris,* et cætera quæ ibi sequuntur, et quæ dicuntur Luc., IX et X. Ergo etiam debuerunt aliquæ observantiæ institui in nova lege ad populum fidelem pertinentes.

4. Præterea, in veteri lege præter moralia et cæremonialia fuerunt quædam judicialia præcepta. Sed in lege nova non traduntur aliqua judicialia præcepta. Ergo lex nova insufficienter exteriora opera ordinavit.

Sed contra est quod Dominus dicit, Matth., VII, 24 : *Omnis qui audit verba mea hæc, et facit ea, assimilabitur viro sapienti qui ædificavit domum suam supra petram.* Sed

sapiens ædificator nihil omittit eorum quæ sunt necessaria ad ædificium. Ergo in verbis Christi sufficienter sunt omnia posita quæ pertinent ad salutem humanam.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est, lex nova in exterioribus illa solum præcipere debuit vel prohibere, per quæ in gratiam introducimur, vel quæ pertinent ad rectum gratiæ usum ex necessitate. Et quia gratiam ex nobis consequi non possumus, sed per Christum solum, ideo sacramenta, per quæ gratiam consequimur, ipse Dominus instituit per seipsum, scilicet baptismum, Eucharistiam, ordinem ministrorum novæ legis, instituendo apostolos, et septuaginta duos discipulos, et pœnitentiam, et matrimonium indivisibile; confirmationem etiam promisit per Spiritus sancti missionem; ex ejus etiam institutione apostoli leguntur oleo infirmos ungendo sanasse, ut habetur Marc., VI, quæ sunt novæ legis sacramenta. Rectus autem gratiæ usus est per opera charitatis; quæ quidem, secundum quod sunt de necessitate virtutis, pertinent ad præcepta moralia, quæ etiam in veteri lege tradebantur. Unde quantum ad hoc lex nova super veterem addere non debuit circa exteriora agenda. Determinatio autem prædictorum operum in ordine ad cultum Dei pertinet ad præcepta cæremonialia legis; in ordine vero ad proximum, ad judicialia, ut supra dictum est; et ideo quia istæ determinationes non sunt secundum se de necessitate interioris gratiæ, in qua lex consistit, idcirco non cadunt sub præcepto novæ legis, sed relinquuntur humano arbitrio; quædam quidem quantum ad subditos, quæ scilicet pertinent sigillatim ad unumquemque; quædam vero ad prælatos temporales vel spirituales, quæ scilicet pertinent ad utilitatem communem.

Sic igitur lex nova nulla alia exteriora opera determinare debuit præcipiendo vel prohibendo, nisi sacramenta et moralia præcepta, quæ de se pertinent ad rationem virtutis, puta non esse occidendum, non esse furandum, et alia hujusmodi.

Ad primum ergo dicendum, quod ea quæ sunt fidei, sunt supra rationem humanam; unde in ea non possumus pervenire nisi per gratiam; et ideo, abundantiori gratia superveniente, oportuit plura credenda explicari. Sed ad opera virtutum dirigimur per rationem naturalem, quæ est regula quædam operationis humanæ, ut supra dictum est; et ideo in his non oportuit aliqua præcepta dari ultra moralia legis præcepta, quæ sunt de dictamine rationis.

Ad secundum dicendum, quod in sacramentis novæ legis datur gratia, quæ non est nisi a Christo; et ideo oportuit quod ab ipso institutionem haberent; sed in sacris non datur aliqua gratia, puta in consecratione templi vel altaris, vel aliorum hujusmodi, aut etiam in ipsa celebritate solemnitatum. Et ideo, quia talia secundum seipsa non pertinent ad necessitatem interioris gratiæ, Dominus fidelibus instituenda reliquit pro suo arbitrio.

Ad tertium dicendum, quod illa præcepta Dominus dedit apostolis, non tanquam cæremoniales observantias, sed tanquam moralia instituta; et possunt intelligi dupliciter. Uno modo, secundum Augustinum, in lib. II *De consensu evangelistarum*, c. XXX, § 73, col. 1113, t. 3, ut non sint præcepta, sed concessiones. Concessit enim eis ut possent pergere ad prædicationis officium sine pera et baculo, et aliis hujusmodi, tanquam habentes potestatem necessaria vitæ accipiendi ab illis quibus prædicabant; unde subdit : *Dignus est enim operarius cibo suo.* Non autem peccat, sed supererogat, qui sua portat, ex quibus vivat in prædicationis officio, non accipiens sumptum ab his quibus Evangelium prædicat, sicut Paulus fecit. Alio modo possunt intelligi, secundum aliorum sanctorum expositionem, ut sint quædam statuta temporalia apostolis data pro illo tempore quo mittebantur ad prædicandum in Judæam ante Christi passionem. Indigebant enim discipuli, quasi adhuc parvuli sub Christi cura existentes, accipere aliqua specialia instituta a Christo, sicut quilibet subditi a suis prælatis, præcipue qui erant paulatim exercitandi, ut temporalium sollicitudinem abdicarent; per quod reddebantur idonei ad hoc quod Evangelium per universum orbem prædicarent. Nec est mirum si adhuc durante statu veteris legis, et nondum perfectam libertatem Spiritus consecutis, quosdam determinatos modos vivendi instituit, quæ quidem statuta imminente passione removit, tanquam discipulis jam per ea sufficienter exercitatis : unde Luc., XXII, 35, dicit : *Quando misi vos sine sacculo, et pera, et calceamentis, numquid defuit aliquid* vobis? At illi dixerunt : Nihil. Dixit ergo eis : Sed nunc qui habet sacculum, tollat similiter et peram;* jam

* Al. qu[id] defuit.

enim imminebat tempus perfectæ libertatis, ut totaliter suo dimitterentur arbitrio in his quæ secundum se non pertinent ad necessitatem virtutis.

Ad quartum dicendum, quod judicialia etiam secundum se considerata non sunt de necessitate virtutis quantum ad talem determinationem, sed solum quantum ad communem rationem justitiæ; et ideo judicialia præcepta reliquit Dominus disponenda his qui curam aliorum erant habituri vel spiritualem, vel temporalem. Sed circa judicialia præcepta veteris legis quædam explanavit, propter malum intellectum Pharisæorum, ut infra dicetur.

Conclusio. — Lex nova, exteriores actus sacramentales et morales, qui de se ad rationem virtutis pertinent, præcipiendo vel prohibendo, sufficienter determinavit; cæterorum vero actuum exteriorum, quosdam singulorum hominum, quosdam Ecclesiæ præsulum reliquit arbitrio.

ARTICULUS III.

Utrum lex nova hominem circa interiores actus sufficienter ordinaverit.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod circa interiores actus lex nova insufficienter hominem ordinaverit. Sunt enim decem præcepta decalogi ordinantia hominem ad Deum et proximum. Sed Dominus solum circa tria illorum aliquid adimplevit[1], scilicet circa prohibitionem homicidii, et circa prohibitionem adulterii, et circa prohibitionem perjurii. Ergo videtur quod insufficienter hominem ordinaverit, adimpletionem aliorum præceptorum prætermittens.

2. Præterea, Dominus nihil ordinavit in Evangelio de judicialibus præceptis, nisi circa repudium uxoris, et circa pœnam talionis, et circa persecutionem inimicorum. Sed multa sunt alia judicialia præcepta veteris legis, ut supra dictum est. Ergo quantum ad hoc insufficienter vitam hominum ordinavit.

3. Præterea, in veteri lege præter præcepta moralia et judicialia, erant quædam cæremonialia, circa quæ Dominus nihil ordinavit. Ergo videtur insufficienter ordinasse.

4. Præterea, ad interiorem bonam mentis dispositionem pertinet ut nullum bonum opus homo faciat propter quemcumque temporalem finem. Sed multa sunt alia temporalia bona quam favor humanus; multa etiam sunt alia bona opera quam jejunium, eleemosyna et oratio. Ergo inconveniens fuit quod Dominus docuit solum circa hæc tria opera gloriam favoris humani vitari, et nihil aliud terrenorum bonorum.

5. Præterea, naturaliter homini inditum est ut sollicitetur circa ea quæ sunt sibi necessaria ad vivendum, in qua etiam sollicitudine alia animalia cum homine conveniunt; unde dicitur Proverb., VI, 6 : *Vade ad formicam, o piger, et considera vias*[2] *ejus; quæ cum non habeat ducem nec præceptorem, parat in æstate cibum sibi, et congregat in messe quod comedat.* Sed omne præceptum quod datur contra inclinationem naturæ, est iniquum, utpote contra legem naturalem existens. Ergo inconvenienter videtur Dominus prohibuisse sollicitudinem victus et vestitus.

6. Præterea, nullus actus virtutis est prohibendus. Sed judicium est actus justitiæ, secundum illud psalm. XCIII, 15 : *Quoadusque justitia convertatur in judicium.* Ergo inconvenienter videtur Dominus judicium prohibuisse; et ita videtur lex nova insufficienter hominem ordinasse circa interiores actus.

Sed contra est quod Augustinus dicit in lib. I *De sermone Domini in monte*, cap. I, § 1, col. 1231, t. 3 : « Considerandum est quia cum dixit : *Qui audit verba mea*[3] *hæc*, satis significat sermonem istum Domini omnibus præceptis quibus christiana vita formatur, esse perfectum. »

Respondeo dicendum, quod, sicut ex inducta auctoritate Augustini apparet, sermo quem Dominus in monte proposuit totam informationem christianæ vitæ continet, in quo perfecte interiores motus hominis ordinantur. Nam post declaratum beatitudinis finem, commendata apostolica dignitate, per quos erat doctrina evangelica promulganda, ordinat interiores hominis motus primo quidem quantum ad seipsum, et deinde quantum ad proximum. Quantum autem ad seipsum dupliciter, secundum duos interio-

[1] Ita edit. Rom. et Patav. 1698, cum codicibus. Garcia legendum monet : « explicavit, » et infra, « explicationem, » ut ex eo habet edit. Patav. 1712. Nicolaï : « explicavit, » et mox « adimpletionem. »

[2] Al. : *viam.* — [3] Ita melioris notæ mss. et exempla; Al. : « *verba mea*, hoc satis, » etc.

res hominis motus circa agenda, qui sunt voluntas de agendis, et intentio de fine. Unde primo ordinat hominis voluntatem secundum diversa legis præcepta, ut scilicet abstineat aliquis non solum ab exterioribus operibus quæ sunt secundum se mala, sed etiam ab interioribus, et ab occasionibus malorum. Deinde ordinat intentionem hominis, dicens quod in bonis quæ agimus, neque quæramus humanam gloriam, neque mundanas divitias, quod est thesaurizare in terra. Consequenter autem ordinat interiorem hominis motum quoad proximum, ut scilicet eum non temerarie aut injuste judicemus, aut præsumptuose; neque tamen sic simus apud proximum remissi, ut eis sacra committamus, si sint indigni. Ultimo autem docet modum adimplendi evangelicam doctrinam, scilicet implorando divinum auxilium, et conatum apponendo ad ingrediendum per angustam portam perfectæ virtutis, et cautelam adhibendo, ne a seductoribus corrumpamur; et quod observatio mandatorum ejus est necessaria ad virtutem; non autem sufficit sola confessio fidei, vel miraculorum operatio, vel solus auditus.

Ad primum ergo dicendum, quod Dominus circa illa legis præcepta adimpletionem[1] apposuit in quibus Scribæ et Pharisæi non rectum intellectum habebant; et hoc contingebat præcipue circa tria præcepta decalogi : nam circa prohibitionem adulterii et homicidii æstimabant solum exteriorem actum prohiberi, non autem interiorem appetitum; quod magis credebant circa homicidium et adulterium quam circa furtum vel falsum testimonium, quia motus iræ in homicidium tendens, et concupiscentiæ motus tendens in adulterium, videntur aliqualiter nobis a natura inesse, non autem appetitus furandi, vel falsum testimonium dicendi. Circa perjurium vero habebant falsum intellectum, credentes perjurium quidem esse peccatum, juramentum autem per se esse appetendum et frequentandum, quia videtur ad Dei reverentiam pertinere; et ideo Dominus ostendit juramentum non esse appetendum tanquam bonum, sed melius esse absque juramento loqui, nisi necessitas cogat.

Ad secundum dicendum, quod circa judicialia præcepta dupliciter Scribæ et Pharisæi errabant. Primo quidem, quia quædam quæ in lege Moysi erant tradita tanquam permissiones[2] æstimabant esse per se justa; scilicet repudium uxoris, et usuras accipere ab extraneis; et ideo Dominus prohibuit uxoris repudium, Matth., v, et usurarum acceptionem, Luc., vi, 35, dicens : *Mutuum date, nihil inde sperantes*. Alio modo errabant credentes, quædam quæ lex vetus instituerat facienda propter justitiam, esse exequenda ex appetitu vindictæ, vel ex cupiditate temporalium rerum, vel ex odio inimicorum; et hoc in tribus præceptis. Appetitum enim vindictæ credebant esse licitum propter præceptum datum de pœna talionis; quod quidem fuit datum, ut justitia servaretur, non ut homo vindictam quæreret. Et ideo Dominus ad hoc removendum, docet, animum hominis sic debere esse præparatum, ut si necesse sit, etiam paratus sit plura sustinere. Motum autem cupiditatis æstimabant esse licitum propter præcepta judicialia, in quibus mandatur restitutio rei ablatæ fieri etiam cum aliqua additione, ut supra dictum est; et hoc quidem lex mandavit propter justitiam observandam, non ut daret cupiditati locum. Et ideo Dominus docet ut ex cupiditate nostra non repetamus, sed simus parati, si necesse fuerit, etiam ampliora dare. Motum vero odii credebant esse licitum propter præcepta legis data de hostium interfectione; quod quidem lex statuit propter justitiam implendam, ut supra dictum est, non propter odia exsaturanda. Et ideo Dominus docet ut ad inimicos dilectionem habeamus, et parati simus, si necesse fuerit, etiam benefacere. Hæc enim præcepta secundum præparationem animi sunt accipienda, ut Augustinus exponit lib. I *De serm. Domini in monte,* cap. xix, etc., col. 1257, t. 3.

Ad tertium dicendum, quod præcepta moralia omnino in nova lege remanere debebant, quia secundum se pertinent ad rationem virtutis; præcepta autem judicialia non remanebant ex necessitate secundum modum quem lex determinavit, sed relinquebatur arbitrio hominum, utrum sic vel aliter esset determinandum; et ideo convenienter Dominus circa hæc duo genera præceptorum nos ordinavit. Præceptorum autem cæremonialium observatio totaliter per rei impletionem tollebatur; et ideo circa hujusmodi præcepta in illa communi doc-

[1] Al. : « explicationem. » Vide notata in 1 arg. —

[2] Ita mss et editi passim; Al. : « promissiones. »

trina nihil ordinatur. Ostendit tamen alibi quod totus corporalis cultus, qui erat determinatus in lege, erat in spiritualem commutandus ; ut patet Joan., IV, 21 et 23, ubi dixit : *Venit*[1] *hora quando neque in monte hoc, neque in Hierosolymis adorabitis Patrem; sed veri adoratores adorabunt Patrem in spiritu et veritate.*

Ad quartum dicendum, quod omnes res mundanæ ad tria reducuntur, scilicet ad honores, divitias et delicias, secundum illud I Joan., II, 16 : *Omne quod est in mundo, concupiscentia carnis est,* quod pertinet ad delicias carnis, *et concupiscentia oculorum,* quod pertinet ad divitias, *et superbia vitæ,* quod pertinet ad ambitum gloriæ et honoris. Superfluas autem carnis delicias lex non promisit, sed magis prohibuit. Repromisit autem celsitudinem honoris et abundantiam divitiarum; dicitur enim Deuter., XXVIII, 1 : *Si audieris vocem Domini Dei tui, faciet te excelsiorem cunctis gentibus,* quantum ad primum ; et post pauca subdit : *Abundare te faciet omnibus bonis,* quantum ad secundum. Quæ quidem promissa sic prave intelligebant Judæi, ut propter ea esset Deo serviendum sicut propter finem. Et ideo Dominus hoc removit, ostendens primo quod opera virtutum non sunt facienda propter humanam gloriam. Et ponit tria opera, ad quæ omnia alia reducuntur ; nam omnia quæ aliquis facit ad refrenandum seipsum in suis concupiscentiis, reducuntur ad jejunium ; quæcumque vero fiunt propter dilectionem proximi, reducuntur ad eleemosynam ; quæcumque vero propter cultum Dei fiunt, reducuntur ad orationem. Ponit autem hæc tria specialiter, quasi præcipua, et per quæ homines maxime solent gloriam venari. Secundo docuit quod non debemus finem constituere in divitiis, cum dixit, Matth., VI, 19 : *Nolite thesaurizare vobis thesauros in terra.*

Ad quintum dicendum, quod Dominus sollicitudinem necessariam non prohibuit, sed sollicitudinem inordinatam. Est autem quadruplex inordinatio sollicitudinis vitanda circa temporalia. Primo quidem, ut in eis finem non constituamus, neque Deo serviamus propter necessaria victus et vestitus; unde dicitur : *Nolite thesaurizare vobis,* etc. Secundo ut non sic sollicitemur de temporalibus cum desperatione divini auxilii ; unde Dominus dicit, ibid., 32 : *Scit Pater vester quod* * *his omnibus indigetis.* *Quia.
Tertio ne sit sollicitudo præsumptuosa, ut scilicet homo confidat se necessaria vitæ per suam sollicitudinem posse procurare absque divino auxilio ; quod Dominus removet per hoc quod homo non potest aliquid adjicere ad staturam suam. Quarto per hoc quod homo sollicitudinis tempus præoccupat ; quia scilicet de hoc sollicitus est nunc, quod non pertinet ad curam præsentis temporis, sed ad curam futuri ; unde dicit, ibid., 34 : *Nolite solliciti esse in crastinum.*

Ad sextum dicendum, quod Dominus non prohibet judicium justitiæ, sine quo non possent sancta subtrahi ab indignis, sed prohibet judicium inordinatum, ut dictum est.

Conclusio. — Cum, B. Augustino teste, vel unicus sermo quem Dominus in monte proposuit, totam christianæ vitæ informationem contineat, perfecteque interiores hominis motus ordinet, novam legem sufficienter hominem circa actus interiores ordinare dicendum est.

ARTICULUS IV.

Utrum convenienter in lege nova consilia quædam determinata sint proposita.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod inconvenienter in lege nova consilia quædam determinata sint proposita. Consilia enim dantur de rebus expedientibus ad finem, ut supra dictum est, cum de consilio ageretur. Sed non eadem omnibus expediunt. Ergo non sunt aliqua consilia determinata omnibus proponenda.

2. Præterea, consilia dantur de meliori bono. Sed non sunt determinati gradus melioris boni. Ergo non debent aliqua determinata consilia dari.

3. Præterea, consilia pertinent ad perfectionem vitæ. Sed obedientia pertinet ad perfectionem vitæ. Ergo inconvenienter de ea consilium non datur in Evangelio.

4. Præterea, multa ad perfectionem vitæ pertinentia inter præcepta ponuntur, sicut hoc quod dicitur : *Diligite inimicos vestros,* Matth., V, 44, et præcepta etiam quæ dedit Dominus Apostolis, Matth., X. Ergo inconvenienter traduntur consilia in nova lege,

[1] In edit. : *Veniet;* in codd. sicut et in Vulgata : *Venit.*

tum quia non omnia ponuntur, tum etiam quia a præceptis non distinguuntur.

Sed contra, consilia sapientis amici magnam afferunt utilitatem, secundum illud Prov., xxvii, 9 : *Unguento et variis odoribus delectatur cor, et bonis amici consiliis anima dulcoratur.* Sed Christus maxime est sapiens et amicus. Ergo ejus consilia maximam utilitatem continent, et convenientia sunt.

Respondeo dicendum, quod hæc est differentia inter consilium et præceptum, quod præceptum importat necessitatem, consilium autem in optione ponitur ejus cui datur ; et ideo convenienter in lege nova, quæ est lex libertatis, supra præcepta sunt addita consilia ; non autem in veteri lege, quæ erat lex servitutis.

Oportet igitur quod præcepta novæ legis intelligantur esse data de his quæ sunt necessaria ad consequendum finem æternæ beatitudinis, in quem lex nova immediate introducit ; consilia vero oportet esse de illis per quæ melius et expeditius potest homo consequi finem prædictum. Est autem homo constitutus inter res mundi hujus et spiritualia bona, in quibus æterna beatitudo consistit, ita quod quanto plus inhæret uni eorum, tanto plus recedit ab altero, et e converso. Qui ergo totaliter inhæret rebus hujus mundi, ut in eis finem constituat, habens eas quasi rationes et regulas suorum operum, totaliter excidit a spiritualibus bonis : et ideo hujusmodi inordinatio tollitur per præcepta. Sed quod homo totaliter ea quæ sunt mundi, abjiciat, non est necessarium ad perveniendum in finem prædictum ; quia potest homo utens rebus hujus mundi, dummodo in eis finem non constituat, ad beatitudinem æternam pervenire ; sed expeditius perveniet totaliter bona hujus mundi abdicando, et ideo de hoc dantur consilia Evangelii.

Bona autem hujus mundi, quæ pertinent ad usum humanæ vitæ, in tribus consistunt ; scilicet in divitiis exteriorum bonorum, quæ pertinent *ad concupiscentiam oculorum*, et in deliciis carnis, quæ pertinent *ad concupiscentiam carnis*, et in honoribus, quæ pertinent *ad superbiam vitæ*, sicut patet I Joan., ii, 16. Hæc autem tria totaliter derelinquere, secundum quod possibile est, pertinet ad consilia evangelica. In quibus etiam tribus fundatur omnis religio, quæ statum perfectionis profitetur : nam divitiæ abdicantur per paupertatem, deliciæ carnis per perpetuam castitatem, superbia vitæ per obedientiæ servitutem.

Hæc autem simpliciter observata pertinent ad consilia simpliciter proposita ; sed observatio uniuscujusque eorum in aliquo speciali casu pertinet ad consilium secundum quid, scilicet in casu illo ; puta cum homo dat aliquam eleemosynam pauperi quando dare non tenetur, consilium sequitur quantum ad factum illud ; similiter etiam quando aliquo tempore determinato a delectationibus carnis abstinet, ut orationibus vacet, consilium sequitur pro tempore illo ; similiter etiam quando aliquis non sequitur voluntatem suam in aliquo facto, quod licite posset facere, consilium sequitur in illo casu ; puta si bene faciat inimicis suis, quando non tenetur, vel si offensam remittat, cujus juste posset exigere vindictam. Et sic etiam omnia consilia particularia ad illa tria generalia et perfecta reducuntur (*a*).

Ad primum ergo dicendum, quod prædicta consilia, quantum est de se, sunt omnibus expedientia ; sed ex indispositione aliquorum contingit quod alicui expedientia non sunt, quia eorum affectus ad hæc non inclinatur. Et ideo Dominus, consilia evangelica proponens, semper facit mentionem de idoneitate hominum ad observantiam consiliorum. Dans enim consilium perpetuæ paupertatis, Matth., xix, 21, præmittit : *Si vis perfectus esse;* et postea subdit : *Vade, et vende quæ habes.* Similiter dans consilium perpetuæ castitatis, cum dixit, ibid., 12 : *Sunt eunuchi qui castraverunt seipsos* propter regnum cælorum;* statim subdit : *Qui potest capere capiat.* Et similiter Apostolus, I ad Cor., vii, 35, præmisso consilio virginitatis, dicit : *Porro hoc ad utilitatem vestram dico, non ut laqueum vobis injiciam.*

** Seip… cast… veru…*

Ad secundum dicendum, quod meliora bona particulariter in singulis sunt indeterminata, sed illa quæ sunt simpliciter et absolute meliora bona in universali, sunt determinata ; ad quæ etiam omnia illa particularia reducuntur, ut dictum est.

Ad tertium dicendum, quod etiam consilium obedientiæ Dominus intelligitur dedisse in hoc quod dixit : *Et sequatur me;*

(*a*) Juxta Calvinum, nulla sunt consilia in Evangelio, sed omnia ibi sunt præcepta.

quem sequimur non solum imitando opera, sed etiam obediendo mandatis ipsius, secundum illud Joan., x, 27 : *Oves meæ vocem meam audiunt, et sequuntur me.*

Ad quartum dicendum, quod ea quæ de vera dilectione inimicorum et similibus Dominus dicit, Matth., VI, et Luc., VI, si referantur ad præparationem animi, sunt de necessitate salutis, ut scilicet homo sit paratus benefacere inimicis, et alia hujusmodi facere, cum necessitas hoc requirat; et ideo inter præcepta ponuntur. Sed ut aliquis inimicis hoc exhibeat prompte in actu, ubi specialis necessitas non occurrit, pertinet ad consilia particularia, ut dictum est. Illa autem quæ ponuntur Matth., x, et Luc., IX et x, fuerunt quædam præcepta disciplinæ pro tempore illo, vel concessiones quædam, ut supra dictum est, et ideo non inducuntur tanquam consilia.

CONCLUSIO. — Cum lex nova, lex libertatis sit, et consilium in libera opinione ejus cui datur, relictum sit, convenienter in nova lege consilia, quibus melius et expeditius homines beatitudinem consequerentur proposita sunt.

QUÆSTIO CIX.

DE EXTERIORI PRINCIPIO HUMANORUM ACTUUM, SCILICET DE GRATIA DEI (a).

(Et decem quæruntur.)

Consequenter considerandum est de exteriori principio humanorum actuum, scilicet de Deo, prout ab ipso per gratiam adjuvamur ad recte agendum : et primo considerandum est de gratia Dei; secundo de causis ejus ; tertio de ejus effectibus.

Prima autem consideratio erit tripartita; nam primo considerabitur de necessitate gratiæ; secundo de ipsa gratia quantum ad ejus essentiam; tertio de ejus divisione.

Circa primum quæruntur decem : 1° utrum absque gratia possit homo aliquod verum cognoscere; 2° utrum absque gratia Dei possit homo aliquod bonum facere, vel velle; 3° utrum homo absque gratia possit Deum diligere super omnia; 4° utrum absque gratia possit per sua naturalia præcepta legis observare; 5° utrum absque gratia possit mereri vitam æternam; 6° utrum homo possit se ad gratiam præparare sine gratia ; 7° utrum absque gratia possit resurgere a peccato; 8° utrum absque gratia possit homo vitare peccatum; 9° utrum homo gratiam consecutus possit absque alio divino auxilio bonum facere, et vitare peccatum; 10° utrum possit perseverare in bono per seipsum.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum homo sine gratia aliquod verum cognoscere possit.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod homo sine gratia nullum verum cognoscere possit. Quia super illud I Cor., XII, 3 : *Nemo potest dicere : Dominus Jesus, nisi in Spiritu sancto,* dicit Glossa Ambrosii : « Omne verum a quocumque dicatur, a Spiritu sancto est. » Sed Spiritus sanctus habitat in nobis per gratiam. Ergo veritatem cognoscere non possumus sine gratia.

2. Præterea, Augustinus dicit in I *Soliloq.*, cap. VI, col. 875, t. 1, quod « disciplinarum certissima talia sunt, qualia illa quæ sole illustrantur, ut videri possint; Deus autem est ipse qui illustrat; ratio autem ita est in mentibus, ut in oculis est aspectus; mentis autem oculi sunt sensus animæ. » Sed sensus corporis, quantumcumque sit purus, non potest aliquod visibile videre sine solis illustratione. Ergo humana mens, quantumcumque sit perfecta, non potest ratiocinando veritatem cognoscere absque illustratione divina, quæ ad auxilium gratiæ pertinet.

3. Præterea, humana mens non potest veritatem intelligere nisi cogitando, ut patet

(a) Loquendo citra gratiam increatam quæ Deus est, gratia tripliciter accipitur :

1. Communissime, pro quolibet dono, etiam naturali nobis collato divinitus ;

2. Minus stricte pro quolibet dono superaddito naturæ, ut prophetia, genera linguarum, discretio spirituum, etc.;

3. Proprie pro forma a Deo nobis data gratis sine meritis, gratum faciente habentem, et opus ejus bonum reddente dignum vita æterna.

Errarunt circa gratiam ante D. Thomæ tempora : Simon Magus, Valentinus, Marcio, Origenes, Didymus, Evagrius, Ponticus, Jovinianus, Theodorus Mopsuestenus, Rufinus sacerdos aquileiensis, ut probabilius, vel syrus aut palestinus, Pelagiani, Semi pelagiani; post D. Thomæ tempora : Lutherus, Calvinus, Michael Baïus, Jansenius, Quesnellius, et alii nihil, vel minus, vel nimis gratiæ tribuentes. Defensores præcipuos ante D. Thomam vera doctrina gratiæ S. Augustinum, S. Hieronymum, S. Prosperum, S. Fulgentium et S. Hilarium habuit.

per Augustinum, in XIV *De Trin.*, cap. VII, col. 1042, t. 8. Sed Apostolus dicit, II ad Cor., III, 5. *Non quod sufficientes simus aliquid cogitare a nobis quasi ex nobis.* Ergo homo non potest cognoscere veritatem per seipsum sine auxilio gratiæ.

Sed contra est quod Augustinus dicit in I *Retract.*, cap. IV, col. 589, t. 1 : « Non approbo quod in oratione dixi : Deus, qui nonnisi mundos verum scire voluisti ; responderi enim potest, multos etiam non mundos multa scire vera. » Sed per gratiam homo mundus efficitur, secundum illud psalm. L, 12 : *Cor mundum crea in me, Deus, et spiritum rectum innova in visceribus meis.* Ergo sine gratia potest homo per seipsum veritatem cognoscere.

Respondeo dicendum, quod cognoscere veritatem est usus quidam vel actus intellectualis luminis ; quia secundum Apostolum, ad Ephes., V, 13 : *Omne quod manifestatur, lumen est.* Usus autem quilibet quemdam motum importat, large accipiendo motum, secundum quod intelligere et velle motus quidam esse dicuntur, ut patet per Philosophum in III *De anima,* text. 28.

Videmus autem in corporalibus quod ad motum non solum requiritur ipsa forma, quæ est principium motus vel actionis, sed etiam requiritur motio primi moventis. Primum autem movens in ordine corporalium est corpus cæleste. Unde quantumcumque ignis habeat calorem perfectum, non alteraret nisi per motionem corporis cælestis. Manifestum est autem, quod sicut motus omnes corporales reducuntur in motum cælestis corporis sicut in primum movens corporale, ita omnes motus tam corporales quam spirituales reducuntur in primum movens simpliciter, quod est Deus. Et ideo quantumcumque natura aliqua corporalis vel spiritualis ponatur perfecta, non potest in suum actum procedere, nisi moveatur a Deo ; quæ quidem motio est secundum suæ providentiæ rationem, non secundum necessitatem naturæ, sicut motio corporis cælestis. Non solum autem a Deo est omnis motio sicut a primo movente, sed etiam ab ipso est omnis formalis perfectio sicut a primo actu. Sic igitur actio intellectus et cujuscumque entis creati dependet a Deo quantum ad duo : uno modo inquantum ab ipso habet perfectionem, sive formam, per quam agit ; alio modo inquantum ab ipso movetur ad agendum. Unaquæque autem forma indita rebus creatis a Deo habet efficaciam respectu alicujus actus determinati, in quem potest secundum suam proprietatem ; ultra autem non potest nisi per aliquam formam superadditam ; sicut aqua non potest calefacere, nisi calefacta ab igne. Sic igitur intellectus humanus habet aliquam formam, scilicet ipsum intelligibile lumen, quod est de se sufficiens ad quædam intelligibilia cognoscenda, ad ea scilicet in quorum notitiam per sensibilia possumus devenire. Altiora vero intelligibilia intellectus humanus cognoscere non potest, nisi fortiori lumine perficiatur, sicut lumine fidei vel prophetiæ, quod dicitur lumen gratiæ, inquantum est naturæ superadditum.

Sic igitur dicendum est quod ad cognitionem cujuscumque veri homo indiget auxilio divino, ut intellectus a Deo moveatur ad suum actum. Non autem indiget ad cognoscendam veritatem in omnibus nova illustratione superaddita naturali illustrationi : sed in quibusdam quæ excedunt naturalem cognitionem ; et tamen quandoque Deus miraculose per suam gratiam aliquos instruit de his quæ per naturalem rationem cognosci possunt, sicut et quandoque miraculose facit quædam quæ natura facere potest (*a*).

(*a*) Quid in hoc articulo S. Thomas dicit ? En ipsius doctrina, ni fallor :

Deus est omnium prima causa : unde nullus actus, nulla forma, nulla perfectio formalis existere potest quin sit a Deo. Forma igitur intellectiva hominis a Deo est. Cum autem in nobis ista forma sit principium cognitionis veri ex hac parte non possumus absque Deo cognoscere verum ; sed in hoc casu Deus, ut auctor naturæ, agit. Præterea, omnis motus secundus a primo movente dependet, ita ut si vel per unicum instans primi moventis cessaret activitas, consequenter omnis motus secundus cessaret, etiam si procederet iste motus secundus, ut in corporalibus accidit, a quodam primo movente secundario ; istud enim primum movens secundarium motum non imprimeret, si primi absolute moventis, Dei scilicet, cessaret activitas. — Porro Deus unamquamque formam continue movet secundum suæ providentiæ rationem, quæ ratio exigit ut unamquamque formam moveat secundum suam proprietatem, quia unaquæque forma habet naturaliter a Deo efficaciam ultra quam non potest nisi per aliquam formam superadditam. — Ergo homo non potest cognoscere verum sine Deo : 1. quia a Deo habet, et sine Deo non habet formam intellectivam ; 2. quia sine Deo hæc forma remanet in homine immota. — Ast (hoc iterum mihi inculcare liceat), impressio motus formæ intellectivæ est a Deo naturalis, sicut et creatio, dum forma intellectiva non movetur ultra suam proprie-

Ad primum ergo dicendum, quod *omne verum, a quocumque dicatur, est a Spiritu sancto*, sicut ab infundente naturale lumen, et movente ad intelligendum et loquendum veritatem, non autem sicut ab inhabitante per gratiam gratum facientem, vel sicut largiente aliquod habituale donum naturæ superadditum. Sed hoc solum est in quibusdam veris cognoscendis et loquendis, et maxime in illis quæ pertinent ad fidem, de quibus Apostolus loquebatur.

Ad secundum dicendum, quod sol corporalis illustrat exterius; sed sol intelligibilis, qui est Deus, illustrat interius; unde ipsum lumen naturale animæ inditum est illustratio Dei, qua illustramur ab ipso ad cognoscendum ea quæ pertinent ad naturalem cognitionem; et ad hoc non requiritur alia illustratio, sed solum ad illa quæ naturalem cognitionem excedunt.

Ad tertium dicendum, quod semper indigemus divino auxilio ad cogitandum quodcumque, inquantum ipsum movet intellectum ad agendum; actu enim intelligere aliquid, est cogitare, ut patet per Augustinum, XIV *De Trin.*, loc. cit. in arg.

Conclusio. — Cum homo naturaliter sit rationalis et intellectualis naturæ, eum quoque naturales veritates absque supernaturali dono gratiæ cognoscere posse constat.

ARTICULUS II.

Utrum homo possit velle et facere bonum absque gratia.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod homo possit velle et facere bonum absque gratia. Illud enim est in hominis potestate, cujus ipse est dominus. Sed homo est dominus suorum actuum, et maxime ejus quod est velle, ut supra dictum est. Ergo homo potest velle et facere bonum per seipsum absque auxilio gratiæ.

2. Præterea, unumquodque potest magis in id quod est sibi secundum naturam, quam in id quod est sibi præter naturam. Sed peccatum est contra naturam, ut Damascenus dicit in II lib. *Orthod. fid.*; c. xxx, col. 975, t. 1, opus autem virtutis est homini secundum naturam, ut supra dictum est. Cum igitur homo per seipsum possit peccare, videtur quod multo magis per seipsum possit bonum velle et facere.

3. Præterea, « bonum intellectus est verum, » ut Philosophus dicit in VI *Ethic.*, cap. ii. Sed intellectus potest cognoscere verum per seipsum, sicut et quælibet alia res potest suam naturalem operationem per se facere. Ergo multo magis homo potest per seipsum facere et velle bonum.

Sed contra est quod Apostolus dicit, Rom., ix, 16 : *Non est volentis*, scilicet velle, *neque currentis*, scilicet currere, *sed miserentis est Dei*. Et Augustinus dicit in lib. *De correptione et gratia*, cap. ii, col. 917, t. 10, quod « sine gratia nullum prorsus sive cogitando sive volendo et amando, sive agendo, faciunt homines bonum. »

Respondeo dicendum, quod natura hominis potest dupliciter considerari : uno modo in sui integritate, sicut fuit in primo parente ante peccatum; alio modo secundum quod est corrupta in nobis post peccatum primi parentis.

Secundum autem utrumque statum natura humana indiget auxilio divino ad faciendum vel volendum quodcumque bonum,

tatem, et non indiget homo illustratione superaddita naturæ, nisi in quibusdam quæ naturalem cognitionem excedunt. Ita D. Thomas in hoc articulo. Nescio ideo, quo impellente spiritu, alio modo Billuart rem proponit : homo lapsus, inquit, sine gratia speciali naturæ superaddita, sed cum solo concursu generali prævio, qui tamen aliquo sensu « debet dici specialis et gratuitus » (non tamen supernaturalis), potest cognoscere quasdam veritates naturales. — Vasquez gratiam requirit ad hanc potius quam illam veritatem cognoscendam, quia intellectus indifferens indiget determinari. Responde Vasquesio intellectum nostrum non esse indifferentem dum ei veritas proponitur. Oratio autem ante studium fit ad referendum Deo studium, et ad obtinendam remotionem impedimentorum, præventionum, distractionum, etc. — Homo lapsus potest absque gratia singulas veritates sive speculativas, sive practicas cognoscere : est communis.

Potest etiam sine gratia has omnes collective cognoscere potentia physica, eo sensu quod intellectus ejus sit huic cognitioni physice proportionatus, nisi temporis defectus, vel sollicitudines hujus vitæ impedimenta suscitarent. Propter hæc impedimenta homo lapsus potentia morali non potest sine gratia omnes veritates naturales cognoscere. Nonnulli tamen possibilitatem absque gratia omnis scientiæ naturalium nec excedentium intellectus humani captum admiserunt. Sunt enim veritates quædam, etiam naturales, quæ pro hoc statu captum nostrum superant, ut substantia angeli, cogitationes cordium, futura contingentia, etc. — Billuart vero negat quod homo lapsus absque gratia possit omnes veritates naturales etiam divisive sumptas cognoscere

sicut primo movente, ut dictum est. Sed in statu naturæ integræ, quantum ad sufficientiam operativæ virtutis, poterat homo per sua naturalia velle et operari bonum suæ naturæ proportionatum, quale est bonum virtutis acquisitæ; non autem bonum superexcedens, quale est bonum virtutis infusæ. Sed in statu naturæ corruptæ etiam deficit homo ab hoc quod secundum suam naturam potest, ut non possit totum hujusmodi bonum implere per sua naturalia. Quia tamen natura humana per peccatum non est totaliter corrupta, ut scilicet toto bono naturæ privetur ; potest quidem etiam in statu naturæ corruptæ per virtutem suæ naturæ aliquod bonum particulare agere, sicut ædificare domos, plantare vineas, et alia hujusmodi ; non tamen totum bonum sibi connaturale, ita quod in nullo deficiat; sicut homo infirmus potest per seipsum aliquem motum habere, non tamen perfecte potest moveri motu hominis sani, nisi sanetur auxilio medicinæ.

Sic igitur virtute gratuita superaddita virtuti naturæ indiget homo in statu naturæ integræ quantum ad unum, scilicet ad operandum et volendum bonum supernaturale, sed in statu naturæ corruptæ quantum ad duo scilicet ut sanetur, et ulterius ut bonum supernaturalis virtutis operetur, quod est meritorium. Ulterius autem in utroque statu indiget homo auxilio divino, ut ab ipso moveatur ab bene agendum (*a*).

Ad primum ergo dicendum, quod homo est dominus suorum actuum, et volendi, et non volendi, propter deliberationem rationis, quæ potest flecti ad unam partem vel ad aliam. Sed quod deliberet vel non deliberet, etsi hujusmodi etiam[1] sit dominus, oportet, quod hoc sit per deliberationem præcedentem; et cum hoc non procedat in infinitum, oportet quod finaliter deveniatur ad hoc quod liberum arbitrium hominis moveatur ab aliquo exteriori principio, quod est supra mentem humanam, scilicet a Deo, ut etiam Philosophus probat in cap. « De bona fortuna, » lib. VII *Moral. Eudem.*, cap. XVIII; unde mens hominis etiam sani non ita habet dominium sui actus quin indigeat moveri a Deo; et multo magis liberum arbitrium hominis infirmi post peccatum, per quod impeditur a bono per corruptionem naturæ.

Ad secundum dicendum, quod peccare nihil aliud est quam deficere a bono quod convenit alicui secundum suam naturam. Unaquæque autem res creata sicut esse non habet nisi ab alio, et in se considerata nihil est, ita indiget conservari in bono suæ naturæ convenienti ab aliquo[2]; potest enim per seipsam deficere a bono, sicut et per seipsam potest deficere in non esse, nisi divinitus conservaretur.

Ad tertium dicendum, quod etiam verum non potest homo cognoscere sine auxilio divino, sicut supra dictum est, et tamen magis est natura humana corrupta per peccatum quantum ad appetitum boni, quam quantum ad cognitionem veri.

Conclusio. — Indiguit homo in statu naturæ integræ gratuito quodam auxilio, ut bonum non naturale, sed supernaturale vellet et operaretur; et in statu naturæ lapsæ, quanquam particulare aliquod bonum velle et operari posset, necessaria tamen ei divina gratia fuit, ut ejus natura sanaretur, et bonum meritorium operaretur, et vellet.

[1] Ita edit. Rom. et ambæ Patav. Textus Conradi et Cajetani : « etsi hujus etiam. » Nicolai cum codd. Alcan. et Camer. : « si hujus etiam. »

[2] Al. : « alio. »

(*a*) Homo in præsenti statu aliquod bonum morale absque gratia, etiam absque gratia fidei, facere potest; unde nec omnia peccatorum, nec omnia infidelium opera sunt peccata.

Lutherus docuit hominem lapsum in omni opere mortaliter peccare, et tanto gravius, quanto magis conatur se ad justitiam disponere, quia, ut ait, homo tenetur in omni opere Deum super omnia diligere, quod impossibile est in hac vita. Lutherum concilium tridentinum damnavit, sess. VI, can. 7. — Jam antea Joannes Huss docuerat omnia impiorum opera esse peccata, quia gratia sanctificans ad quodcumque opus bonum requiritur. In hunc errorem Baius et Quesnellius declinaverunt. Jansenius et Baïus necessitatem fidei ad omne opus bonum asseruerunt.

Quid tamen de necessitate specialis cujusdam gratiæ actualis ad omne opus bonum morale ? Etiam Capreolus et Contenson affirmant; Cajetanus, Conrardus, Medina, Godoy, Gonet, et cum eis Molinistæ, sensu nihilominus diverso, negant. Thomistæ etenim nullum alium Dei concursum exigunt, in hoc casu quam generalem, sed ut determinatum et efficientem, non ut indifferentem, sicut Molinistæ. Billuart autem contendit quod concursus generalis, si sit determinans et efficiens, potest aliquo sensu vocari specialis.

Sed hæ sunt intricatissimæ quæstiones D. Thomæ textum misere obnubilantes.

Guillermus vult quod liberum arbitrium se solo non possit, sine gratia saltem gratis data, exire in opus morale in finem debitum relatum.

ARTICULUS III.

Utrum homo possit diligere Deum super omnia ex solis naturalibus sine gratia.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod homo non possit diligere Deum super omnia ex solis naturalibus sine gratia. Diligere enim Deum super omnia est proprius et principalis charitatis actus. Sed charitatem homo non potest habere per se ipsum, quia *charitas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum sanctum qui datus est nobis*, ut dicitur Rom., v, 5. Ergo homo ex solis naturalibus non potest Deum diligere super omnia.

2. Præterea, nulla natura potest supra seipsam. Sed diligere aliquid plus quam se, est tendere in aliquid supra seipsum. Ergo nulla natura creata potest Deum diligere supra seipsam sine auxilio gratiæ.

3. Præterea, Deo, cum sit summum bonum, debetur summus amor, qui est ut super omnia diligatur. Sed ad summum amorem Deo impendendum, qui ei a nobis debetur, homo non sufficit sine gratia; alioquin frustra adderetur gratia. Ergo homo non potest sine gratia ex solis naturalibus diligere Deum super omnia.

Sed contra, primus homo in solis naturalibus constitutus fuit, ut a quibusdam ponitur (*a*); in quo statu manifestum est quod aliqualiter Deum dilexit. Sed non dilexit Deum æqualiter sibi, vel minus se, quia secundum hoc peccasset. Ergo dilexit Deum supra se. Ergo homo ex solis naturalibus Deum potest diligere plus quam se et super omnia.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est in I, in quo etiam circa naturalem dilectionem angelorum diversæ opiniones sunt positæ, homo in statu naturæ integræ poterat operari virtute suæ naturæ bonum quod est sibi connaturale, absque superadditione gratuiti boni, licet non absque auxilio Dei moventis. Diligere autem Deum super omnia, est quiddam connaturale homini et etiam cuilibet creaturæ non solum rationali, sed irrationali, et etiam inanimatæ, secundum modum amoris qui unicuique creaturæ competere potest. Cujus ratio est, quia unicuique naturale est quod appetat et amet aliquid, secundum quod aptum natum est esse; sic enim agit unumquodque, prout aptum natum est esse[1], ut dicitur in II *Phys.*, text. 78. Manifestum est autem quod bonum partis est propter bonum totius; unde naturali appetitu vel amore unaquæque res particularis amat bonum suum proprium propter bonum commune totius universi, quod est Deus. Unde et Dionysius dicit in lib. *De divin. nom.*, c. IV, col. 711, t. 1, quod « Deus convertit omnia ad amorem suiipsius. » Unde homo in statu naturæ integræ dilectionem suiipsius referebat ad amorem Dei sicut ad finem, et similiter dilectionem omnium aliarum rerum; et ita Deum diligebat plus quam seipsum et super omnia. Sed in statu naturæ corruptæ homo ad hoc deficit secundum appetitum voluntatis rationalis, quæ propter corruptionem naturæ sequitur bonum privatum, nisi sanetur per gratiam Dei.

Et ideo dicendum est, quod homo in statu naturæ integræ non indigebat dono gratiæ superadditæ naturalibus bonis ad diligendum Deum naturaliter super omnia, licet indigeret auxilio Dei ad hoc eum moventis; sed in statu naturæ corruptæ indiget homo etiam ad hoc auxilio gratiæ naturam sanantis (*b*).

Ad primum ergo dicendum, quod chari-

[1] Ita edit. Rom. et Patav. an. 1698, mutato tantum « enim » in « igitur. » Nicolaï et edit. Patav. an. 1712 : « Sic enim agitur unumquodque, » etc. Cod. Tarrac. : « Sic igitur agitur unumquodque prout aptum natum est agi. » Conradus : « Sic enim agitur unumquodque prout aptum natum est. » Antiqua translatio Aristotelis : « Sic igitur unumquodque prout natum est, » etc. In cod. Alcan., deleto quod prius scriptum erat, habetur : « Appetat, vel amet aliquid secundum quod aptum est esse, ut dicitur in II *Phys.*, » aliis omissis.

(*a*) Quibus post S. Thomæ tempora forsan annumerandus est Scotorellus, dicens quod Adam non fuit in primo instante creatus in gratia gratum faciente, sed in sola justitia originali. Justitia tamen originalis non est de puris naturalibus, sed potius de gratia gratis data. Unde argumentum « Sed contra » hujus articuli minorem vim haberet impositione Scotorelli. Quidquid sit, nec cum Scotorello, nec cum aliis a se inductis D. Thomas consentit, siquidem ex professo docet Adamum in gratia fuisse creatum. Secundum D. Thomæ doctrinam in præsenti articulo contentam, Adam, si creatus fuisset in statu per Scotorellum admisso, non indiguisset nisi auxilio Dei moventis.

(*b*) Amorem Dei ut auctoris naturæ ab amore Dei ut auctoris gratiæ distinguo, et etiam amorem amicitiæ ab amore concupiscentiæ, et amorem innatum ab amore elicito, et elicitum necessarium et indeliberatum ab amore elicito deliberato, et amorem elicitum deliberatum imperfectum et inefficacem, qui sola complacentia est in Dei boni-

tas diligit Deum super omnia eminentius quam natura. Natura enim diligit Deum super omnia, prout est principium et finis naturalis boni; charitas autem, secundum quod est objectum beatitudinis, et secundum quod homo habet quamdam societatem spiritualem cum Deo. Addit etiam charitas super naturalem dilectionem Dei promptitudinem quamdam et delectationem, sicut habitus quilibet virtutis addit super actum bonum qui fit ex sola naturali ratione hominis virtutis habitum non habentis.

Ad secundum dicendum, quod cum dicitur quod nulla natura potest supra seipsam, non est intelligendum quod non possit ferri in aliquod objectum quod est supra se; manifestum est enim quod intellectus noster naturali cognitione potest aliqua cognoscere quæ sunt supra seipsum, ut patet in naturali cognitione Dei. Sed illud intelligendum est, quod natura non potest ferri in actum excedentem proportionem suæ virtutis. Talis autem actus non est diligere Deum super omnia; hoc enim est naturale cuilibet naturæ creatæ, ut dictum est.

Ad tertium dicendum, quod amor dicitur summus non solum quantum ad gradum dilectionis, sed etiam quantum ad rationem diligendi, et dilectionis modum; et secundum hoc summus gradus dilectionis est quo charitas diligit Deum ut beatificantem, sicut dictum est.

Conclusio. — Homo in statu naturæ integræ non indiguit divinæ gratiæ gratuito auxilio viribus naturalibus superaddito ad Deum super omnia naturaliter diligendum, quanquam Dei ad hoc moventis auxilio ei opus esset; at in statu naturæ corruptæ indiget ad hoc gratia ipsa naturam interius sanante.

ARTICULUS IV.

Utrum homo sine gratia per sua naturalia legis præcepta implere possit.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod homo sine gratia per sua naturalia possit præcepta legis implere. Dicit enim Apostolus ad Rom., II, 14, quod *gentes quæ legem non habent, naturaliter ea quæ legis sunt faciunt*. Sed illud quod naturaliter homo facit, per seipsum potest facere absque gratia. Ergo homo potest legis præcepta facere absque gratia.

2. Præterea, Hieronymus[1] dicit in *Expositione catholicæ fidei*, illos esse maledicendos qui « Deum præcepisse homini aliquid impossibile dicunt. » Sed impossibile est homini quod per seipsum implere non potest. Ergo homo potest implere omnia præcepta legis per seipsum.

3. Præterea, inter omnia præcepta legis maximum est illud : *Diliges Dominum Deum tuum ex tote corde tuo*, ut patet Matth., XXII, 37. Sed hoc mandatum potest homo implere ex solis naturalibus, diligendo Deum super omnia, ut supra dictum est. Ergo omnia mandata legis potest homo implere sine gratia.

Sed contra est quod Augustinus dicit in lib. *De hæresib.*, hæresi LXXXVIII, col. 47, t. 8, « hoc pertinere ad hæresim Pelagianorum, ut credant, sine gratia hominem posse facere omnia divina mandata. »

Respondeo dicendum, quod implere mandata legis contingit dupliciter : uno modo quantum ad substantiam operum, prout scilicet homo operatur justa, et fortia, et alia virtutis opera; et hoc modo homo in statu naturæ integræ potuit omnia mandata legis implere; alioquin homo non potuisset in statu illo non peccare; cum nihil aliud sit peccare quam transgredi divina mandata; sed in statu naturæ corruptæ non potest homo implere omnia mandata divina sine gratia sanante.

Alio modo possunt impleri mandata legis non solum quantum ad substantiam operis, sed etiam quantum ad modum agendi, ut scilicet ex charitate fiant; et sic neque in statu naturæ integræ, neque in statu naturæ corruptæ potest homo implere absque gratia legis mandata. Unde Augustinus in

tate, non inferens media ad Deo placendum, nec impedimenta peccati removens, ab amore elicito deliberato et efficaci, et iterum hunc amorem efficacem affective ab eodem efficacem effective. Baïus et Jansenius non secreverunt amorem Dei naturalem ab amore Dei supernaturali. — Homo lapsus ad diligendum Deum naturaliter super omnia indiget auxilio gratiæ naturam sanantis : ita D. Thomas. — Non indiget ad diligendum Deum amore efficaci « affective, » non meritorio gratiæ vel gloriæ : ita Scotus, Gabriel, Molina, et alii quibus annumerat D. Thomam P. Henno, non recte, ut arbitror, textum ejus de amore « affectivo » exponens. Contrarium enim tenet opinio textui D. Thomæ conformior et communior, quamvis dicat P. Henno opinionem Scoti esse satis communem.

[1] Hæc *Fidei expositio* D. Hieronymo falso adscribitur; est enim Pelagii hæretici *confessio fidei* ad Damasum papam missa.

lib. *De correptione et gratia*, c. II, col. 917, t. 10, cum dixisset quod sine gratia nullum prorsus bonum homines faciunt, subdit : « Non solum ut, monstrante ipsa quid faciendum sit, sciant, verum etiam ut, præstante ipsa, faciant cum dilectione quod sciunt. »

Indigent insuper in utroque statu auxilio Dei moventis ad mandata implenda, ut dictum est (*a*).

Ad primum ergo dicendum, quod sicut Augustinus dicit, in lib. *De spiritu et littera*, cap. XXVII, col. 229, t. 10, « non moveat quod naturaliter eos dixit quæ legis sunt, facere; hoc enim agit spiritus gratiæ, ut imaginem Dei, in qua naturaliter facti sumus, instauret in nobis. »

Ad secundum dicendum, quod illud quod possumus cum auxilio divino, non est nobis omnino impossibile, secundum illud Philosophi, in III *Ethic.*, cap. III, circa med. : « Quæ per amicos possumus, aliqualiter per nos possumus. » Unde Hieronymus[1] ibidem confitetur, « sic nostrum liberum esse arbitrium, ut dicamus nos semper indigere Dei auxilio. »

Ad tertium dicendum, quod præceptum de dilectione Dei non potest homo implere ex puris naturalibus, secundum quod ex charitate impletur, ut ex supra dictis patet.

Conclusio. — Potuit homo in statu naturæ integræ omnia mandata legis servare, quantum ad ipsam operum substantiam, non autem in statu naturæ corruptæ : sed quantum ad modum agendi, ut scilicet ea ex charitate operari posset, indiguit homo in utroque statu divina gratia.

ARTICULUS V.

Utrum homo possit mereri vitam æternam sine gratia.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod homo possit mereri vitam æternam sine gratia. Dicit enim Dominus, Matth., XIX, 17 : *Si vis ad vitam ingredi, serva mandata ;* ex quo videtur quod ingredi in vitam æternam sit constitutum in hominis voluntate. Sed id quod in nostra voluntate constitutum est, per nos ipsos possumus. Ergo videtur quod homo per seipsum possit vitam æternam mereri.

2. Præterea, vita æterna est merces vel præmium quod hominibus redditur a Deo, secundum illud Matth., v, 12 : *Merces vestra est in cælis*. Sed merces vel præmium redditur a Deo homini secundum opera ejus, secundum illud psalm. LXI, 12 : *Tu reddes unicuique secundum opera ejus* *. Cum igitur homo sit dominus suorum operum, videtur quod in ejus potestate constitutum sit ad vitam æternam pervenire. * *Juxta opera sua.*

3. Præterea, vita æterna est ultimus finis vitæ humanæ. Sed quælibet res naturalis per sua naturalia potest consequi finem suum. Ergo multo magis homo, qui est altioris naturæ, per sua naturalia potest pervenire ad vitam æternam absque aliqua gratia.

Sed contra est quod Apostolus dicit ad Rom., VI, 23 : *Gratia Dei vita æterna*, quod ideo dicitur, sicut Glossa ibidem dicit : « Ut intelligeremus, Deum ad vitam æternam pro sua miseratione nos perducere. »

Respondeo dicendum, quod actus perdu-

[1] Ut supra.

(*a*) « Hanc impletionem mandatorum quoad substantiam ab impletione eorumdem quoad modum, ut scilicet ex charitate fiant, D. Thomas distinguit; Baïus de hac distinctione dixit : « Celebris illa doctorum distinctio, divinæ legis mandata bifariam impleri, altero modo quantum ad præceptorum substantiam tantum, altero quantum ad certum quemdam modum, videlicet secundum quem valeant operantem perducere ad regnum æternum, hoc est, ad modum meritorium, commentitia est et explodenda. » Hæc Baïi sexagesima prima est Baïanarum a S. Pio papa V damnatarum.

« Potens est homo lapsus potentia physica totam legem naturæ observare, etiam longo tempore, sine gratiæ adjutorio, sic ut ipsam non violet, in re saltem gravi. » Ita P. Henno, sed addit : « Hoc non potest, longo tempore, potentia morali, nisi roboretur a gratia. » D. Thomas et Thomistæ simpliciter dicunt : Non potest absque gratia naturam sanante; nec discernunt inter longum et breve tempus. Scotorellus dicit : Liberum arbitrium, nisi per peccatum esset omnino corruptum, quantum ad essentiam operis tantummodo, mandata Dei cum gratia gratis data implere potest. — De sua propositione P. Henno affirmat illam esse adeo communem et certam, ut crediderint plurimi illam esse fidei dogma contra Pelagium a Patribus concilii milevitani et arausicani definitum; sed, inquit idem Henno, mens conciliorum illorum fuit definire legem non posse meritorie servari sine gratia, et hoc contra Pelagium. — Errare videtur eruditissimus Pater; nam Pelagiani non negabant necessitatem gratiæ ad impletionem præceptorum supernaturalium aut naturalium, quoad modum supernaturalem.

centes ad finem oportet esse fini proportionatos. Nullus autem actus excedit proportionem principii activi; et ideo videmus in rebus naturalibus, quod nulla res potest perficere effectum per suam operationem, qui excedat virtutem activam; sed solum potest producere per operationem suam effectum suæ virtuti proportionatum. Vita autem æterna est finis excedens proportionem naturæ humanæ, ut ex supra dictis patet, et ideo homo per sua naturalia non potest producere opera meritoria proportionata vitæ æternæ; sed ad hoc exigitur altior virtus, quæ est virtus gratiæ. Et ideo sine gratia homo non potest mereri vitam æternam; potest tamen facere opera perducentia ad bonum aliquod homini connaturale, sicut laborare in agro, bibere, manducare, et habere amicum, et alia hujusmodi, ut Augustinus dicit in III *Resp. contra Pelagian.*, lib. III *Hypogn.* [1], c. IV, col. 1623, t. 10 (*a*).

Ad primum ergo dicendum, quod homo sua voluntate facit opera meritoria vitæ æternæ; sed, sicut Augustinus in eodem libro, cap. V, dicit, ad hoc exigitur quod voluntas hominis præparetur a Deo per gratiam.

Ad secundum dicendum, quod, sicut Glossa super illud Rom., VI : *Gratia Dei, vita æterna,* dicit : « Certum est vitam æternam bonis operibus reddi; sed ipsa opera quibus redditur, ad Dei gratiam pertinent; » cum etiam supra dictum sit, quod ad implendum mandata legis secundum debitum modum, per quem eorum impletio est meritoria, requiritur gratia.

Ad tertium dicendum, quod objectio illa procedit de fine homini connaturali. Natura autem humana ex hoc ipso quod nobilior est, potest ad altiorem finem perduci, saltem auxilio gratiæ, ad quem inferiores naturæ nullo modo pertingere possunt; sicut homo est melius dispositus ad sanitatem qui aliquibus auxiliis medicinæ potest sanitatem consequi, quam ille qui nullo modo, ut Philosophus introducit in II *De cælo*, text. 64 et 65.

CONCLUSIO. — Cum vita æterna sit finis ultimus hominis, naturalem ejus virtutem excedens, non potest per sua naturalia ipsam sine divinæ gratiæ auxilio consequi vel mereri.

ARTICULUS VI.

Utrum homo possit seipsum ad gratiam præparare per seipsum absque exteriori auxilio gratiæ.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod homo possit seipsum ad gratiam præparare per seipsum absque exteriori auxilio gratiæ. Nihil enim imponitur homini quod sit ei impossibile, ut supra dictum est. Sed Zach., I, 3, dicitur : *Convertimini ad me, et convertar ad vos.* Nihil autem est aliud se ad gratiam præparare quam ad Deum converti. Ergo videtur quod homo per seipsum possit se ad gratiam præparare absque auxilio gratiæ.

2. Præterea, homo se ad gratiam præparat, faciendo quod in se est; quia si homo facit quod in se est, Deus ei non denegat gratiam; dicitur enim Luc., XI, 13, quod Deus dat *spiritum bonum petentibus se.* Sed illud in nobis esse dicitur quod est in nostra potestate. Ergo videtur quod in nostra potestate sit constitutum, ut nos ad gratiam præparemus.

3. Præterea, si homo indiget gratia ad hoc quod præparet se ad gratiam, pari ratione indigebit gratia ad hoc quod præparet se ad illam gratiam; et sic procederetur in infinitum, quod est inconveniens. Ergo videtur standum in primo, ut scilicet homo sine gratia possit se ad gratiam præparare.

4. Præterea, Prov., XVI, 1, dicitur quod *hominis est animam præparare.* Sed illud dicitur esse hominis quod per se ipsum potest. Ergo videtur quod homo per seipsum se possit ad gratiam præparare.

Sed contra est quod dicitur Joan., VI, 44 : *Nemo potest venire ad me, nisi Pater, qui misit me, traxerit eum.* Si autem homo seipsum præparare posset, non oporteret quod ab alio traheretur. Ergo homo non potest se ad gratiam præparare absque auxilio gratiæ.

Respondeo dicendum, quod duplex est præparatio voluntatis humanæ ad bonum : una quidem, qua præparatur ad bene operandum et ad Deo fruendum, et talis præparatio voluntatis non potest fieri sine habituali

[1] Liber qui vulgo dicitur *Hypognosticon*, et a quibusdam Augustino adjudicatur, in hujus *Operum append.* jam relegatur ut spurius. Quidam Sixto papæ, quidam Mercatori illum tribuunt.

(*a*) Contra Pelagium et Cælestium asserentes hominem suis operibus vitam æternam posse mereri.

gratiæ dono, quod sit principium operis meritorii, ut dictum est.

Alio modo potest intelligi præparatio voluntatis humanæ ad consequendum ipsum gratiæ habitualis donum. Ad hoc autem quod præparet se homo ad susceptionem hujus doni, non oportet præsupponere aliquod aliud donum habituale in anima, quia sic procederetur in infinitum; sed oportet præsupponi aliquod auxilium gratuitum Dei interius animam moventis, sive inspirantis bonum propositum. His enim duobus modis indigemus auxilio divino, ut supra dictum. Quod autem ad hoc indigeamus auxilio Dei moventis, manifestum est. Necesse est enim, cum omne agens agat propter finem, quod omnis causa convertat suos effectus ad suum finem : et ideo, cum secundum ordinem agentium sive moventium sit ordo finium, necesse est quod ad ultimum finem convertatur homo per motionem primi moventis, ad finem autem proximum per motionem alicujus inferiorum moventium; sicut animus militis convertitur ad quærendum victoriam ex motione ducis exercitus, ad sequendum autem vexillum alicujus aciei ex motione tribuni. Sic igitur cum Deus sit primum movens simpliciter, ex ejus motione est quod omnia in ipsum convertantur secundum communem intentionem boni, per quam unumquodque intendit assimilari Deo secundum suum modum. Unde Dionysius, in lib. *De divin. nomin.*, cap. IV, col. 711, t. 1, dicit quod « Deus convertit omnia ad seipsum. » Sed homines justos convertit ad seipsum sicut ad specialem finem, quem intendunt, et cui cupiunt adhærere sicut bono proprio, secundum illud psal. LXXII, 28 : *Mihi adhærere Deo bonum est*; et ideo quod homo convertatur ad Deum, hoc non potest esse nisi Deo ipsum convertente. Hoc autem est præparare se ad gratiam, quasi ad Deum converti; sicut ille qui habet oculum aversum a lumine solis, per hoc se preparat ad recipiendum lumen solis, quod oculos suos convertit versus solem.

Unde patet quod homo non potest se præparare ad lumen gratiæ suscipiendum nisi per auxilium gratuitum Dei interius moventis (*a*).

Ad primum ergo dicendum, quod conversio hominis ad Deum fit quidem per liberum arbitrium; et secundum hoc homini præcipitur quod se ad Deum convertat. Sed liberum arbitrium ad Deum converti non potest, nisi Deo ipsum ad se convertente, secundum illud Jerem., XXXI, 18 : *Converte me et convertar, quia tu Dominus Deus meus;* et Thren., ultimo, 21 : *Converte nos, Domine, ad te, et convertemur.*

Ad secundum dicendum, quod nihil homo potest facere, nisi a Deo moveatur, secundum illud Joan., XV, 5 : *Sine me nihil potestis facere.* Et ideo cum dicitur homo facere quod in se est, dicitur hoc esse in potestate hominis, secundum quod est motus a Deo (*b*).

Ad tertium dicendum, quod illa objectio

(*a*) Pelagiani, peccatum originale negantes, dicebant hominem posse promereri primam gratiam, sicque gratiam secundum merita dari. Semipelagiani, peccatum originale et naturalium virium debilitationem admittentes, propriis tamen naturæ viribus petendo, desiderando, pulsando, quærendo, contendebant hominem non quidem mereri gratiam, sed aliquod boni operis initium Deo dare quod ipse tanquam occasionem conferendi gratiam arripiebat, ne, personarum acceptor, uni præ altero sine ulla ratione ex parte hominis gratiam tribueret. Utrumque damnavit errorem variis in conciliis Ecclesia.

Macedo tamen notat Semipelagianos addidisse gratiam naturæ etiam ad initium meriti, sed gratiam quamdam voluntatis pedissequam et ab arbitrio dependentem.

Melancthoniani dixerunt hominem se posse propriis viribus ad gratiam præparare.

Incusantur inter Catholicos Durandus, Scotus, Gabriel et alii, eo quod hominem dixerint posse se sine gratia ad gratiam præparare, sed excusantur eo quod id intellexerint de gratia habituali præparante, non de gratia aliqua quacumque ad præparationem requisita.

Quidquid sit, Molina, in *Concord.*, disp. X, q. XIV, a. 13, apertissime docet Deum bene utenti facultate naturali nunquam denegare gratiam, non quidem ex merito operis naturalis, sed « ex pacto inter Deum et Christum inito, » ut facienti quod in se est « ex viribus naturæ, » infallibiliter gratia detur; sic homo seipsum præpararet ad gratiam. En conclusio P. Henno : Nullatenus homo solis naturæ viribus potest gratiam actualem, etiam salutis initialem, nec a fortiori habitualem, consequi.

(*b*) Facienti quod in se est Deus non denegat gratiam : hoc axioma Calvinus Ochamicum vocat irrisorie, sed ignoranter, siquidem S. Thomas eo utitur, et similiter omnes fere theologi tum veteres, tum moderni. Tripliciter intelligitur :

1. Facienti quod in se est ex viribus gratiæ Deus non denegat gratiam;

2. Facienti quod in se est ex viribus naturæ Deus, ad impertiendum motus ab operibus naturalibus ejus qui facit quod in se est, non denegat gratiam;

3. Facienti quod in se est ex viribus naturæ Deus, propter pactum inter Christum et Patrem, non denegat gratiam.

Primo sensu, est communis;

procedit de gratia habituali, ad quam requiritur aliqua præparatio, quia omnis forma requirit susceptibile dispositum. Sed hoc quod homo moveatur a Deo, non præexigit aliquam aliam motionem, cum Deus sit primum movens : unde non oportet abire in infinitum.

Ad quartum dicendum, quod hominis est præparare animum, quia hoc facit per liberum arbitrium; sed tamen hoc non facit sine auxilio Dei moventis et ad se attrahentis, ut dictum est.

Conclusio. — Non potest homo per seipsum præparari ad divinæ gratiæ lumen suscipiendum, sed gratuito Dei interius moventis bonumque propositum inspirantis auxilio indiget : ad meritorie vero operandum, et digne Deo fruendum, indiget habituali gratiæ ipsius dono, quod hujus tanti operis principium sit.

ARTICULUS VII.

Utrum homo possit resurgere a peccato sine auxilio gratiæ.

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod homo possit resurgere a peccato sine auxilio gratiæ. Illud enim quod præexigitur ad gratiam fit sine gratia. Sed resurgere a peccato præexigitur ad illuminationem gratiæ : dicitur enim ad Ephes., v, 14 : *Exurge a mortuis, et illuminabit te Christus.* Ergo homo potest resurgere a peccato sine gratia.

2. Præterea, peccatum virtuti opponitur, sicut morbus sanitati, ut supra dictum est. Sed homo per virtutem naturæ potest resurgere de ægritudine ad sanitatem, sine auxilio exterioris medicinæ, propter hoc quod intus manet principium vitæ, a quo procedit operatio naturalis. Ergo videtur quod homo simili ratione possit reparari per seipsum, redeundo de statu peccati ad statum justitiæ absque auxilio exterioris gratiæ.

3. Præterea, quælibet res naturalis potest redire[1] ad actum convenientem suæ naturæ, sicut aqua calefacta per seipsam redit ad naturalem frigiditatem, et lapis sursum projectus per seipsum redit ad suum motum naturalem. Sed peccatum est quidam actus contra naturam, ut patet per Damascenum, in II lib. *Orthod. fid.*, cap. xxx, col. 975, t. 1. Ergo videtur quod homo possit per seipsum redire de peccato ad statum justitiæ.

Sed contra est quod Apostolus dicit ad Galatas, ii, 21 : *Si data est lex quæ potest justificare*, ergo Christus gratis mortuus est,* id est, sine causa. Pari ergo ratione si homo habet naturam, per quam potest justificari, *Christus gratis,* id est, sine causa, *mortuus est.* Sed hoc est inconveniens dicere. Ergo non potest per seipsum justificari, id est, redire de statu culpæ ad statum justitiæ.

* Si per legem justitia, ergo gratis Christus.

Respondeo dicendum, quod homo nullo modo potest resurgere a peccato per seipsum sine auxilio gratiæ.

Cum enim peccatum transiens actu, remaneat reatu, ut supra dictum est; non est idem resurgere a peccato quod cessare ab actu peccati; sed resurgere a peccato, est reparari hominem ad ea quæ peccando amisit. Incurrit autem homo triplex detrimentum peccando, ut ex supra dictis patet, scilicet maculam, corruptionem naturalis boni et reatum pœnæ. Maculam quidem incurrit, inquantum privatur decore gratiæ ex

Secundo sensu, pelagiana et semipelagiana;

Tertio sensu, Molinæ est et infundata positio.

Pactum Molinæ, unus e suis consodalibus, P. Valentia, in congregatione de auxiliis ultimæ diei septembris 1602, coram Clemente VIII, demonstrare voluit ex Augustino, cujus sequentem ex lib. XIX, cap. xiii *Civitatis Dei*, recitavit textum :

« Deus ergo naturarum omnium sapientissimus conditor, et justissimus ordinator, qui terrenorum ornamentorum maximum instituit mortale genus humanum, dedit hominibus quædam bona huic vitæ congrua » (ergo, naturalia) ... « eo pacto æquissimo » (ecce pactum), « ut quicumque mortalis talibus bonis recte usus fuerit, accipiat ampliora atque meliora, et ipsam immortalitatis pacem. » — Unde, virtute « pacti æquissimi, » quicumque naturalibus bene utitur ampliora atque meliora, scilicet gratiam, accipit, et consequenter ex gratia gloriam. Sic ille. Non mihi videtur æquissimum esse ut ex unico textu etiam S. Augustini controversia tanta dirimatur. S. Augustino, S. Thomas, ut par est, debuisset opponi. Sed erraverat P. Valentia recitando S. Augustini textum, qui aliter in codicibus et impressis invenitur; loco enim hujus conjunctionis : « et » in hac propositione : « et ipsam immortalitatis pacem, » habetur : « scilicet, » ipsam « scilicet » immortalitatis pacem, eique convenientem gloriam, et honorem in vita æterna. Ampliora bona et meliora non sunt igitur in mente et in textu S. Augustini gratiæ quibus gloria meretur, sed ipsa gloria quæ opponitur ut bonum melius bonis hujus exilii. Sed quis Catholicus affirmare auderet hominem gloriam absque gratia ex recto usu bonorum naturalium mereri? — Dominicanus quidam, P. Lemos scilicet, assumpto codice, textum, absque mora, S. Augustini restituit qui eodem modo legitur in quadam editione nostra Friburgensi anni 1494.

[1] In edit. « per seipsam ».

deformitate peccati. Bonum autem naturæ corrumpitur, inquantum natura hominis deordinatur, voluntate hominis Deo non subjecta; hoc enim ordine sublato, consequens est ut tota natura hominis peccantis inordinata remaneat. Reatus vero pœnæ est per quem homo peccando mortaliter meretur damnationem æternam. Manifestum est autem de singulis horum trium quod non possunt reparari nisi per Deum. Cum enim decor gratiæ proveniat ex illustratione divini luminis, non potest talis decor in anima reparari, nisi Deo denuo illustrante; unde requiritur habituale donum, quod est gratiæ lumen. Similiter ordo naturæ reparari non potest, ut scilicet voluntas hominis Deo subjiciatur, nisi Deo voluntatem hominis ad se trahente, sicut dictum est. Similiter etiam reatus pœnæ æternæ remitti non potest nisi a Deo, in quem est offensa commissa, et qui est hominum judex. Et ideo requiritur auxilium gratiæ ad hoc quod homo a peccato resurgat, et quantum ad habituale donum, et quantum ad interiorem Dei motionem (*a*).

Ad primum ergo dicendum, quod illud indicitur homini quod pertinet ad actum liberi arbitrii; qui requiritur in hoc quod homo a peccato resurgat. Et ideo, cum dicitur: *Exurge, et illuminabit te Christus*, non est intelligendum quod tota exsurrectio a peccato præcedat illuminationem gratiæ; sed quia cum homo per liberum arbitrium a Deo motum surgere conatur a peccato, recipit lumen gratiæ justificantis.

Ad secundum dicendum, quod naturalis ratio non est sufficiens principium hujus sanitatis, quæ est in homine per gratiam justificantem; sed hujus principium est gratia, quæ tollitur per peccatum. Et ideo non potest homo per seipsum reparari; sed indiget ut denuo ei lumen gratiæ infundatur, sicut si corpori mortuo resuscitando denuo infunderetur anima.

Ad tertium dicendum, quod quando natura est integra, per seipsam potest reparari ad id quod est sibi conveniens et proportionatum; sed ad id quod superexcedit suam proportionem, reparari non potest sine exteriori auxilio. Sic igitur humana natura defluens per actum peccati, quia non manet integra, sed corrumpitur, ut supra dictum est, non potest per seipsam reparari neque etiam ad bonum sibi connaturale, et multo minus ad bonum supernaturale justitiæ.

CONCLUSIO. — Quum naturalis in homine ratio non sit sufficiens principium sanitatis spiritualis, sed ipsa gratia, quæ tollitur per peccatum; fieri non potest ut per seipsum homo sine auxilio gratiæ a peccatis resurgat, hoc est, ad ea quæ peccando amisit, reparetur.

ARTICULUS VIII.

Utrum homo sine gratia possit non peccare.

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quod homo sine gratia possit non peccare. « Nullus enim peccat in eo quod vitare non potest, » ut Augustinus dicit in lib. *De lib. arb.*, lib. III, cap. XVIII, col. 1295, t. 1. Si ergo homo existens in peccato mortali non possit vitare peccatum, videtur quod peccando non peccet, quod est inconveniens.

2. Præterea, ad hoc corripitur homo ut non peccet. Si igitur homo in peccato mortali existens non potest non peccare, videtur quod frustra ei correptio adhibeatur; quod est inconveniens.

3. Præterea, Eccli., XV, 18, dicitur: *Ante hominem vita et mors, bonum et malum; quod placuerit ei, dabitur illi.* Sed aliquis peccando non desinit esse homo. Ergo adhuc in ejus potestate est eligere bonum vel malum; et ita potest homo sine gratia vitare peccatum.

Sed contra est quod Augustinus dicit in lib. *De perfectione justitiæ*, in fine, col. 317, t. 10: « Quisquis negat nos orare debere ne intremus in tentationem, negat autem hoc qui contendit ad non peccandum gratiæ Dei adjutorium non esse homini necessarium, sed sola lege accepta humanam sufficere voluntatem, ab auribus omnium removendum et ore omnium anathematizandum esse non dubito. »

Respondeo dicendum, quod de homine dupliciter loqui possumus: uno modo secundum statum naturæ integræ; alio modo se-

(*a*) Observa aliquam resurrectionem esse perfectam et aliam imperfectam. Damnata est sexagesima quarta inter Baianas hæc propositio: « Illa distinctio duplicis vivificationis, alterius qua vivificatur peccator, dum ei pœnitentia et vitæ novæ propositum et inchoatio per Dei gratiam inspiratur, alterius qua vivificatur qui vere justificatur, et palmes vivus in vite Christo efficitur, commentitia est, et Scripturis minime congruens. »

cundum statum naturæ corruptæ. Secundum statum quidem naturæ integræ etiam sine gratia habituali poterat homo non peccare nec mortaliter nec venialiter : quia peccare nihil aliud est quam recedere ab eo quod est secundum naturam; quod vitare homo poterat in statu naturæ integræ; non tamen hoc poterat sine auxilio Dei in bono conservantis, quo subtracto, etiam ipsa natura in nihilum decideret.

In statu autem naturæ corruptæ indiget homo gratia habituali sanante naturam ad hoc quod omnino a peccato abstineat. Quæ quidem sanatio primo fit in præsenti vita secundum mentem, appetitu carnali nondum totaliter reparato. Unde Apostolus, ad Rom., VII, 25, in persona hominis reparati dicit : *Ego ipse mente servio legi Dei, carne autem legi peccati.* In quo quidem statu potest homo abstinere ab omni peccato mortali, quod in ratione consistit, ut supra habitum est; non autem potest homo abstinere ab omni peccato veniali propter corruptionem inferioris appetitus sensualitatis; cujus motus singulos quidem ratio reprimere potest, et ex hoc habent rationem peccati et voluntarii; non autem omnes, quia dum uni resistere nititur, fortassis alius insurgit; et etiam quia ratio non semper potest esse pervigil ad hujusmodi motus vitandos, ut supra dictum est.

Similiter etiam antequam hominis ratio, in qua est peccatum mortale, reparetur per gratiam justificantem, potest singula peccata mortalia vitare, et secundum aliquod tempus; quia non est necesse quod continuo peccet in actu. Sed quod diu maneat absque peccato mortali, esse non potest. Unde et Gregorius dicit, *Super Ezechiel.*, hom. XI, § 24, col. 915, t. 2, quod « peccatum quod mox per pœnitentiam non deletur, suo pondere ad aliud trahit. » Et hujus ratio est, quia sicut rationi subdi debet inferior appetitus, ita etiam ratio subdi debet Deo, et in ipso constituere finem suæ voluntatis. Per finem autem oportet quod regulentur omnes actus humani, sicut per rationis judicium regulari debent motus inferioris appetitus. Sicut ergo inferiori appetitu non totaliter subjecto rationi, non potest esse quin contingant inordinati motus in appetitu sensitivo, ita etiam ratione hominis non totaliter existente subjecta Deo, consequens est ut contingant multæ inordinationes in ipsis actibus rationis. Cum enim homo non habet cor suum firmatum in Deo, ut pro nullo bono consequendo vel malo vitando ab eo separari vellet, occurrunt multa propter quæ consequenda vel vitanda homo recedit a Deo, contemnendo præcepta ipsius; et ita peccat mortaliter, præcipue quia « in repentinis homo operatur secundum finem præconceptum, et secundum habitum præexistentem, » ut Philosophus dicit, in III *Ethic.*, cap. VIII, ad fin. Quamvis ex præmeditatione rationis homo possit aliquid agere præter ordinem finis præconcepti, et præter inclinationem habitus.

Sed quia homo non potest semper esse in tali præmeditatione, non potest contingere ut diu permaneat quin operetur secundum convenientiam[1] voluntatis deordinatæ a Deo, nisi cito per gratiam ad debitum ordinem reparetur (*a*).

Ad primum ergo dicendum, quod homo

[1] Ita mss. et editi passim. Al. : « consequentiam. »

(*a*) Homo absque gratia omnia peccata vitare potest : ita rabbi Moyses.

Absque gratia potest non peccare, imo esse justus : ita Cælestius et Pelagius.

Quidam theologi inter resistentiam, trophæum et victoriam distinguunt.

Quando quis, etsi non vincat, tamen non vincitur, resistentia est.

Quando pars adversa sana fugit, et non læsa, parte alia non prosequente, trophæus est.

Quando, parte adversa aut pene, aut funditus destructa, pars alia aut nullum aut modicum habuit detrimentum, victoria est.

Sic Guillermus, qui cum S. Bonaventura docet quod homo lapsus sine gratia gratum faciente non potest tentationem vincere, quamvis mediantibus gratiis datis tentationi resistere possit. Admittit insuper quod homo, per possibile vel impossibile a gratia omni gratis data semotus, bene alicui tentationi resistere potest, quamvis sine gratia gratum faciente vincere non possit.

Theologi quidam alii distinguunt inter victoriam salutarem seu meritoriam, damnabilem qua peccatum peccato superatur, et sterilem. Pro prima gratiam, non pro secunda, pro tertia gratiam pariter non contra leves aut modicas, sed contra omnem tentationem gravem requirunt.

Vasquez autem nullam tentationem ab homine lapso sine gratia superari posse contendit, etiam minimam, et victoria sterili, seu non meritoria vitæ æternæ.

Juxta Lutherum, Calvinum, Kemnitium et alios, homo nec unum veniale vitare potest, quantumcumque gratiæ auxilio sit adjutus.

Nos autem dicimus : homo lapsus et in peccato mortali existens non potest, sine speciali gratia superaddita, vitare diu omnia peccata mortalia

potest vitare singulos actus peccati, non tamen omnes, nisi per gratiam, ut dictum est. Et tamen quia ex ejus defectu est quod homo se ad gratiam habendam non præparat, propter hoc a peccato non excusatur quod sine gratia peccatum vitare non potest.

Ad secundum dicendum, quod « correptio utilis est, ut ex dolore correptionis voluntas regenerationis oriatur ; si tamen qui corripitur filius est promissionis, ut strepitu correptionis forinsecus insonante ac flagellante, Deus in illo intrinsecus occulta inspiratione operetur et velle, ut Augustinus dicit in lib. *De correptione et gratia,* c. VI, col. 921, t. 10. Ideo ergo necessaria est correptio, quia voluntas hominis requiritur ad hoc quod a peccato abstineat ; sed tamen correptio non est sufficiens sine Dei auxilio. Unde Eccle., VII, 14 : *Considera opera Dei, quod nemo possit corrigere quem ille despexerit.*

Ad tertium dicendum, quod, sicut Augustinus dicit in *Hypognostic.,* lib. III, cap. I et II, col. 1621, t. 10, verbum illud intelligitur de homine secundum statum naturæ integræ, quando nondum erat servus peccati ; unde poterat peccare et non peccare. Nunc etiam, quodcumque vult homo, datur ei ; sed hoc quod bonum velit, habet ex auxilio gratiæ.

CONCLUSIO. — Homo in statu innocentiæ, quia ejus natura perfecta erat, cum solo auxilio generali, omnia et singula peccata tam venialia quam mortalia vitare potuit. In statu autem naturæ corruptæ, mortalia et singula et omnia, venialia autem singula, sed non omnia vitare potest, si est natura per gratiam infusam reparata : alias ne mortalia quidem omnia, præsertim tempore longo, vitare potest.

ARTICULUS IX.

Utrum ille qui jam consecutus est gratiam, per seipsum possit operari bonum, et vitare peccatum absque auxilio gratiæ.

Ad nonum sic proceditur. 1. Videtur quod ille qui jam consecutus est gratiam, per seipsum possit operari bonum, et vitare peccatum absque alio auxilio gratiæ. Unumquodque enim aut frustra est, aut imperfectum, si non implet illud ad quod datur. Sed gratia ad hoc datur nobis ut possimus bonum facere et vitare peccatum. Si igitur per gratiam hoc homo non potest, videtur quod vel gratia sit frustra data, vel sit imperfecta.

2. Præterea, per gratiam ipse Spiritus sanctus in nobis habitat, secundum illud I ad Corinth., III, 16 : *Nescitis quia templum Dei estis, et Spiritus Dei habitat in vobis?* Sed Spiritus sanctus, cum sit omnipotens, sufficiens est ut nos inducat ad bene operandum, et ut nos a peccato custodiat. Ergo homo gratiam consecutus potest utrumque prædictorum absque alio auxilio gratiæ.

3. Præterea, si homo consecutus gratiam adhuc alio auxilio gratiæ indiget ad hoc quod recte vivat, et a peccato abstineat ; pari ratione, etsi illud aliud auxilium gratiæ consecutus fuerit, adhuc alio auxilio gratiæ indigebit. Procedetur ergo in infinitum, quod est inconveniens. Ergo ille qui est in gratia non indiget alio auxilio gratiæ ad hoc quod bene operetur et a peccato abstineat.

Sed contra est quod Augustinus dicit in lib. *De natura et gratia,* cap. XXVI, col. 261, t. 10, quod « sicut oculus corporis plenissime sanus, nisi candore lucis adjutus, non potest cernere ; sic et homo etiam perfectissime justificatus, nisi æterna luce justitiæ divinitus adjuvetur, recte non potest vivere. » Sed justificatio fit per gratiam, secundum illud Rom., III, 24 : *Justificati gratis per gratiam ipsius.* Ergo etiam homo jam habens gratiam indiget alio auxilio gratiæ ad hoc quod recte vivat.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, homo ad recte vivendum dupliciter auxilio Dei indiget : uno quidem modo quantum ad aliquod habituale donum, per quod natura humana corrupta sanetur, et etiam sanata elevetur ad operanda opera meritoria vitæ æternæ quæ excedunt proportionem naturæ ; alio modo indiget homo auxilio gratiæ, ut a Deo moveatur ad agendum.

Quantum igitur ad primum auxilii modum, homo in gratia existens non indiget alio auxilio gratiæ, quasi aliquo habitu alio infuso.

Indiget tamen auxilio gratiæ secundum

contra legem naturalem, et omnes tentationes vincere ; si vero in peccato mortali non existat, cum ordinariis gratiæ auxiliis peccata venialia singula, sed non diu omnia peccata venialia, vitare potest : ad hoc ultimum speciali auxilio gratiæ indiget.

alium modum, ut scilicet a Deo moveatur ad recte agendum, et hoc propter duo : primo quidem ratione generali; propter hoc quod, sicut supra dictum est, nulla res creata potest in quemcumque actum prodire, nisi virtute motionis divinæ. Secundo ratione speciali propter conditionem status humanæ naturæ; quæ quidem licet per gratiam sanetur quantum ad mentem, remanet tamen in ea corruptio et infectio quantum ad carnem, per quam *servit legi peccati,* ut dicitur ad Rom., VII, 25. Remanet etiam quædam ignorantiæ obscuritas in intellectu, secundum quam, ut etiam dicitur Rom., VIII, 26, *quid oremus, sicut oportet, nescimus;* propter varios enim rerum eventus, et quia etiam nos ipsos non perfecte cognoscimus, non possumus ad plenum scire quid nobis expediat, secundum illud Sap., IX, 14 : *Cogitationes mortalium timidæ, et incertæ providentiæ nostræ.* Et ideo necesse est nobis ut a Deo dirigamur et protegamur, qui omnia novit et omnia potest. Et propter hoc etiam renatis in filios Dei per gratiam convenit dicere : *Et ne nos inducas in tentationem;* et : *Fiat voluntas tua, sicut in cælo et terra,* et cætera, quæ in oratione dominica continentur ad hoc pertinentia.

Ad primum ergo dicendum, quod donum habitualis gratiæ non ad hoc datur nobis ut per ipsum non indigeamus ulterius divino auxilio; indiget enim quælibet creatura ut a Deo conservetur in bono quod ab eo accepit. Et ideo si post acceptam gratiam homo adhuc indiget divino auxilio, non potest concludi quod gratia sit in vanum data, vel quod sit imperfecta; quia, etiam in statu gloriæ, quando gratia erit omnino perfecta, homo divino auxilio indigebit. Hic autem aliqualiter gratia imperfecta est, inquantum hominem non totaliter sanat, ut dictum est.

Ad secundum dicendum, quod operatio Spiritus sancti, quæ nos movet et protegit, non circumscribitur per effectum habitualis doni, quod in nobis causat; sed præter hunc effectum nos movet et protegit simul cum Patre et Filio.

Ad tertium dicendum, quod ratio illa concludit quod homo non indigeat alia habituali gratia.

CONCLUSIO. — Cum nullum agens secundum, agat nisi in virtute primi, sitque caro spiritui perpetuo rebellis; non potest homo licet jam gratiam consecutus, per seipsum operari bonum et vitare peccatum absque novo auxilio Dei ipsum moventis, dirigentis et protegentis, quamvis alia habitualis gratia ad hoc ei necessaria non sit.

ARTICULUS X.

Utrum homo in gratia constitutus indigeat auxilio gratiæ ad perseverandum.

Ad decimum sic proceditur. 1. Videtur quod homo in gratia constitutus non indigeat auxilio gratiæ ad perseverandum. Perseverantia enim est aliquid minus virtute, sicut et continentia, ut patet per Philosophum, in VII *Ethic.,* cap. VII et VIII. Sed homo non indiget alio auxilio gratiæ ad habendum virtutes, ex quo est justificatus per gratiam. Ergo multo minus indiget auxilio gratiæ ad habendum perseverantiam.

2. Præterea, omnes virtutes simul infunduntur. Sed perseverantia ponitur quædam virtus. Ergo videtur quod simul cum gratia infusis aliis virtutibus perseverantia detur.

3. Præterea, sicut Apostolus dicit Rom., V, plus restitutum est homini per donum Christi, quam amiserit per peccatum Adæ. Sed Adam id accepit unde posset perseverare. Ergo multo magis nobis restituitur per gratiam Christi ut perseverare possimus; et ita homo non indiget gratia ad perseverandum.

Sed contra est quod Augustinus dicit in lib. *De persever.,* cap. II, § 3, col. 996, t. 10 : « Cur perseverantia poscitur a Deo, si non datur a Deo? An et ista irrisoria petitio est, cum id ab eo petitur quod scitur non ipsum dare, sed ipso non dante esse in hominis potestate. » Sed perseverantia petitur etiam ab illis qui sunt per gratiam sanctificati; quod intelligitur, cum dicimus : *Sanctificetur nomen tuum,* ut ibid. Augustinus confirmat per verba Cypriani. Ergo homo etiam in gratia constitutus indiget ut ei perseverantia a Deo detur.

Respondeo dicendum, quod perseverantia tripliciter dicitur. Quandoque enim significat habitum mentis, per quem homo firmiter stat, ne removeatur ab eo quod est secundum virtutem, per tristitias irruentes; ut sic se habeat perseverantia ad tristitias sicut continentia ad concupiscentias et delectationes, ut Philosophus dicit in VII *Ethic.,* cap. VII.

Alio modo potest dici perseverantia habitus quidam, secundum quem homo habet propositum perseverandi in bono usque in finem. Et utroque istorum modorum perseverantia simul cum gratia infunditur, sicut et continentia, et cæteræ virtutes.

Alio modo dicitur perseverantia continuatio quædam boni usque ad finem vitæ. Et ad talem perseverantiam habendam homo in gratia constitutus non quidem indiget aliqua alia habituali gratia, sed divino auxilio ipsum dirigente, et protegente contra tentationum impulsus, sicut ex præcedenti quæstione apparet.

Et ideo, postquam aliquis est justificatus per gratiam, necesse habet a Deo petere prædictum perseverantiæ donum, ut scilicet custodiatur a malo usque ad finem vitæ. Multis enim datur gratia quibus non datur perseverare in gratia.

Ad primum ergo dicendum, quod objectio illa procedit de primo modo perseverantiæ, sicut et secunda objectio procedit de secundo.

Unde patet solutio ad secundum.

Ad tertium dicendum, quod, sicut Augustinus dicit in lib. *De corrept. et grat.*, c. XII, col. 937, t. 10, homo in primo statu accepit donum, per quod perseverare posset, non autem accepit ut perseveraret : nunc autem per gratiam Christi multi accipiunt et donum gratiæ, quo perseverare possunt, et ulterius eis datur quod perseverent; et sic donum Christi est majus quam delictum Adæ. Et tamen facilius homo per gratiæ donum perseverare poterat in statu innocentiæ, in quo nulla erat rebellio carnis ad spiritum, quam nunc possimus, quando reparatio gratiæ Christi, etsi sit inchoata quantum ad mentem, nondum tamen est consummata quantum ad carnem; quod erit in patria, ubi homo non solum perseverare poterit, sed etiam peccare non poterit.

Conclusio. — Indiget homo in gratia constitutus, ad hoc ut usque ad finem vitæ suæ in bono perseveret, non quidem habituali divinæ gratiæ dono, sed speciali quodam divino auxilio, contra tentationum impulsus, illum protegente.

QUÆSTIO CX.

DE GRATIA DEI QUANTUM AD EJUS ESSENTIAM.

(Et quatuor quæruntur.)

Deinde considerandum est de gratia Dei quantum ad ejus essentiam; et circa hoc quæruntur quatuor : 1° utrum gratia ponat aliquid in anima; 2° utrum gratia sit qualitas; 3° utrum gratia differat a virtute infusa; 4° de subjecto gratiæ.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum gratia ponat aliquid in anima.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod gratia non ponat aliquid in anima. Sicut enim homo dicitur habere gratiam Dei, ita etiam gratiam hominis; unde dicitur Genes., XXXIX, 21, quod *Dominus dedit* Joseph *gratiam in conspectu principis carceris*. Sed per hoc quod homo dicitur habere gratiam hominis, nihil ponitur in eo qui gratiam alterius habet, sed in eo cujus gratiam habet, ponitur acceptatio quædam. Ergo per hoc quod homo habere gratiam Dei dicitur, nihil ponitur in anima, sed solum significatur acceptatio divina.

2. Præterea, sicut anima vivificat corpus, ita Deus vivificat animam; unde dicitur Deut., XXX, 20 : *Ipse est vita tua.* Sed anima vivificat corpus immediate. Ergo etiam nihil cadit medium inter Deum et animam. Non ergo gratia ponit aliquid creatum in anima.

3. Præterea, ad Rom., I, super illud : *Gratia vobis et pax,* dicit Glossa interl. : « Gratia, id est remissio peccatorum. » Sed remissio peccatorum non ponit in anima aliquid, sed solum in Deo non imputante peccatum, secundum illud psal. XXXI, 2 : *Beatus vir cui non imputavit Dominus peccatum.* Ergo nec gratia ponit aliquid in anima.

Sed contra, lux ponit aliquid in illuminato. Sed gratia est quædam lux animæ; unde Augustinus dicit in libro *De natura et gratia*, cap. XXII, col. 258, t. 10 : « Prævaricatorem legis digne lux deserit veritatis,

(a) Sic ponit solutionem P. Henno : « Etsi possit justus potentia physica cum ordinariis gratiæ auxiliis quæ justis nunquam denegantur perseverare in gratia usque ad finem vitæ, ut definierunt concilia arausicanum et tridentinum, id tamen non potest potentia morali sine speciali auxilio. »

qua desertus utique fit cæcus. » Ergo gratia ponit aliquid in anima.

Respondeo dicendum, quod secundum communem modum loquendi tripliciter gratia accipi consuevit : uno modo pro dilectione alicujus, sicut consuevimus dicere quod iste miles habet gratiam regis, id est, rex habet eum gratum; secundo sumitur pro aliquo dono gratis dato, sicut consuevimus dicere : Hanc gratiam facio tibi. Tertio modo sumitur pro recompensatione beneficii gratis dati, secundum quod dicimur agere gratias beneficiorum. Quorum trium secundum dependet ex primo; ex amore enim quo aliquis habet alium gratum, procedit quod aliquid ei gratis impendat; ex secundo autem procedit tertium, quia ex beneficiis gratis exhibitis gratiarum actio consurgit.

Quantum igitur ad duo ultima, manifestum est quod gratia aliquid ponit in eo qui gratiam accipit : primo quidem ipsum donum gratis datum; secundo hujus doni recognitionem. Sed quantum ad primum est differentia attendenda circa gratiam Dei et gratiam hominis; quia enim bonum creaturæ provenit ex voluntate divina, ideo ex dilectione Dei, qua vult creaturæ bonum, profluit aliquod bonum in creatura. Voluntas autem hominis movetur ex bono præexistente in rebus; et inde est quod dilectio hominis non causat totaliter rei bonitatem, sed præsupponit ipsam vel in parte vel in toto. Patet igitur quod quamlibet Dei dilectionem sequitur aliquod bonum in creatura causatum quandoque, non tamen dilectioni æternæ coæternum[1]. Et secundum hujusmodi boni differentiam differens consideratur dilectio Dei ad creaturam : una quidem communis, secundum quam *diligit omnia quæ sunt,* ut dicitur Sap., XI, 25, secundum quam esse naturale rebus creatis largitur; alia autem dilectio est specialis, secundum quam trahit creaturam rationalem supra conditionem naturæ ad participationem divini boni; et secundum hanc dilectionem dicitur aliquem diligere simpliciter, quia secundum hanc dilectionem vult Deus simpliciter creaturæ bonum æternum ; quod est ipse. Sic igitur per hoc quod dicitur homo gratiam Dei habere, significatur quiddam supernaturale in homine a Deo proveniens.

Quandoque tamen gratia Dei dicitur ipsa æterna Dei dilectio, secundum quod dicitur etiam gratia prædestinationis, inquantum Deus gratuito et non ex meritis aliquos prædestinavit sive elegit. Dicitur enim ad Ephes., I, 5 : *Prædestinavit nos in adoptionem filiorum..., in laudem gloriæ gratiæ suæ* (*a*).

Ad primum ergo dicendum, quod etiam in hoc quod dicitur aliquis habere gratiam hominis, intelligitur in illo esse aliquid quod sit homini gratum, sicut et in hoc quod dicitur aliquis gratiam Dei habere; sed tamen differenter; nam illud quod est homini gratum in alio homine, præsupponitur ejus dilectioni; causatur autem ex dilectione divina quod est in homine Deo gratum, ut dictum est.

Ad secundum dicendum, quod Deus est vita animæ per modum causæ efficientis; sed anima est vita corporis per modum causæ formalis. Inter formam autem et materiam non cadit aliquod medium, quia forma per seipsam informat materiam vel subjectum; sed agens informat subjectum, non per suam substantiam, sed per formam, quam causat in materia.

Ad tertium dicendum, quod Augustinus dicit in lib. I *Retract.*, cap. XXV, col. 624, t. 1 : « Ubi dixi gratiam esse in dimissione peccatorum, pacem vero in reconciliatione Dei, non sic accipiendum est, ac si pax ipsa et reconciliatio non pertineat ad gratiam generalem, sed quod specialiter nomine gratiæ remissionem significaverit peccatorum. » Non ergo sola remissio peccatorum ad gratiam pertinet, sed etiam multa alia Dei dona. Et ideo remissio peccatorum non fit sine aliquo effectu divinitus in nobis causato, ut infra patebit.

CONCLUSIO. — Quum diligere sit velle alteri bonum, Deique voluntas, rerum sit causa; certum est gratiam seu dilectionem Dei, semper aliquid, nempe id quod ei vult, in anima ejus quem diligit efficere.

[1] Ita cum codd. Tarrac. et Alcan., aliisque edit. Nicolaï, et Patav. an. 1712, nisi quia codd. cit. habent : « cuilibet Dei dilectioni. » Edit. Rom. et Patav. 1698 : « quamlibet Dei dilectionem sequitur aliquod bonum in creatura causatum, quandoque tamen dilectioni æternæ coæternum. »

(*a*) Lutherani et Calvinistæ negant gratiam esse donum animæ intrinsecum; hominem contendunt extrinsece justificari vel ex favore Dei, vel ex imputatione meritorum Christi, non obstantibus quibuscumque peccatis.

ARTICULUS II.

Utrum gratia sit qualitas animæ.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod gratia non sit qualitas animæ. Nulla enim qualitas agit in suum subjectum; quia actio qualitatis non est absque actione subjecti; et sic oporteret quod subjectum ageret in seipsum. Sed gratia agit in animam, justificando ipsam. Ergo gratia non est qualitas.

2. Præterea, substantia est nobilior qualitate. Sed gratia est nobilior quam natura animæ; multa enim possumus per gratiam, ad quæ natura non sufficit, ut supra dictum est. Ergo gratia non est qualitas.

3. Præterea, nulla qualitas remanet, postquam desinit esse in subjecto. Sed gratia remanet; non enim corrumpitur, quia sic in nihilum redigeretur, sicut ex nihilo creatur : unde et dicitur *nova creatura* ad Galat., ult. Ergo gratia non est qualitas.

Sed contra est, quod, super illud ps. CIII, 15 : *Ut exhilaret faciem in oleo,* dicit Glossa ord., col. 1016, t. 2, quod « gratia est nitor animæ, sanctum concilians amorem. » Sed nitor animæ est quædam qualitas sicut et pulchritudo corporis. Ergo gratia est quædam qualitas.

Respondeo dicendum, quod, sicut jam dictum est, in eo qui dicitur gratiam Dei habere, significatur esse quidam effectus gratuitæ Dei voluntatis. Dictum est autem supra, quod dupliciter ex gratuita Dei voluntate homo adjuvatur : uno modo inquantum anima hominis movetur a Deo ad aliquid cognoscendum vel volendum, vel agendum ; et hoc modo ipse gratuitus effectus in homine non est qualitas, sed motus quidam animæ (*a*) ; « actus » enim « moventis in moto est motus, » ut dicitur in III *Physic.*, text. 18.

Alio modo adjuvatur homo ex gratuita Dei voluntate secundum quod aliquod habituale donum a Deo animæ infunditur; et hoc ideo, quia non est conveniens quod Deus minus provideat his quos diligit ad supernaturale bonum habendum, quam creaturis, quas diligit ad bonum naturale habendum. Creaturis autem naturalibus sic providet, ut non solum moveat eas ad actus naturales, sed etiam largiatur eis formas et virtutes quasdam, quæ sunt principia actuum, ut secundum seipsas inclinentur ad hujusmodi motus; et sic motus quibus a Deo moventur, fiunt creaturis connaturales et faciles, secundum illud Sap., VIII, 1 : *Et disponit omnia suaviter*. Multo igitur magis illis quos movet ad consequendum bonum supernaturale æternum infundit aliquas formas, seu qualitates supernaturales, secundum quas suaviter et prompte ab ipso moveantur ad bonum æternum consequendum; et sic donum gratiæ qualitas quædam est (*b*).

Ad primum ergo dicendum, quod gratia, secundum quod est qualitas, dicitur agere in animam, non per modum causæ efficientis, sed per modum causæ formalis, sicut albedo facit album, et justitia justum.

Ad secundum dicendum, quod omnis substantia vel est ipsa natura rei cujus est substantia, vel est pars naturæ; secundum quem modum materia vel forma substantia dicitur. Et quia gratia est supra naturam humanam, non potest esse quod sit substantia aut forma substantialis; sed est forma accidentalis ipsius animæ. Id enim quod substantialiter est in Deo, accidentaliter fit in anima participante divinam bonitatem, ut de scientia patet. Secundum hoc ergo, quia anima imperfecte participat divinam bonitatem, ipsa participatio divinæ bonitatis, quæ est gratia, imperfectiori modo habet esse in anima quam anima in seipsa subsistat; est tamen nobilior quam natura animæ inquantum est expressio vel participatio divinæ bonitatis, non autem quantum ad modum essendi.

Ad tertium dicendum, quod, sicut dicit Boetius in *Isagog. Porphyr.*, dialog. II, cap. « De accid., » col. 55, t. 2, « accidentis esse est inesse. » Unde omne accidens non dicitur ens, quasi ipsum esse habeat, sed quia

(*a*) Ergo gratia actualis est quid a Deo distinctum, ab ipso causatum.

(*b*) Non est de fide gratiam sanctificantem esse rigorose et philosophice qualitatem seu habitum; id tamen est certo tenendum, quamvis illa gratia non sit habitus immediate operativus, sed habitus operativus mediate per virtutes infusas. Consulto a vocibus « qualitatis » et « habitus » duo concilia viennense scilicet et tridentinum abstinuerunt, ne quæstionem de nomine inter theologos controversam dirimerent. Cæterum S. Bonaventura, Guillermus, Pelbartus et communiter alii doctores gratiam habitum creatum esse tenent.

eo aliquid est; unde et magis dicitur entis quam ens, ut dicitur in VII *Metaph.*, text. 2. Et quia ejus est fieri vel corrumpi, cujus est esse; ideo proprie loquendo nullum accidens neque fit, neque corrumpitur; sed dicitur fieri vel corrumpi, secundum quod subjectum incipit vel desinit esse in actu secundum illud accidens. Et secundum hoc etiam gratia dicitur creari, ex eo quod homines secundum ipsam creantur, id est in novo esse constituuntur ex nihilo, id est non ex meritis, secundum illud Ephes., II, 10 : *Creati in Christo Jesu in operibus bonis.*

Conclusio. — Præter auxilium speciale, quo Deus hominem movet ad bene agendum, ponendus etiam est in anima justificatorum habitus gratiæ seu qualitas quædam supernaturalis; ut suaviter et prompte ab ipso ad æternum bonum consequendum moveantur.

ARTICULUS III.

Utrum gratia sit idem quod virtus.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod gratia sit idem quod virtus. Dicit enim Augustinus, quod « gratia operans est fides quæ per dilectionem operatur, » ut habetur in libro *De spiritu et littera,* cap. XXXII, col. 237, t. 10. Sed fides quæ per dilectionem operatur, est virtus. Ergo gratia est virtus.

2. Præterea, cuicumque convenit definitio, convenit et definitum. Sed definitiones de virtute datæ sive a sanctis, sive a philosophis, conveniunt gratiæ; ipsa enim « bonum facit habentem, et opus ejus bonum reddit; » ipsa etiam « est bona qualitas mentis qua recte vivitur, » etc. Ergo gratia est virtus.

3. Præterea, gratia est qualitas quædam. Sed manifestum est quod non est in quarta specie qualitatis, quæ est « forma, et circa aliquid constans figura, » quia non pertinet ad corpus; neque etiam in tertia est, quia non est « passio » vel « passibilis qualitas, » quæ est in parte animæ sensitiva, ut probatur in VIII *Physic.*, text. 14 et seq.; ipsa autem gratia principaliter est in mente; neque iterum est in secunda specie, quæ est potentia vel impotentia naturalis; quia gratia est supra naturam, et non se habet ad bonum et malum, sicut potentia naturalis. Ergo relinquitur quod sit in prima specie quæ est habitus vel dispositio. Habitus autem mentis sunt virtutes; quia etiam ipsa scientia quodammodo est virtus, ut supra dictum est. Ergo gratia est idem quod virtus.

Sed contra, si gratia est virtus, maxime videtur quod sit aliqua trium theologicarum virtutum. Sed gratia non est fides vel spes, quia hæ possunt esse sine gratia gratum faciente; neque etiam charitas, quia « gratia prævenit charitatem, » ut Augustinus dicit in libro *De dono persev.*, cap. XVI, § 41, col. 1018, t. 10. Ergo gratia non est virtus.

Respondeo dicendum, quod quidam posuerunt idem esse gratiam et virtutem secundum essentiam, sed differre solum secundum rationem; ut gratia dicatur, secundum quod facit hominem Deo gratum vel secundum quod gratis datur; virtus autem secundum quod perficit ad bene operandum. Et hoc videtur sensisse Magister in II *Sent.*, dist. XXVI. Sed si quis recte consideret rationem virtutis, hoc stare non potest : quia, ut Philosophus dicit in VII *Physic.*, text. 17, « virtus est quædam dispositio perfecti; dico autem perfectum, quod est dispositum secundum naturam. » Ex quo patet quod virtus uniuscujusque rei dicitur in ordine ad aliquam naturam præexistentem, quando scilicet unumquodque sic est dispositum, secundum quod congruit suæ naturæ.

Manifestum est autem, quod virtutes acquisitæ per actus humanos, de quibus supra dictum est, sunt dispositiones, quibus homo convenienter disponitur in ordine ad naturam, qua homo est. Virtutes autem infusæ disponunt homines altiori modo, et ad altiorem finem; unde etiam oportet quod in ordine ad aliquam altiorem naturam, hoc est, in ordine ad naturam divinam participatam, quæ dicitur lumen gratiæ, secundum quod dicitur II Petr., I, 4 : *Maxima et pretiosa nobis promissa donavit, ut per hæc efficiamini divinæ consortes naturæ.* Et secundum acceptionem hujusmodi naturæ dicimur regenerari in filios Dei. Sicut igitur lumen naturale rationis est aliquid præter virtutes acquisitas, quæ dicuntur in ordine ad ipsum lumen naturale; ita etiam ipsum lumen gratiæ, quod est participatio divinæ naturæ, est aliquid præter virtutes infusas, quæ a lumine illo derivantur, et ad illud lumen ordinantur; unde Apostolus dicit ad Ephes., V, 8 : *Eratis aliquando tenebræ, nunc autem lux in Domino; ut filii lucis*

ambulate. Sicut enim virtutes acquisitæ perficiunt hominem ad ambulandum, congruenter lumini naturali rationis; ita virtutes infusæ perficiunt hominem ad ambulandum, congruenter lumini gratiæ.

Ad primum ergo dicendum, quod Augustinus nominat « fidem per dilectionem operantem » gratiam, quia actus fidei per dilectionem operantis est primus actus in quo gratia gratum faciens manifestatur.

Ad secundum dicendum, quod bonum positum in definitione virtutis dicitur secundum convenientiam ad aliquam naturam præexistentem, vel essentialem, vel participatam; sic autem bonum non attribuitur gratiæ, sed sicut radici bonitatis in homine, ut dictum est.

Ad tertium dicendum, quod gratia reducitur ad primam speciem qualitatis; nec tamen est idem quod virtus, sed habitudo quædam, quæ præsupponitur virtutibus infusis, sicut earum principium et radix.

CONCLUSIO. — Ut naturale lumen rationis aliquid est præter virtutes acquisitas; ita supernaturale gratiæ lumen sive donum est aliquid præter virtutes infusas, quibus homo perficitur ad ambulandum, secundum quod congruit divinæ gratiæ lumini (*a*).

ARTICULUS IV.

Utrum gratia sit in essentia animæ sicut in subjecto, an in aliqua potentiarum.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod gratia non sit in essentia animæ sicut in subjecto, sed in aliqua potentiarum. Dicit enim Augustinus in *Hypognostic.*, lib. III, cap. XI, § 20, col. 1632, t. 10, quod « gratia comparatur ad voluntatem, sive ad liberum arbitrium, sicut sessor ad equum. » Sed voluntas sive liberum arbitrium est potentia quædam, ut in I dictum est. Ergo gratia est in potentia animæ sicut in subjecto.

2. Præterea, ex gratia incipiunt merita hominis, ut Augustinus dicit lib. *De grat. et lib. arb.*, cap. VI, col. 889, t. 10; sed meritum consistit in actu, qui ex aliqua potentia procedit. Ergo videtur quod gratia sit perfectio alicujus potentiæ animæ.

3. Præterea, si essentia animæ sit proprium subjectum gratiæ, oportet quod anima, inquantum habet essentiam, sit capax gratiæ. Sed hoc est falsum; quia sic sequeretur quod omnis anima esset gratiæ capax. Non ergo essentia animæ est proprium subjectum gratiæ.

4. Præterea, essentia animæ est prior potentiis ejus. Prius autem potest intelligi sine posteriori. Ergo sequitur quod gratia possit intelligi in anima, nulla parte vel potentia animæ intellecta, scilicet neque voluntate, neque intellectu, neque aliquo hujusmodi, quod est inconveniens.

Sed contra est quod per gratiam regeneramur in filios Dei. Sed generatio per prius terminatur ad essentiam quam ad potentias. Ergo gratia per prius est in essentia animæ quam in potentiis.

Respondeo dicendum, quod ista quæstio ex præcedenti dependet. Si enim gratia sit idem quod virtus, necesse est quod sit in potentia animæ sicut in subjecto; nam potentia animæ est proprium subjectum virtutis, ut supra dictum est.

Si autem gratia differt a virtute, non potest dici quod potentia animæ sit gratiæ subjectum; quia omnis perfectio potentiæ animæ habet rationem virtutis, ut supra dictum est. Unde relinquitur quod gratia, sicut est prius virtute, ita habeat subjectum prius potentiis animæ, ita scilicet quod sit in essentia animæ. Sicut enim per potentiam intellectivam homo participat cognitio-

(*a*) Secundum Scotorellum, gratia est virtus theologica. Ex quo patet, inquiunt Scotistæ, defectus S. Thomæ qui sine causa gratiam a virtute distinguit. Juxta illos, Scotus optime gratiam dicit eamdem esse virtutem quæ charitas est, ita ut in re non distinguatur a charitate gratia, quia gratia et charitas eadem virtus et idem habitus est sola ratione et nominatione essentialiter differens. De facto, S. Thomas realem admittit gratiæ et charitatis distinctionem : 1. quia, ut infra videbitur, charitas est in voluntate, et gratia in essentia animæ; 2. quia gratia et charitas possunt ab invicem separari; non enim in Deo, qui charitas est, gratia ponitur. — Scotistæ negant gratiam esse in essentia animæ, et affirmant gratiam increatam sicut et charitatem increatam esse in Deo, dum in creaturis est charitas creata et gratia creata, ut idem realiter habitus et eadem realiter virtus. — Durandus docet distinctionem charitatis et gratiæ esse nominis. — Alii volunt eam esse virtualem ratione diversorum officiorum. Inter modernos realitatem distinctionis rejicientes Tournely eminet. Supposita veritate doctrinæ D. Thomæ quoad gratiæ subjectum, gratia realiter a charitate distinguitur. Cæterum, etiamsi charitas esset a gratia inseparabilis, non inde sequeretur earum identitas. — In articulo sequenti, S. Thomas ex distinctione reali gratiæ et charitatis gratiam in potentia animæ non subjectari probat; sed hoc aliter probat, in *Scripto*.

nem divinam per virtutem fidei, et secundum potentiam voluntatis amorem divinum per virtutem charitatis; ita etiam per naturam animæ participat secundum quamdam similitudinem naturam divinam per quamdam regenerationem, sive recreationem.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut ab essentia animæ effluunt ejus potentiæ quæ sunt operum principia, ita etiam ab ipsa gratia effluunt virtutes in potentias animæ, per quas potentiæ moventur ad actus. Et secundum hoc gratia comparatur ad voluntatem ut movens ad motum, quæ est comparatio sessoris ad equum, non autem sicut accidens ad subjectum.

Et per hoc etiam patet solutio ad secundum. Est enim gratia principium meritorii operis mediantibus virtutibus, sicut essentia animæ est principium operum vitæ mediantibus potentiis (*a*).

Ad tertium dicendum, quod anima est subjectum gratiæ, secundum quod est in specie intellectualis vel rationalis naturæ. Non autem constituitur anima in specie per aliquam potentiam, cum potentiæ sint proprietates naturales animæ, speciem consequentes. Et ideo anima secundum suam essentiam differt specie ab aliis animabus, scilicet brutorum animalium et plantarum. Et propter hoc non sequitur, si essentia humanæ animæ sit subjectum gratiæ, quod quælibet anima possit esse gratiæ subjectum; hoc enim convenit essentiæ animæ, inquantum est talis speciei.

Ad quartum dicendum, quod cum potentiæ animæ sint naturales proprietates speciem consequentes, anima non potest sine his esse. Dato autem quod sine his esset, adhuc tamen anima diceretur secundum speciem suam intellectualis vel rationalis, non quia actu haberet has potentias, sed propter speciem talis essentiæ, ex qua natæ sunt hujusmodi potentiæ effluere.

Conclusio. — Quia omnis perfectio potentiæ animæ habet rationem virtutis, gratia autem non est virtus, sed aliquid virtute prius; necessarium est non potentiam ullam, sed essentiam ipsam animæ subjectum gratiæ esse.

QUÆSTIO CXI.

DE DIVISIONE GRATIÆ.

(Et quinque quæruntur.)

Deinde considerandum est de divisione gratiæ, et circa hoc quæruntur quinque : 1° utrum convenienter dividatur gratia per gratiam gratis datam, et gratiam gratum facientem; 2° de divisione gratiæ gratum facientis per operantem et cooperantem; 3° de divisione ejusdem per gratiam prævenientem et subsequentem; 4° de divisione gratiæ gratis datæ; 5° de comparatione gratiæ gratum facientis et gratis datæ.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum gratia convenienter dividatur per gratiam gratum facientem, et gratiam gratis datam.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod gratia non convenienter dividatur per gratiam gratum facientem et gratiam gratis datam. Gratia enim est quoddam donum Dei, ut ex supra dictis patet. Homo autem non ideo est Deo gratus, quia aliquid est ei datum a Deo, sed potius e converso; ideo enim aliquid datur alicui gratis a Deo, quia est homo gratus ei. Ergo nulla est gratia gratum faciens.

2. Præterea, quæcumque non dantur ex meritis præcedentibus, dantur gratis. Sed etiam ipsum bonum naturæ datur homini absque merito præcedenti, quia natura præsupponitur ad meritum. Ergo ipsa natura est etiam gratis data a Deo. Natura autem dividitur contra gratiam. Inconvenienter igitur hoc quod est gratis datum, ponitur ut gratiæ differentia; quia invenitur etiam extra gratiæ genus.

3. Præterea, omnis divisio debet esse per opposita. Sed etiam ipsa gratia gratum faciens, per quam justificamur, gratis nobis a Deo conceditur, secundum illud Rom., III, 24 : *Justificati gratis per gratiam ipsius.* Ergo gratia gratum faciens non debet dividi contra gratiam gratis datam.

Sed contra est quod Apostolus utrumque

(*a*) S. Bonaventura, Guillermus, Richardus et Scotistæ pro certo habent gratiam principalius esse in potentia quam in essentia animæ, sicut in immediato subjecto; essentiam esse mediatum gratiæ subjectum concedunt, inquantum in essentia animæ potentiæ sunt intrinsecæ. Potentia autem illa animæ in qua subjective gratia residet, secundum Scotistas, voluntas est.

attribuit gratiæ, scilicet et *gratum facere, et esse gratis datum*. Dicit enim quantum ad primum ad Ephes., I, 6 : *Gratificavit nos in dilecto Filio suo*. Quantum vero ad secundum dicitur ad Rom., XI, 6 : *Si autem gratia, jam non ex operibus ; alioquin gratia jam non est gratia*. Potest ergo distingui gratia, quæ vel habet unum tantum, vel utrumque.

Respondeo dicendum, quod, sicut Apostolus dicit ad Rom., XIII, 1, *quæ a Deo sunt, ordinata sunt* *. In hoc autem ordo rerum consistit, quod quædam per alia in Deum reducuntur, ut Dionysius dicit in lib. *Cæl. hierarch.*, cap. IV, etc., col. 179, etc., t. 1. Cum igitur gratia ad hoc ordinetur ut homo reducatur in Deum, ordine quodam hoc agitur, ut scilicet quidam per alios in Deum reducantur.

* *Quæ autem sunt, a Deo ordinata sunt.*

Secundum hoc igitur duplex est gratia : una quidem per quam ipse homo Deo conjungitur, quæ vocatur gratia gratum faciens ; alia vero per quam unus homo cooperatur alteri ad hoc quod ad Deum reducatur ; hujusmodi autem donum vocatur gratia gratis data, quia supra facultatem naturæ et supra meritum personæ homini conceditur. Sed quia non datur ad hoc ut homo ipse per eam justificetur, sed potius ut ad justificationem alterius cooperetur, ideo non vocatur gratum faciens. Et de hac dicit Apostolus, I ad Cor., XII, 7 : *Unicuique datur manifestatio Spiritus ad utilitatem*, scilicet aliorum.

Ad primum ergo dicendum, quod gratia non dicitur facere gratum effective, sed formaliter ; scilicet quia per hanc homo justificatur, et dignus efficitur vocari Deo gratus, secundum quod dicitur ad Coloss., I, 12 : *Dignos nos fecit in partem sortis sanctorum in lumine*.

Ad secundum dicendum, quod gratia, secundum quod gratis datur, excludit rationem debiti. Potest autem intelligi duplex debitum : unum quidem ex merito proveniens, quod refertur ad personam cujus est agere meritoria opera, secundum illud ad Rom., IV, 4 : *Ei qui operatur, merces non imputatur secundum gratiam, sed secundum debitum*. Aliud est debitum secundum conditionem naturæ ; puta si dicamus, debitum esse homini quod habeat rationem et alia quæ ad humanam pertinent naturam. Neutro autem modo dicitur debitum propter hoc quod Deus creaturæ obligetur, sed potius inquantum creatura debet subjici Deo, ut in ea divina ordinatio impleatur ; quæ quidem est ut talis natura tales conditiones vel proprietates habeat, et quod talia operans talia consequatur ; dona igitur naturalia carent primo debito, non autem carent secundo debito. Sed dona supernaturalia utroque debito carent ; et ideo specialius sibi nomen gratiæ vindicant.

Ad tertium dicendum, quod gratia gratum faciens addit aliquid supra rationem gratiæ gratis datæ ; quod etiam ad rationem gratiæ pertinet, quia scilicet hominem gratum facit Deo : et ideo gratia gratis data, quæ hoc non facit, retinet sibi nomen commune, sicut in pluribus aliis contingit ; et sic opponuntur duæ partes divisionis, sicut gratum faciens, et non faciens gratum.

Conclusio. — Cum gratia sit, per quam homines ordinantur et reducuntur in Deum, quod ordine quodam fit, convenienter dividitur in gratiam gratum facientem, per quam homo per seipsum Deo conjungitur ; et gratis datam, per quam unus homo alteri ad salutem cooperatur.

ARTICULUS II.

Utrum gratia convenienter dividatur per operantem et cooperantem.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod gratia inconvenienter dividatur per operantem et cooperantem. Gratia enim accidens quoddam est, ut supra dictum est. Sed accidens non potest agere in subjectum. Ergo nulla gratia debet dici operans.

2. Præterea, si gratia aliquid operetur in nobis, maxime operatur in nobis justificationem. Sed hoc non sola gratia operatur in nobis ; dicit enim Augustinus[1], super illud Joan., XIV : *Opera quæ ego facio, et ipse faciet*, *Tractatus* LXXII *in Joannem*, col. 1822, etc., t. 3 : « Qui creavit te sine te, non justificabit te sine te. » Ergo nulla gratia debet dici simpliciter operans.

3. Præterea, cooperari alicui, videtur pertinere ad inferius agens, non autem ad principalius. Sed gratia principalius operatur in nobis quam liberum arbitrium, secundum illud Rom., IX, 16 : *Non volentis neque currentis, sed miserentis est Dei*. Ergo gratia non debet dici cooperans.

[1] Implicite. Expresse vero *Serm.* CLXIX, § 13, col. 923, t. 5.

4. Præterea, divisio debet dari per opposita. Sed operari et cooperari non sunt opposita; idem enim potest operari et cooperari. Ergo inconvenienter dividitur gratia per operantem et cooperantem.

Sed contra est quod Augustinus dicit in lib. *De grat. et lib. arb.*, cap. XVII, col. 901, t. 10 : « Cooperando Deus in nobis perficit quod operando incepit; quoniam ipse ut velimus operatur incipiens, qui volentibus cooperatur perficiens. » Sed operationes Dei, quibus movet nos ad bonum, ad gratiam pertinent. Ergo convenienter gratia dividitur per operantem et cooperantem.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, gratia dupliciter potest intelligi : uno modo divinum auxilium, quod nos movet ad bene volendum et agendum; alio modo habituale donum nobis divinitus inditum.

Utroque autem modo gratia dicta convenienter dividitur per operantem et cooperantem. Operatio enim alicujus effectus non attribuitur mobili, sed moventi. In illo ergo effectu in quo mens nostra est mota, et non movens, solus autem Deus movens, operatio Deo attribuitur : et secundum hoc dicitur gratia operans. In illo autem effectu in quo mens nostra et movet et movetur, operatio non solum attribuitur Deo, sed etiam animæ; et secundum hoc dicitur gratia cooperans. Est autem in nobis duplex actus : primus quidem interior voluntatis, et quantum ad istum actum voluntas se habet ut mota, Deus autem ut movens; et præsertim cum voluntas incipit bonum velle, quæ prius malum volebat; et ideo, secundum quod Deus movet humanam mentem ad hunc actum, dicitur gratia operans. Alius autem actus est exterior, qui cum a voluntate imperetur, ut supra habitum est, consequens est quod ad hunc actum operatio attribuatur voluntati. Et quia etiam ad hunc actum Deus nos adjuvat, et interius confirmando voluntatem, ut ad actum perveniat, et exterius facultatem operandi præbendo; respectu hujusmodi actus dicitur gratia cooperans. Unde post præmissa verba subdit Augustinus : « Ut autem velimus, operatur; cum autem volumus, ut perficiamus, nobis cooperatur. » Sic igitur si gratia accipiatur pro gratuita Dei motione, qua movet nos ad bonum meritorium, convenienter dividitur gratia per operantem et cooperantem.

Si vero accipiatur gratia pro habituali dono, sic est duplex gratiæ effectus, sicut et cujuslibet alterius formæ : quorum primus est esse, secundus est operatio; sicut caloris operatio est facere calidum, et exterior calefactio. Sic igitur habitualis gratia, inquantum animam sanat vel justificat, sive gratam Deo facit, dicitur gratia operans; inquantum vero est principium operis meritorii, quod ex libero arbitrio procedit, dicitur cooperans.

Ad primum ergo dicendum, quod secundum quod gratia est quædam qualitas accidentalis, non agit in animam effective, sed formaliter; sicut albedo dicitur facere album superficiem.

Ad secundum dicendum, quod Deus non sine nobis nos justificat; quia per motum liberi arbitrii, dum justificamur, Dei justitiæ consentimus. Ille tamen motus non est causa gratiæ, sed effectus; unde tota operatio pertinet ad gratiam.

Ad tertium dicendum, quod cooperari dicitur aliquis alicui, non solum sicut secundarium agens principali agenti, sed sicut adjuvans ad præsuppositum finem. Homo autem per gratiam operantem adjuvatur a Deo, ut bonum velit. Et ideo, præsupposito jam fine, consequens est ut gratia nobis cooperetur.

Ad quartum dicendum, quod gratia operans et cooperans est eadem gratia; sed distinguitur secundum diversos effectus, ut ex supra dictis patet.

Conclusio. — Quum illam divisionem qua gratia secundum diversos effectus in operantem et cooperantem distinguitur, Apostolus ad Philippenses innuat his verbis : *Deus est qui operatur in nobis et velle et perficere*, recte gratiam ita dividi manifestum est.

ARTICULUS III.

Utrum gratia convenienter dividatur in prævenientem et subsequentem.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod gratia inconvenienter dividatur in prævenientem et subsequentem. Gratia enim est divinæ dilectionis effectus. Sed Dei dilectio nunquam est subsequens, sed semper præveniens, secundum illud I Joan., IV, 10 : *Non quasi nos dilexerimus Deum, sed quoniam ipse prior dilexit nos*. Ergo gratia non debet poni præveniens et subsequens.

2. Præterea, gratia gratum faciens est

una tantum in homine, cum sit sufficiens, secundum illud II ad Cor., XII, 9 : *Sufficit tibi gratia mea.* Sed idem non potest esse prius et posterius. Ergo gratia inconvenienter dividitur in prævenientem et subsequentem.

3. Præterea, gratia cognoscitur per effectus. Sed infiniti sunt effectus gratiæ, quorum unus præcedit alium. Ergo si penes hos gratia deberet dividi in prævenientem et subsequentem, videtur quod infinitæ essent species gratiæ. Infinita autem relinquuntur a qualibet arte. Non ergo gratia convenienter dividitur in prævenientem et subsequentem.

Sed contra est quod gratia Dei ex ejus misericordia provenit. Sed utrumque in psal. LVIII, 11, legitur : *Misericordia ejus præveniet me ;* et iterum psal. XXII, 6 : *Misericordia tua subsequetur me.* Ergo gratia convenienter dividitur in prævenientem et subsequentem.

Respondeo dicendum, quod, sicut gratia dividitur in operantem et cooperantem, secundum diversos effectus ; ita etiam in prævenientem et subsequentem, qualitercumque gratia accipiatur. Sunt autem quinque effectus gratiæ in nobis ; quorum primus est, ut anima sanetur ; secundus, ut bonum velit ; tertius est, ut bonum quod vult, efficaciter operetur ; quartus est, ut in bono perseveret ; quintus est ut ad gloriam perveniat. Et ideo gratia, secundum quod causat in nobis primum effectum, vocatur præveniens respectu secundi effectus ; et prout causat in nobis secundum, vocatur subsequens respectu primi effectus.

Et sicut unus effectus est posterior uno effectu, et prior alio ; ita gratia potest dici præveniens et subsequens secundum eumdem effectum respectu diversorum ; et hoc est quod Augustinus dicit in lib. *De natura et gratia*, cap. XXXI, col. 264, t. 10 : « Prævenit, ut sanemur ; subsequitur, ut sanati vegetemur ; prævenit, ut vocemur ; subsequitur, ut glorificemur (*a*). »

Ad primum ergo dicendum, quod dilectio Dei nominat aliquid æternum ; et ideo nunquam potest dici nisi præveniens. Sed gratia significat effectum temporalem, qui potest præcedere aliquid, et ad aliquid subsequi ; et ideo gratia potest dici præveniens et subsequens.

Ad secundum dicendum, quod gratia non diversificatur per hoc quod est præveniens et subsequens, secundum essentiam, sed solum secundum effectus ; sicut et de operante et cooperante dictum est : quia etiam secundum quod gratia subsequens ad gloriam pertinet, non est alia numero a gratia præveniente, per quam nunc justificamur. Sicut enim charitas viæ non evacuatur sed perficitur in patria ; ita etiam et de lumine gratiæ est dicendum, quia neutrum in sui ratione imperfectionem importat.

Ad tertium dicendum, quod quamvis effectus gratiæ possint esse infiniti numero, sicut sunt infiniti actus humani ; tamen omnes reducuntur ad aliqua determinata in specie ; et præterea omnes conveniunt in hoc quod unus alium præcedit.

CONCLUSIO. — Propter effectuum gratiæ multiplicitatem, qui diversorum comparatione, nunc priores, nunc posteriores dici possunt, recte in prævenientem et subsequentem gratia dividitur.

ARTICULUS IV.

Utrum gratia gratis data convenienter ab Apostolo dividatur.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod gratia gratis data inconvenienter ab Apostolo distinguatur. Omne enim donum quod nobis a Deo gratis datur, potest dici gratia gratis data. Sed infinita sunt dona quæ nobis gratis a Deo conceduntur tam in bonis animæ, quam in bonis corporis, quæ tamen nos Deo gratos non faciunt. Ergo gratiæ gratis datæ non possunt comprehendi sub aliqua certa divisione.

2. Præterea, gratia gratis data distinguitur contra gratiam gratum facientem. Sed fides pertinet ad gratiam gratum facientem, quia per ipsam justificamur, secundum illud Rom., V, 1 : *Justificati igitur ex fide,* etc. Ergo inconvenienter ponitur fides inter gratias gratis datas, præsertim cum aliæ virtutes ibi non ponantur, ut spes et charitas.

3. Præterea, operatio sanitatum, et loqui diversa genera linguarum, miracula quædam sunt ; interpretatio etiam sermonum ad sapientiam vel scientiam pertinet, secundum illud Dan., I, 17 : *Pueris his dedit Deus*

(*a*) Addunt theologi gratiam concomitantem

scientiam et disciplinam in omni libro et sapientia. Ergo inconvenienter dividuntur gratia sanitatum et genera linguarum contra operationem virtutum, et interpretatio sermonum contra sermonem sapientiæ et scientiæ.

4. Præterea, sicut sapientia et scientia sunt quædam dona Spiritus sancti, ita etiam intellectus, consilium, pietas, et fortitudo, et timor, ut supra dictum est. Ergo hæc etiam debent poni inter gratias gratis datas.

Sed contra est quod Apostolus dicit, I ad Corinth., XII, 8, 9, 10 : *Alii per spiritum datur sermo sapientiæ, alii autem sermo scientiæ secundum eumdem spiritum, alteri fides in eodem spiritu, alii gratia sanitatum, alii operatio virtutum, alii prophetia, alii discretio spirituum, alii genera linguarum, alii interpretatio sermonum.*

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, gratia gratis data ordinatur ad hoc quod homo alteri cooperetur, ut reducatur ad Deum. Homo autem ad hoc operari non potest interius movendo, hoc enim solius Dei est, sed solum exterius docendo vel persuadendo. Et ideo gratia gratis data illa sub se continet quibus homo indiget ad hoc quod alterum instruat in rebus divinis, quæ sunt supra rationem. Ad hoc autem tria requiruntur : primo quidem quod homo sit sortitus plenitudinem cognitionis divinorum, ut ex hoc instruere alios possit; secundo ut possit confirmare vel probare ea quæ dicit; alias non esset efficax ejus doctrina ; tertio ut ea quæ concipit, possit convenienter auditoribus proferre.

Quantum igitur ad primum tria sunt necessaria, sicut etiam apparet in magisterio humano. Oportet enim quod ille[1] qui debet alium instruere in aliqua scientia, primo quidem ut principia illius scientiæ sint ei certissima ; et quantum ad hoc ponitur fides, quæ est certitudo de rebus invisibilibus, quæ supponuntur ut principia in catholica doctrina. Secundo oportet quod doctor recte se habeat circa principales conclusiones scientiæ ; et sic ponitur sermo sapientiæ, quæ est cognitio divinorum. Tertio oportet ut etiam abundet exemplis et cognitione effectuum, per quos interdum oportet manifestare causas ; et quantum ad hoc ponitur sermo scientiæ, quæ est cognitio rerum humanarum ; quia *invisibilia Dei per ea quæ facta sunt, intellecta conspiciuntur,* Rom., I, 20.

Confirmatio autem in his quæ subduntur rationi, est per argumenta ; in his autem quæ sunt supra rationem divinitus revelata, confirmatio est per ea quæ sunt divinæ virtuti propria ; et hoc dupliciter : uno quidem modo, ut doctor sacræ doctrinæ faciat quæ solus Deus facere potest in operibus miraculosis, sive sint ad salutem corporum, et quantum ad hoc ponitur gratia sanitatum ; sive ordinentur ad solam divinæ potestatis manifestationem, sicut quod sol stet aut tenebrescat, quod mare dividatur ; et quantum ad hoc ponitur operatio virtutum. Secundo, ut possit manifestare ea quæ solius Dei est scire, et hæc sunt contingentia futura, et quantum ad hoc ponitur prophetia, et etiam occulta cordium, et quantum ad hoc ponitur discretio spirituum.

Facultas autem pronuntiandi potest attendi vel quantum ad idioma, in quo aliquis possit intelligi, et secundum hoc ponuntur genera linguarum ; vel quantum ad sensum eorum quæ sunt proferenda, et quantum ad hoc ponitur interpretatio sermonum.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut supra dictum est, non omnia beneficia quæ nobis divinitus conceduntur gratiæ gratis datæ dicuntur, sed solum illa quæ excedunt facultatem naturæ, sicut quod piscator abundet sermone sapientiæ et scientiæ, et aliis hujusmodi, et talia ponuntur hic sub gratia gratis data.

Ad secundum dicendum, quod fides non numeratur hic inter gratias gratis datas, secundum quod est quædam virtus justificans hominem in seipso, sed secundum hoc quod importat quamdam supereminentem certitudinem fidei, ex qua homo fit idoneus ad instruendum alios de his quæ ad fidem pertinent. Spes autem et charitas pertinent ad vim appetitivam, secundum quod per eam homo in Deum ordinatur.

Ad tertium dicendum, quod gratia sanitatum distinguitur a generali operatione virtutum, quia habet specialem rationem inducendi ad fidem, ad quam aliquis magis promptus redditur per beneficium corporalis sanitatis, quam per fidei virtutem assequitur. Similiter etiam loqui variis linguis et interpretari sermones, habent speciales

[1] Sic Nicolaï, et codd. ; « ille » deest in edit.

quasdam rationes movendi ad fidem; et ideo ponuntur speciales gratiæ gratis datæ.

Ad quartum dicendum, quod sapientia et scientia non computantur inter gratias gratis datas, secundum quod enumerantur inter dona Spiritus sancti, prout scilicet mens hominis est bene mobilis per Spiritum sanctum ad ea quæ sunt sapientiæ et scientiæ; sic enim sunt dona Spiritus sancti, ut supra dictum est. Sed computantur inter gratias gratis datas, secundum quod important quamdam abundantiam scientiæ et sapientiæ, ut homo possit non solum in seipso recte sapere de divinis, sed etiam alios instruere et contradicentes revincere. Et ideo inter gratias gratis datas signanter[1] ponitur sermo sapientiæ et sermo scientiæ; quia, ut Augustinus dicit, XIV *De Trin.*, cap. I, § 3, col. 1037, t. 8, « aliud est scire tantummodo quid homo credere debeat propter adipiscendam vitam beatam; aliud est scire quemadmodum hoc ipsum et piis opituletur, et contra impios defendatur. »

Conclusio. — Recte dividit Apostolus dona gratiæ gratis datæ: alia enim ad perfectionem cognitionis, ut fides, sermo sapientiæ ac sermo scientiæ; alia ad doctrinæ confirmationem, ut gratia sanitatum, operatio virtutum, prophetia, discretio spirituum; alia ad pronuntiandi facultatem spectant, ut genera linguarum, et sermonum interpretatio.

ARTICULUS V.

Utrum gratia gratis data sit dignior quam gratia gratum faciens.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod gratia gratis data sit dignior quam gratia gratum faciens. « Bonum enim gentis est melius quam bonum unius, » ut Philosophus dicit in I *Ethic.*, cap. II, in fine. Sed gratia gratum faciens ordinatur solum ad bonum unius hominis; gratia autem gratis data ordinatur ad bonum commune totius Ecclesiæ, ut supra dictum est. Ergo gratia gratis data est dignior quam gratia gratum faciens.

2. Præterea, majoris virtutis est quod aliquid possit agere in aliud, quam quod solum in seipso perficiatur; sicut major est claritas corporis quod potest etiam alia corpora illuminare, quam ejus quod ita in se lucet, quod alia illuminare non potest; propter quod etiam Philosophus dicit in V *Ethic.*, cap. I, a med., quod « justitia est præclarissima virtutum, » per quam homo recte se habet etiam ad alios. Sed per gratiam gratum facientem homo perficitur in seipso; per gratiam autem gratis datam operatur ad perfectionem aliorum. Ergo gratia gratis data est dignior quam gratia gratum faciens.

3. Præterea, id quod est proprium meliorum, dignius est quam id quod est commune omnium; sicut ratiocinari, quod est proprium hominis, dignius est quam sentire, quod est commune omnibus animalibus. Sed gratia gratum faciens est communis omnibus membris Ecclesiæ; gratia autem gratis data est proprium donum digniorum membrorum Ecclesiæ. Ergo gratia gratis data est dignior quam gratia gratum faciens.

Sed contra est quod Apostolus, I ad Corinthios, XII, 31, enumeratis gratiis gratis datis, subdit: *Adhuc excellentiorem viam vobis demonstro;* et sicut per subsequentia patet, loquitur de charitate, quæ pertinet ad gratiam gratum facientem. Ergo gratia gratum faciens excellentior est quam gratia gratis data.

Respondeo dicendum, quod unaquæque virtus tanto excellentior est quanto ad altius bonum ordinatur. Semper autem finis potior est his quæ sunt ad finem. Gratia autem gratum faciens ordinat hominem immediate ad conjunctionem ultimi finis; gratiæ autem gratis datæ ordinant hominem ad quædam præparatoria finis ultimi, sicut per prophetiam et miracula et alia hujusmodi homines inducuntur ad hoc quod ultimo fini conjungantur. Et ideo gratia gratum faciens est multo excellentior quam gratia gratis data.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut Philosophus dicit in XII *Metaph.*, text. 52, bonum multitudinis, sicut exercitus, est duplex: unum quidem quod est in ipsa multitudine, puta ordo exercitus; aliud autem est quod est separatum a multitudine, sicut bonum ducis; et hoc melius est, quia ad hoc etiam illud aliud ordinatur. Gratia autem gratis data ordinatur ad bonum commune Ecclesiæ, quod est ordo ecclesiasticus; sed gratia gratum faciens ordinatur ad bonum commune separatum, quod est ipse Deus. Et ideo gratia gratum faciens est nobilior.

Ad secundum dicendum, quod si gratia gratis data posset hoc agere in altero quod

[1] Al.: « significanter. »

homo per gratiam gratum facientem consequitur, sequeretur quod gratia gratis data esset nobilior; sicut excellentior est claritas solis illuminantis quam corporis illuminati. Sed per gratiam gratis datam homo non potest causare in alio conjunctionem ad Deum, quam ipse habet per gratiam gratum facientem; sed causat quasdam dispositiones ad hoc. Et ideo non oportet quod gratia gratis data sit excellentior; sicut nec in igne calor manifestativus speciei ejus, per quam agit ad inducendum calorem in alia, est nobilior quam forma substantialis ipsius.

Ad tertium dicendum, quod sentire ordinatur ad ratiocinari sicut ad finem; et ideo ratiocinari est nobilius. Hic autem est a converso; quia id quod est proprium ordinatur ad id quod est commune sicut ad finem. Unde non est simile.

Conclusio. — Gratia gratum faciens, cum immediate hominem Deo conjungat, gratis autem data, ut gratia prophetiæ, aut miraculorum, etc., ad hoc solum præparet atque disponat; multo excellentior, nobilior et dignior est, quavis gratia gratis data.

QUÆSTIO CXII.

DE CAUSA GRATIÆ.

(Et quinque quæruntur.)

Deinde considerandum est de causa gratiæ, et circa hoc quæruntur quinque : 1° utrum solus Deus sit causa efficiens gratiæ; 2° utrum requiratur aliqua dispositio ad gratiam ex parte recipientis ipsam per actum liberi arbitrii; 3° utrum talis dispositio possit esse necessitas ad gratiam; 4° utrum gratia sit æqualis in omnibus; 5° utrum aliquis possit scire se habere gratiam.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum solus Deus sit causa gratiæ.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod non solus Deus sit causa gratiæ. Dicitur enim Joan., I, 17 : *Gratia et veritas per Jesum Christum facta est.* Sed in nomine Jesu Christi intelligitur non solum natura divina assumens, sed etiam natura creata assumpta. Ergo aliqua creatura potest esse causa gratiæ.

2. Præterea, ista differentia ponitur inter sacramenta novæ legis et veteris, quod sacramenta novæ legis causant gratiam, quam sacramenta veteris legis solum significabant. Sed sacramenta novæ legis sunt quædam visibilia elementa. Ergo non solus Deus est causa gratiæ.

3. Præterea, secundum Dionysium, in lib. *Cælest. hier.*, c. III et IV, col. 163, t. 1 : « Angeli purgant et illuminant et perficiunt et angelos inferiores, et etiam homines. » Sed rationalis creatura purgatur, illuminatur et perficitur per gratiam. Ergo non solus Deus est causa gratiæ.

Sed contra est quod in psalm. LXXXIII, 12, dicitur : *Gratiam et gloriam dabit Dominus.*

Respondeo dicendum, quod nulla res potest agere ultra suam speciem, quia semper oportet quod causa potior sit effectu. Donum autem gratiæ excedit omnem facultatem naturæ creatæ, cum nihil aliud sit quam quædam participatio divinæ naturæ, quæ excedit omnem aliam naturam. Et ideo impossibile est quod aliqua creatura gratiam causet.

Sic enim necesse est quod solus Deus deificet, communicando consortium divinæ naturæ per quamdam similitudinis participationem, sicut impossibile est quod aliquid igniat nisi solus ignis (*a*).

Ad primum ergo dicendum, quod humanitas Christi est sicut « quoddam organum divinitatis ejus, » ut Damascenus dicit in III lib. *Orthod. fid.*, cap. XV, col. 1059, t. 1. Instrumentum autem non agit actionem agentis principalis propria virtute, sed virtute principalis agentis. Et ideo humanitas Christi non causat gratiam propria virtute, sed virtute divinitatis adjunctæ, ex qua actiones humanitatis Christi sunt salutares.

Ad secundum dicendum, quod sicut in ipsa persona Christi humanitas causat salutem nostram per gratiam, virtute divina principaliter operante, ita etiam in sacramentis novæ legis, quæ derivantur a Christo, causatur gratia instrumentaliter quidem per ipsa sacramenta, sed principaliter per virtutem Spiritus sancti in sacramentis operantis, secundum illud Joan., III, 5 : *Nisi quis renatus fuerit ex aqua et Spiritu sancto, non potest introire in regnum Dei.*

(*a*) Albanenses dixerunt hominem ex se possidere Spiritum sanctum. Arnoldus dixit humanam naturam a Deo assumptam esse Deo æqualem in omnibus bonis suis.

Ad tertium dicendum, quod angelus purgat, illuminat et perficit angelum vel hominem, per modum instructionis cujusdam, non autem justificando per gratiam. Unde Dionysius dicit, VII cap. *Cœlest. hierar.*, § 3, col. 210, t. 1, quod hujusmodi « purgatio, et illuminatio, et perfectio nihil est aliud quam divinæ scientiæ assumptio [1]. »

Conclusio. — Cum gratia omnem naturæ creatæ facultatem excedat, eo quod nihil aliud sit quam participatio quædam divinæ naturæ quæ omnem aliam naturam excedit, a nullo nisi a Deo causari potest.

ARTICULUS II.

Utrum requiratur aliqua præparatio et dispositio ad gratiam ex parte hominis.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod non requiratur aliqua præparatio sive dispositio ad gratiam ex parte hominis. Quia, ut Apostolus dicit, Rom., IV, 4, *ei qui operatur, merces non imputatur secundum gratiam, sed secundum debitum*. Sed præparatio hominis per liberum arbitrium non est nisi per aliquam operationem. Ergo tolleretur ratio gratiæ.

2. Præterea, ille qui in peccato progreditur, non se præparat ad gratiam habendam. Sed aliquibus in peccato progredientibus data est gratia; sicut patet de Paulo, qui gratiam consecutus est, dum esset *spirans minarum et cædis in discipulos Domini*, ut dicitur Act., IX, 1. Ergo nulla præparatio ad gratiam requiritur ex parte hominis.

3. Præterea, agens infinitæ virtutis non requirit dispositionem in materia, cum nec ipsam materiam requirat; sicut in creatione apparet, cui collatio gratiæ comparatur, quæ dicitur *nova creatura*, ad Galat., ult. Sed solus Deus, qui est infinitæ virtutis, gratiam causat, ut dictum est. Ergo nulla præparatio requiritur ex parte hominis ad gratiam consequendam.

Sed contra est quod dicitur Amos, IV, 12 : *Præparare in occursum Dei tui, Israel;* et I Reg., VII, 3, dicitur : *Præparate corda vestra Domino*.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, gratia dicitur dupliciter : quandoque quidem ipsum habituale donum Dei; quandoque autem auxilium Dei moventis animam ad bonum.

Primo igitur modo accipiendo gratiam, præexigitur ad gratiam aliqua gratiæ præparatio; quia nulla forma potest esse nisi in materia disposita.

Sed si loquamur de gratia secundum quod significat auxilium Dei moventis ad bonum, sic nulla præparatio requiritur ex parte hominis, quasi præveniens divinum auxilium; sed potius quæcumque præparatio in homine esse potest, est ex auxilio Dei moventis animam ad bonum. Et secundum hoc ipse bonus motus liberi arbitrii, quo quis præparatur ad donum gratiæ suscipiendum, est actus liberi arbitrii moti a Deo. Et quantum ad hoc dicitur homo se præparare, secundum illud Proverb., XVI, 1 : *Hominis est præparare animum**, et est principaliter a Deo movente liberum arbitrium. Et secundum hoc dicitur a Deo voluntas hominis præparari, et a Domino gressus hominis dirigi (*a*).

* *An man præpa rare*

Ad primum ergo dicendum, quod præparatio hominis ad gratiam habendam quædam est simul cum ipsa infusione gratiæ; et talis operatio est quidem meritoria, sed non gratiæ, quæ jam habetur, sed gloriæ, quæ nondum habetur. Est autem alia præparatio gratiæ imperfecta, quæ aliquando præcedit donum gratiæ gratum facientis, quæ tamen est a Deo movente. Sed ista non sufficit ad meritum, nondum homine per gratiam justificato; quia nullum meritum potest esse nisi ex gratia, ut infra dicetur.

Ad secundum dicendum, quod cum homo ad gratiam se præparare non possit, nisi Deo eum præveniente et movente ad bonum, non refert utrum subito vel paulatim aliquis ad perfectam præparationem perveniat. Dicitur enim Eccli., XI, 23 : *Facile est in oculis Dei subito honestare pauperem*. Contingit autem quandoque quod Deus movet hominem ad aliquod bonum non tamen perfectum [2]; et talis præparatio præcedit gratiam. Sed quandoque statim perfecte movet ipsum ad bonum, et subito gratiam homo accipit,

[1] « Compendio denique non abs re dixerim, divinæ scientiæ participationem esse purgationem, et illuminationem atque perfectionem. » Cord.

[2] Ita codd. et edit. passim; Conradus : « perfecte. »

(*a*) Juxta Lutherum, omnia quæ de præparatione liberi arbitrii dicuntur figmenta sunt, quia, faciendo quod in se est, liberum arbitrium mortaliter peccat. Quidam vero theologi præparationem ad gratiam habitualem requirunt non physicam; physicam præparationem illam requiri Thomistæ docent.

secundum illud Joan., VI, 45 : *Omnis qui audit* a Patre, et didicit, venit ad me.* Et ita contingit Paulo, quia subito cum esset in progressu peccati, perfecte motum est cor ejus a Deo, audiendo, addiscendo et veniendo; et ideo subito est gratiam consecutus.

* Audivit.

Ad tertium dicendum, quod agens infinitæ virtutis non exigit materiam vel dispositionem materiæ, quasi præsuppositam ex alterius causæ actione ; sed tamen oportet quod secundum conditionem rei causandæ in ipsa re causet et materiam et dispositionem debitam ad formam ; et similiter ad hoc quod Deus gratiam infundat animæ, nulla præparatio exigitur quam ipse non faciat.

Conclusio. — Ad gratiam, ut quoddam habituale donum animæ est, aliqua ex parte hominis præparatio necessaria est : sic enim forma quædam est, quæ nonnisi in materia disposita esse potest. Non autem ut gratia auxilium Dei animam ad bonum moventis denotat. Sic enim quæcumque præparatio in homine esse potest, ad illud moventis Dei auxilium sequitur.

ARTICULUS III.

Utrum necessario detur gratia se præparanti ad gratiam, vel facienti quod in se est.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod ex necessitate detur gratia se præparanti ad gratiam, vel facienti quod in se est. Quia super illud Rom., III : *Justitia Dei manifestata est,* dicit Glossa ord., col. 480, t. 2 : « Deus recipit eum qui ad se confugit ; aliter esset in eo iniquitas. » Sed impossibile est in Deo iniquitatem esse. Ergo est impossibile quod Deus nòn recipiat eum qui ad se confugit. Ex necessitate igitur gratiam assequitur.

2. Præterea, Anselmus dicit in lib. *De casu diaboli*, c. III, col. 328, etc., t. 1, quod « ista est causa quare Deus non concedit diabolo gratiam, quia ipse non voluit accipere; nec paratus fuit. » Sed, remota causa, necesse est removeri effectum. Ergo si aliquis velit accipere gratiam, necesse est quod ei detur.

3. Præterea, « bonum est communicativum sui, » ut patet per Dionysium in IV cap. *De divin. nomin.*, § 1, col. 694, t. 1. Sed bonum gratiæ est melius quam bonum naturæ. Cum igitur forma naturalis ex necessitate adveniat materiæ dispositæ, videtur quod multo magis gratia ex necessitate detur præparanti se ad gratiam.

Sed contra est, quod homo comparatur ad Deum sicut lutum ad figulum, secundum illud Jerem., XVIII, 6 : *Sicut lutum in manu figuli, sic vos in manu mea.* Sed lutum non ex necessitate accipit formam a figulo, quantumcumque sit præparatum. Ergo neque homo recipit ex necessitate gratiam a Deo, quantumcumque se præparet.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, præparatio hominis ad gratiam est a Deo sicut a movente, a libero autem arbitrio sicut a moto.

Potest igitur præparatio dupliciter considerari : uno quidem modo, secundum quod est a libero arbitrio ; et secundum hoc nullam necessitatem habet ad gratiæ consecutionem, quia donum gratiæ excedit omnem præparationem virtutis humanæ.

Alio modo potest considerari secundum quod est a Deo movente; et tunc habet necessitatem ad id ad quod ordinatur a Deo, non quidem coactionis, sed infallibilitatis; quia intentio Dei deficere non potest, secundum quod Augustinus dicit in lib. *De dono persev.*, cap. XIV, § 35, col. 1014, t. 10, quod « per beneficia Dei certissime liberantur quicumque liberantur. » Unde si ex intentione Dei moventis est quod homo, cujus cor movet, gratiam consequatur; infallibiliter ipsam consequitur, secundum illud Joan., VI, 45 : *Omnis qui audivit a Patre, et didicit, venit ad me.*

Ad primum ergo dicendum, quod Glossa illa loquitur de illo qui confugit ad Deum per actum meritorium liberi arbitrii jam per gratiam informati; quem si non reciperet, esset contra justitiam, quam ipse statuit.

Vel si referatur ad motum liberi arbitrii ante gratiam, loquitur secundum quod ipsum confugium hominis ad Deum est per motionem divinam, quam justum est non deficere.

Ad secundum dicendum, quod defectus gratiæ prima causa est ex nobis; sed collationis gratiæ prima causa est a Deo, secundum illud Oseæ, XIII, 9 : *Perditio tua ex te*[1], *Israel, tantummodo in me auxilium tuum.*

[1] Vulgat. non habet : *ex te.*

Ad tertium dicendum, quod etiam in rebus naturalibus dispositio materiæ non ex necessitate consequitur formam, nisi per virtutem agentis, qui dispositionem causat.

Conclusio. — Hominis, quod in se est facientis, præparationem ad gratiam, infusio gratiæ necessario sive infallibiliter sequitur, prout ipsa præparatio a movente Deo est, cujus intentio deficere non potest : non autem prout est actus liberi arbitrii, cujus facultatem gratia excedit.

ARTICULUS IV.

Utrum gratia sit major in uno quam in alio.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod gratia non sit major in uno quam in alio. Gratia enim causatur in nobis ex dilectione divina, ut dictum est. Sed Sap., VI, 8, dicitur : *Pusillum et magnum ipse fecit, et æqualiter est illi cura* de omnibus.* Ergo omnes æqualiter gratiam ab eo consequuntur.

* *Cura est illi.*

2. Præterea, ea quæ in summo dicuntur, non recipiunt magis et minus. Sed gratia in summo dicitur, quia conjungit ultimo fini. Ergo non recipit magis et minus. Non est ergo major in uno quam in alio.

3. Præterea, gratia est vita animæ, ut supra dictum est. Sed vivere non dicitur secundum magis et minus. Ergo etiam neque gratia.

Sed contra est quod dicitur ad Ephes., IV, 7 : *Unicuique data est gratia secundum mensuram donationis Christi.* Quod autem mensurate datur, non omnibus æqualiter datur. Ergo non omnes æqualem gratiam habent.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, habitus duplicem magnitudinem habere potest : unam ex parte finis vel objecti, secundum quod dicitur una virtus alia nobilior inquantum ad majus bonum ordinatur; aliam vero ex parte subjecti; quod magis vel minus participat habitum inhærentem.

Secundum igitur primam magnitudinem gratia gratum faciens non potest esse major et minor ; quia gratia secundum sui rationem conjungit hominem summo bono, quod est Deus.

Sed ex parte subjecti, gratia potest suscipere magis vel minus, prout scilicet unus perfectius illustratur a lumine gratiæ quam alius. Cujus diversitatis ratio quidem est aliqua ex parte præparantis se ad gratiam ; qui enim magis se ad gratiam præparat, pleniorem gratiam accipit. Sed ex hac parte potest non accipi prima ratio hujus diversitatis; quia præparatio ad gratiam non est hominis nisi inquantum liberum arbitrium ejus præparatur a Deo. Unde prima causa hujus diversitatis accipienda est ex parte ipsius Dei, qui diversimode suæ gratiæ dona dispensat ad hoc quod ex diversis gradibus pulchritudo et perfectio Ecclesiæ consurgat ; sicut etiam diversos gradus rerum instituit ut esset universum perfectum. Unde Apostolus, ad Ephes., postquam dixerat : *Unicuique data est gratia secundum mensuram donationis Christi,* enumeratis diversis gratiis subjungit : *Ad consummationem sanctorum in ædificationem corporis Christi,* IV, 12.

Ad primum ergo dicendum, quod cura divina dupliciter considerari potest : uno modo quantum ad ipsum divinum actum, qui est simplex et uniformis ; et secundum hoc æqualiter se habet ejus cura ad omnes, quia scilicet uno actu simplici et majora et minora dispensat. Alio modo potest considerari ex parte eorum quæ in creaturis ex divina cura proveniunt ; et secundum hoc invenitur inæqualitas, inquantum scilicet Deus sua cura quibusdam majora, quibusdam minora providet dona.

Ad secundum dicendum, quod ratio illa procedit secundum primum modum magnitudinis gratiæ : non enim potest gratia secundum hoc major esse quod ad majus bonum ordinet, sed ex eo quod magis vel minus ordinat ad idem bonum magis vel minus participandum. Potest enim esse diversitas intensionis et remissionis, secundum participationem subjecti et in ipsa gratia et in finali gloria.

Ad tertium dicendum, quod vita naturalis pertinet ad substantiam hominis et ideo non recipit magis et minus; sed vitam gratiæ participat homo accidentaliter, et ideo eam potest homo magis vel minus habere.

Conclusio. — Gratia gratum faciens major in uno quam in alio est, non ex parte finis, quælibet enim gratia unit cor immediate ultimo fini, sed ex parte subjecti magis dispositi ; quia scilicet pleniorem majoremque gratiam accipit homo magis præparatus.

ARTICULUS V.

Utrum homo possit scire se habere gratiam.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod homo possit scire se habere gratiam. Gratia enim est in anima per sui esssentiam. Sed certissima cognitio animæ est eorum quæ sunt in anima per sui esssentiam, ut patet per Augustinum, XII *Super Gen. ad litt.,* cap. XXXI, col. 479, t. 3. Ergo gratia certissime potest cognosci ab eo qui gratiam habet.

2. Præterea, sicut scientia est donum Dei, ita et gratia. Sed qui a Deo scientiam accipit, scit se scientiam habere, secundum illud Sap., VII, 17 : Dominus *dedit mihi horum quæ sunt, scientiam veram.* Ergo pari ratione qui accipit gratiam a Deo scit se gratiam habere.

3. Præterea, lumen est magis cognoscibile quam tenebra, quia secundum Apostolum ad Ephes., V, 13, *omne quod manifestatur lumen est.* Sed peccatum quod est spiritualis tenebra, per certitudinem potest sciri ab eo qui habet peccatum. Ergo multo magis gratia, quæ est spirituale lumen.

4. Præterea, Apostolus dicit, I ad Corinth., II, 12 : *Nos autem non spiritum hujus mundi accipimus, sed spiritum qui ex Deo est, ut sciamus quæ a Deo donata sunt nobis.* Sed gratia est primum donum Dei. Ergo homo qui accipit gratiam per Spiritum sanctum, per eumdem Spiritum scit gratiam esse sibi datam.

5. Præterea, Genes., XXII, 12, ex persona Domini dicitur ad Abraham : *Nunc cognovi quod timeas Dominum,* id est, *cognoscere te feci.* Loquitur autem ibi de timore casto, qui non est sine gratia. Ergo homo potest cognoscere se habere gratiam.

Sed contra est quod dicitur Eccles., IX, 1, quod *nemo scit utrum sit dignus odio vel amore**. Sed gratia gratum faciens facit hominem dignum Dei amore. Ergo nullus potest scire utrum habeat gratiam gratum facientem.

* *Nescit homo an amore vel odio dignus sit.*

Respondeo dicendum, quod tripliciter aliquid cognosci potest : uno modo per revelationem : et hoc modo potest aliquis scire se habere gratiam ; revelat enim Deus hoc aliquando aliquibus ex speciali privilegio, ut securitatis gaudium etiam in hac vita in eis incipiat, et ut confidentius et fortius magnifica opera prosequantur, et mala præsentis vitæ sustineant, sicut Paulo dictum est, II ad Corinth., XII, 9 : *Sufficit tibi gratia mea.*

Alio modo homo cognoscit aliquid per seipsum, et hoc certitudinaliter ; et sic nullus potest scire se habere gratiam. Certitudo enim non potest haberi de aliquo, nisi possit dijudicari per proprium principium. Sic enim certitudo habetur de conclusionibus demonstrativis per indemonstrabilia universalia principia. Nullus autem posset scire se habere scientiam alicujus conclusionis, si principium ignoraret. Principium autem gratiæ et objectum ejus est ipse Deus, qui propter sui excellentiam est nobis ignotus, secundum illud Job, XXXVI, 26 : *Ecce Deus magnus vincens scientiam nostram.* Et ideo ejus præsentia in nobis et absentia per certitudinem cognosci non potest, secundum illud Job, IX, 11 : *Si venerit ad me, non videbo eum ; si autem*[1] *abierit, non intelligam.* Et ideo homo non potest per certitudinem dijudicare, utrum ipse habeat gratiam ; secundum illud I ad Corinth., IV, 3 : *Sed neque me ipsum judico... Qui autem judicat me, Dominus est.*

Tertio modo cognoscitur aliquid conjecturaliter per aliqua signa ; et hoc modo aliquis cognoscere potest se habere gratiam, inquantum scilicet percipit se delectari in Deo et contemnere res mundanas, et inquantum homo non est conscius sibi alicujus peccati mortalis. Secundum quem modum potest intelligi quod habetur Apoc., II, 17 : *Vincenti dabo manna absconditum..., quod nemo scit, nisi qui accipit;* quia scilicet ille qui accipit[2], per quamdam experientiam dulcedinis novit, quam non experitur ille qui non accipit.

Ista tamen cognitio imperfecta est ; unde Apostolus dicit, I ad Corinth., IV, 3 : *Nihil mihi conscius sum, sed non in hoc justificatus sum :* quia ut dicitur in psalm. XVIII, 13, *delicta quis intelligit? ab occultis meis munda me, et ab alienis parce servo tuo* (a).

Ad primum ergo dicendum, quod illa

[1] Vulgat. non habet *autem*. — [2] Ita cum mss. editi passim. Quidam, « qui accipit gratiam. » Cod. Alc. utroque loco pro « accipit, » habet, « accepit. »

(a) Asserunt Lutherani et Calvinistæ :

1. Quod homo certa et indubitata fide scire potest se in gratiam esse ;

2. Quod unusquisque, ut sit justus, id de se credere tenetur ;

quæ sunt per essentiam sui in anima, cognoscuntur experimentali cognitione, inquantum homo experitur per actus principia intrinseca; sicut voluntatem percipimus volendo, et vitam in operibus vitæ.

Ad secundum dicendum, quod de ratione scientiæ est quod homo certitudinem habeat de his quorum habet scientiam; et similiter de ratione fidei est quod homo sit certus de his quorum habet fidem; et hoc ideo, quia certitudo pertinet ad perfectionem intellectus, in quo prædicta dona existunt. Et ideo quicumque habet scientiam, vel fidem, certus est se habere. Non est autem similis ratio de gratia et charitate, et aliis hujusmodi, quæ perficiunt vim appetitivam.

Ad tertium dicendum, quod peccatum habet pro principio et pro objecto bonum commutabile, quod nobis est notum. Objectum autem vel finis gratiæ est nobis ignotum propter sui luminis immensitatem, secundum illud I ad Timoth., ult., 16 : *Lucem inhabitat inaccessibilem*.

Ad quartum dicendum, quod Apostolus ibi loquitur de donis gloriæ, quæ sunt nobis data in spe; quæ certissime cognoscimus per fidem, licet non cognoscamus per certitudinem nos habere gratiam, per quam nos possimus ea promereri.

Vel potest dici quod loquitur de notitia privilegiata, quæ est per revelationem. Unde subdit : *Nobis autem revelavit Deus per Spiritum sanctum*.

Ad quintum dicendum, quod illud verbum Abrahæ dictum potest referri ad notitiam experimentalem, quæ est per exhibitionem operis. In opere enim illo quod fecerat Abraham, cognoscere potuit, experimentaliter se Dei timorem habere.

Vel potest hoc etiam ad revelationem referri.

CONCLUSIO. — Tametsi signis et conjecturis, inquantum scilicet homo nullius sibi conscius peccati mortalis percipit se delectari in Deo et contemnere res mundanas, scire aliquo modo quis possit se habere gratiam; tamen id certo, nisi ei reveletur, scire non potest.

QUÆSTIO CXIII.

DE EFFECTIBUS GRATIÆ.

(Et decem quæruntur.)

Deinde considerandum est de effectibus gratiæ : et primo de justificatione impii, quæ est effectus gratiæ operantis; secundo de merito, quod est effectus gratiæ cooperantis.

Circa primum quæruntur decem : 1° quid sit justificatio impii; 3° utrum ad eam requiratur gratiæ infusio; 3° utrum ad eam requiratur aliquis motus liberi arbitrii; 4° utrum ad justificationem impii requiratur motus fidei; 5° utrum ad eam requiratur motus liberi arbitrii contra peccatum; 6° utrum præmissis sit connumeranda remissio peccatorum; 7° utrum in justificatione impii sit ordo temporis aut sit subito; 8° de naturali ordine eorum quæ ad justificationem concurrunt; 9° utrum justificatio impii sit maximum opus Dei; 10° utrum justificatio impii sit miraculosa.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum justificatio impii sit remissio peccatorum.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod justificatio impii non sit remissio peccatorum. Peccatum enim non solum justitiæ opponitur, sed omnibus virtutibus, ut ex supra dictis patet. Sed justificatio significat motum quemdam ad justitiam. Non ergo omnis peccati remissio est justificatio, cum omnis motus sit de contrario in contrarium.

2. Præterea, unumquodque debet nominari ab eo quod est potissimum in ipso, ut dicitur in II *De anima*, text. 49. Sed remissio peccatorum præcipue fit per fidem, secundum illud Act., xv, 9 : *Fide purificans corda eorum;* et per charitatem, secundum illud Proverb., x, 12 : *Universa delicta operit charitas*. Magis ergo remissio peccatorum debuit denominari a fide vel a charitate, quam a justitia.

3. Quod hac sola fide justificatur homo.

Catharinus docuit hominem posse certum esse de sua gratia non quidem certitudine fidei immediata, sed certitudine tamen absoluta, mediante theologico discursu. Vega de hac re certitudinem moralem, omni formidine exclusa, possibilem esse voluit. Sed communiter theologi tenent nullam certitudinem absolutam de gratia sua hominem habere posse, seclusa revelatione speciali.

3. Præterea, remissio peccatorum idem esse videtur quod vocatio; vocatur enim qui distat; distat autem aliquis a Deo per peccatum. Sed vocatio justificationem præcedit, secundum illud Rom., VIII, 30 : *Quos vocavit, hos et justificavit.* Ergo justificatio non est remissio peccatorum.

Sed contra est quod Rom., VIII, super illud : *Quos vocavit, hos et justificavit,* dicit Glossa interl., « remissione peccatorum. » Ergo remissio peccatorum est justificatio.

Respondeo dicendum, quod justificatio passive accepta importat motum ad justitiam, sicut et calefactio motum ad calorem. Cum autem justitia de sui ratione importet quamdam rectitudinem ordinis, dupliciter accipi potest : uno modo secundum quod importat ordinem rectum in ipso actu hominis; et secundum hoc justitia ponitur virtus quædam, sive sit particularis justitia, quæ ordinat actum hominis secundum rectitudinem in comparatione ad alium singularem hominem; sive sit justitia legalis, quæ ordinat secundum rectitudinem actus hominis in comparatione ad bonum commune multitudinis, ut patet in V *Ethic.*, cap. I, a med. Alio modo dicitur justitia, prout importat rectitudinem quamdam ordinis in ipsa interiori dispositione hominis, prout scilicet supremum hominis subditur Deo, et inferiores vires animæ, subduntur supremæ, scilicet rationi; et hanc etiam dispositionem vocat Philosophus in V *Ethic.*, cap. ult., « justitiam metaphorice dictam. »

Hæc autem justitia in homine potest fieri dupliciter : uno quidem modo per modum simplicis generationis, qui est ex privatione ad formam, et hoc modo justificatio posset competere etiam ei qui non esset in peccato, dum hujusmodi justitiam a Deo acciperet, sicut Adam dicitur accepisse originalem justitiam. Alio modo potest fieri hujusmodi justitia in homine secundum rationem motus, qui est de contrario in contrarium; et secundum hoc justificatio importat transmutationem quamdam de statu injustitiæ ad statum justitiæ prædictæ. Et hoc modo loquimur hic de justificatione impii, secundum illud Apostoli, ad Rom., IV, 5 : *Ei qui non operatur, credenti autem in eum qui justificat impium, reputatur fides ejus ad justitiam, secundum propositum gratiæ Dei.* Et quia motus denominatur magis a termino ad quem, quam a termino a quo; ideo hujusmodi transmutatio, qua aliquis transmutatur a statu injustitiæ ad statum justitiæ per remissionem peccati, sortitur nomen a termino ad quem, et vocatur justificatio impii (*a*).

Ad primum ergo dicendum, quod omne peccatum, secundum quod importat quamdam inordinationem mentis non subditæ Deo, injustitia potest dici, prædictæ justitiæ contraria, secundum illud I Joan., III, 4 : *Omnis qui facit peccatum, et iniquitatem facit, et peccatum est iniquitas;* et secundum hoc remotio cujuslibet peccati dicitur justificatio.

Ad secundum dicendum, quod fides et charitas dicunt ordinem specialem mentis humanæ ad Deum, secundum intellectum vel affectum; sed justitia importat generaliter totam rectitudinem ordinis; et ideo magis denominatur hujusmodi transmutatio a justitia quam a charitate vel fide.

Ad tertium dicendum, quod vocatio refertur ad auxilium Dei interius moventis et excitantis mentem ad deserendum peccatum; quæ quidem motio Dei non est ipsa remissio peccati, sed causa ejus.

Conclusio. — Ea justificatio quæ fit per modum simplicis mutationis, non est remissio peccatorum, sed solum justitiæ acquisitio. Quæ vero dicitur impii justificatio, de qua hic solum sermo est, cum per modum motus de contrario in contrarium fiat, est remissio peccatorum cum acquisitione justitiæ.

ARTICULUS II.

Utrum ad remissionem culpæ, quæ est justificatio impii, requiratur gratiæ infusio.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod ad remissionem culpæ, quæ est justificatio impii, non requiratur gratiæ infusio. Potest enim aliquis removeri ab uno contrario sine hoc quod perducatur ad alterum, si contraria sint mediata. Sed status culpæ et status gratiæ sunt contraria mediata; est enim medius status innocentiæ, in quo homo nec gratiam habet, nec culpam. Ergo

(*a*) Contra Lutherum, Calvinum et alios qui hominem volunt dici justum vel ex imputatione extrinseca justitiæ Christi, vel ex apprehensione justitiæ hujus per fidem, « est de fide » quod justificato infundatur justitia inhærens, qua renovetur interius. Et ideo non solum peccata non imputantur, sed remittuntur et delentur.

potest alicui remitti culpa sine hoc quod perducatur ad gratiam.

2. Præterea, remissio culpæ consistit in reputatione[1] divina, secundum illud psal. XXXI, 2 : *Beatus vir cui non imputavit Dominus peccatum*. Sed infusio gratiæ ponit etiam aliquid in nobis, ut supra habitum est. Ergo infusio gratiæ non requiritur ad remissionem culpæ.

3. Præterea, nullus subjicitur simul duobus contrariis. Sed quædam peccata sunt contraria, sicut prodigalitas et illiberalitas. Ergo qui subjicitur peccato prodigalitatis, non simul subjicitur peccato illiberalitatis ; potest tamen contingere quod prius ei subjiciebatur. Ergo peccando vitio prodigalitatis liberatur a peccato illiberalitatis ; et sic remittitur aliquod peccatum sine gratia.

Sed contra est quod dicitur Rom., III, 24 : *Justificati gratis per gratiam ipsius*.

Respondeo dicendum, quod homo peccando Deum offendit, sicut ex supra dictis patet. Offensa autem non remittitur alicui, nisi per hoc quod animus offensi pacatur offendenti. Et ideo secundum hoc peccatum nobis remitti dicitur, quod Deus nobis pacatur ; quæ quidem pax consistit in dilectione qua Deus diligit nos. Dilectio autem Dei, quantum est ex parte actus divini, est æterna et immutabilis, sed quantum ad effectum quem nobis imprimit, quandoque interrumpitur, prout scilicet ab ipso quandoque deficimus, et quandoque iterum recuperamus. Effectus autem divinæ dilectionis in nobis, qui per peccatum tollitur, est gratia, qua homo fit dignus vita æterna, a qua peccatum mortale excludit. Et ideo non posset intelligi remissio culpæ, si non adesset infusio gratiæ (*a*).

Ad primum ergo dicendum, quod plus requiritur ad hoc quod offendenti remittatur offensa, quam ad hoc quod simpliciter aliquis non offendens non habeatur odio. Potest enim apud homines contingere quod unus homo aliquem alium nec diligat, nec odiat. Sed si eum offendat, quod ei dimittat offensam, hoc non potest contingere absque speciali benevolentia. Benevolentia autem Dei ad hominem reparari dicitur per donum gratiæ ; et ideo, licet homo, antequam peccet, potuerit esse sine gratia et sine culpa, tamen post peccatum non potest esse sine culpa, nisi gratiam habeat.

Ad secundum dicendum, quod, sicut dilectio Dei non solum consistit in actu voluntatis divinæ, sed etiam importat quemdam gratiæ effectum, ut supra dictum est ; ita etiam et hoc quod est Deum non imputare peccatum homini, importat quemdam effectum in ipso cui peccatum non imputatur ; quod enim alicui non imputetur peccatum a Deo, ex divina dilectione procedit.

Ad tertium dicendum, quod, sicut Augustinus dicit in lib. I *De nuptiis et concupiscentia*, cap. XXVI, col. 430, t. 10, « si a peccato desistere hoc esset non habere peccata, sufficeret ut hoc moneret Scriptura : *Fili, peccasti, non adjicias iterum*. Non autem sufficit, sed addidit : *Et de pristinis deprecare, ut tibi remittantur*. Transit enim peccatum actu, et remanet reatu ; ut supra dictum est. Et ideo cum aliquis a peccato unius vitii transit in peccatum contrarii vitii, desinit quidem habere actum præteriti peccati, sed non desinit habere reatum ; unde simul habet reatum utriusque peccati : non enim peccata sunt sibi contraria ex parte aversionis a Deo, ex qua parte peccatum reatum habet.

Conclusio. — Quum justitiæ Dei repugnet pœnam dimittere vigente culpa, nullius autem hominis qualis modo nascitur, reatus pœnæ absque gratia tolli queat ; ad culpæ quoque hominis qualis modo nascitur, remissionem, gratiæ infusionem requiri manifestum est.

[1] Ita mss. et editi passim. Theologi legendum censent : « in non reputatione. »

(*a*) Hic inter catholicos quæritur utrum per solum Dei favorem extrinsecum, vel per solos charitatis et contritionis actus absque infusione gratiæ habitualis, de « potentia Dei absoluta » justificatio impii fieri posset ? Contra theologos communiter affirmativum tenent S. Bonaventura, Scotus, Ockam, omnes Scotistæ et Nominales, quibus alii plures, etiam Thomistæ, suffragantur. Sed quomodo, etiam de potentia Dei absoluta, sanctificaretur anima quædam absque gratia sanctificante? Porro, admittunt omnes gratiam sanctificantem esse gratiam habitualem ; ergo vel mutabitur significatio vocum, vel etiam de potentia Dei absoluta impius absque gratia habituali sanctificari non poterit. Ad quid vanæ, nimiumque subtiles istæ quæstiones? — Cæterum Scotistæ et ipse Suarez tenent de « potentia Dei absoluta » peccatum tum actuale, tum habituale (et agitur de peccato mortali), et gratiam simul esse posse in eodem subjecto, quod Lorca de solo peccato actuali docet.

ARTICULUS III.

Utrum ad justificationem impii requiratur motus liberi arbitrii.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod ad justificationem impii non requiratur motus liberi arbitrii. Videmus enim quod per sacramentum baptismi justificantur pueri absque motu liberi arbitrii, et etiam interdum adulti. Dicit enim Augustinus, in IV *Confess.*, cap. IV, § 8, col. 696, t. 1, quod cum quidam suus amicus laboraret febribus, « jacuit diu sine sensu in sudore lethali, et cum desperaretur, baptizatus est nesciens, et renatus est ; » quod fit per gratiam justificantem. Sed Deus potentiam suam non alligavit sacramentis. Ergo etiam potest justificare hominem sine sacramentis absque omni motu liberi arbitrii.

2. Præterea, in dormiendo homo non habet usum rationis, sine quo non potest esse motus liberi arbitrii. Sed Salomon in dormiendo consecutus est a Deo donum sapientiæ, ut habetur III Reg., III, et II Paral., I. Ergo etiam pari ratione donum gratiæ justificantis quandoque datur homini a Deo absque motu liberi arbitrii.

3. Præterea, per eamdem causam gratia producitur in esse, et conservatur ; dicit enim Augustinus, VIII *Super Gen. ad litt.*, cap. XII, col. 382, t. 3, quod « ita se debet homo ad Deum convertere, ut ab illo semper fiat justus. » Sed absque motu liberi arbitrii gratia in homine conservatur. Ergo absque motu liberi arbitrii potest a principio infundi.

Sed contra est quod dicitur Joan., VI, 45 : *Omnis qui audivit a Patre, et didicit, venit ad me*. Sed discere non est sine motu liberi arbitrii ; addiscens enim consentit docenti. Ergo nullus venit ad Deum per gratiam justificantem absque motu liberi arbitrii.

Respondeo dicendum, quod justificatio impii fit Deo movente hominem ad justitiam. Ipse enim est *qui justificat impium*, ut dicitur Rom., IV. Deus autem movet omnia secundum modum uniuscujusque; sicut in naturalibus videmus quod aliter moventur ab ipso gravia, et aliter levia, propter diversam naturam utriusque. Unde et hominem ad justitiam movet secundum conditionem naturæ humanæ. Homo autem secundum propriam naturam habet quod sit liberi arbitrii.

Et ideo in eo qui habet usum liberi arbitrii, non fit motio a Deo ad justitiam absque motu liberi arbitrii ; sed ita infundit donum gratiæ justificantis, quod etiam simul cum hoc movet liberum arbitrium ad donum gratiæ acceptandum in his qui sunt hujus motionis capaces.

Ad primum ergo dicendum, quod pueri non sunt capaces motus liberi arbitrii ; et ideo moventur a Deo ad justitiam per solam informationem animæ ipsorum. Hoc autem non fit sine sacramento : quia, sicut peccatum originale, a quo justificantur, non propria voluntate ad eos pervenit, sed per carnalem originem ; ita etiam per spiritualem regenerationem a Christo in eos gratia derivatur. Et eadem ratio est de furiosis et amentibus, qui nunquam usum liberi arbitrii habuerunt. Sed si quis aliquando habuit usum liberi arbitrii, et postmodum eo careat vel per infirmitatem vel per somnum, non consequitur gratiam justificantem per baptismum exterius adhibitum, aut per aliquod aliud sacramentum, nisi prius habuerit sacramentum in proposito ; quod sine usu liberi arbitrii non contingit. Et hoc modo ille de quo loquitur Augustinus, renatus fuit, quia et prius et postea baptismum acceptavit.

Ad secundum dicendum, quod etiam Salomon dormiendo non meruit sapientiam, nec accepit ; sed in somno declaratum est ei quod propter præcedens desiderium ei a Deo sapientia infunderetur ; unde ex ejus persona dicitur Sapient., VII, 7 : *Optavi, et datus est mihi sensus*.

Vel potest dici, quod ille somnus non fuit naturalis, sed somnus prophetiæ, secundum quod dicitur Num., XII, 6 : *Si quis fuerit inter vos propheta Domini, in visione apparebo ei, vel per somnium loquar ad illum* ; in quo casu aliquis usum liberi arbitrii habet. Et tamen sciendum est quod non est eadem ratio de dono sapientiæ, et de dono gratiæ justificantis. Nam donum gratiæ justificantis præcipue ordinat hominem ad bonum, quod est objectum voluntatis ; et ideo ad ipsum movetur homo per motum voluntatis, qui est motus liberi arbitrii. Sed sapientia perficit intellectum, qui præcedit voluntatem ; unde absque completo motu liberi arbitrii potest intellectus dono sapientiæ illuminari ; sicut etiam videmus quod in dormiendo aliqua hominibus revelantur, sicut dicitur Job, XXXIII, 15 : *Quando*

irruit sopor super homines et dormiunt in lectulo, tunc aperit aures virorum, et erudiens eos instruit disciplina.

Ad tertium dicendum, quod in infusione gratiæ justificantis est quædam transmutatio animæ humanæ; et ideo requiritur motus proprius animæ humanæ, ut anima moveatur secundum modum suum. Sed conservatio gratiæ est absque transmutatione; unde non requiritur aliquis motus ex parte animæ, sed sola continuatio influxus divini.

Conclusio. — Cum impii justificatio fiat Deo illum ad justitiam movente, cumque Deus singula secundum propriam cujusque naturam moveat; ad impii, si modo rationis usum habuerit, justificationem, liberi arbitrii motum, quo gratiæ donum acceptet, requiri dicendum est.

ARTICULUS IV.

Utrum ad justificationem impii requiratur motus fidei.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod ad justificationem impii non requiratur motus fidei. Sicut enim per fidem justificatur homo, ita etiam et per quædam alia; scilicet per timorem, de quo dicitur Eccli., I, 27 : *Timor Domini expellit peccatum; nam qui sine timore est non poterit justificari;* et iterum per charitatem, secundum illud Luc., VII, 47 : *Dimissa sunt* ei peccata multa, quoniam dilexit multum;* et iterum per humilitatem, secundum illud Jac., IV, 6 : *Deus superbis resistit, humilibus autem dat gratiam;* et iterum per misericordiam, secundum illud Prov., XV, 27 : *Per misericordiam et fidem purgantur peccata.* Non ergo magis motus fidei requiritur ad justificationem impii quam motus prædictarum virtutum.

mit-tur.

2. Præterea, actus fidei non requiritur ad justificationem, nisi inquantum per fidem homo cognoscit Deum. Sed etiam aliis modis potest homo Deum cognoscere, scilicet per cognitionem naturalem, et per donum sapientiæ. Ergo non requiritur actus fidei ad justificationem impii.

3. Præterea, diversi sunt articuli fidei. Si igitur actus fidei requiratur ad justificationem impii, videtur quod oporteret hominem, quando primo justificatur, de omnibus articulis fidei cogitare. Sed hoc videtur inconveniens, cum talis cogitatio longam temporis moram requirat. Ergo videtur quod actus fidei non requiratur ad justificationem impii.

Sed contra est quod dicitur Rom., V, 1 : *Justificati igitur* ex fide pacem habeamus ad Deum.* * Ergo.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est, motus liberi arbitrii requiritur ad justificationem impii, secundum quod mens hominis movetur a Deo. Deus autem movet animam hominis convertendo eam ad seipsum, ut dicitur in psal. LXXXIV, 7, secundum aliam litteram LXX Interpr. : *Deus tu convertens vivificabis nos.* Et ideo ad justificationem impii requiritur motus mentis, quo convertitur in Deum. Prima autem conversio in Deum fit per fidem, secundum illud ad Hebr., XI, 6 : *Accedentem ad Deum oportet credere* quia est.* Et ideo motus fidei requiritur ad justificationem impii (*a*). * Credere oportet accedentem.

Ad primum ergo dicendum, quod motus fidei non est perfectus, nisi sit charitate informatus; unde simul in justificatione impii cum motu fidei est etiam motus charitatis. Movetur autem liberum arbitrium in Deum ad hoc quod ei se subjiciat; unde etiam concurrit actus timoris filialis, et actus humilitatis. Contingit enim unum et eumdem actum liberi arbitrii diversarum virtutum esse, secundum quod una imperat, et aliæ imperantur; prout scilicet actus est ordinabilis ad diversos fines. Actus autem misericordiæ vel operatur circa peccatum per modum satisfactionis, et sic sequitur justificationem; vel per modum præparationis, inquantum misericordes misericordiam consequuntur; et sic etiam potest præcedere justificationem, vel etiam ad justificationem concurrere simul cum

(*a*) Fidem Lutherani et Calvinistæ distinguunt triplicem :

1. Historicam, qua omnia contenta in Biblia credimus; — 2. miraculorum, per quem miracula fiunt vel impetrantur; — 3. promissionum, qua Deum credimus remissionem peccatorum promisisse; et illa dividitur fides in generalem, et particularem : generalem, qua fidelibus omnibus in communi Deum credunt remissionem peccatorum et salutem promisisse; et particularem, qua unusquisque certo confidit peccata sibi per merita Christi esse remissa; hæc fides particularis nil aliud est quam spes roborata, seu fiducia. — Requiritur ad justificationem non fiducia simplex, sed fides dogmatica, christiana et catholica. Nec tamen illa fides ipsa, ut somniarunt Simon Magus et Eunomius, sola sufficit ut homo justificetur.

prædictis virtutibus, secundum quod misericordia includitur in dilectione proximi.

Ad secundum dicendum, quod per cognitionem naturalem homo non convertitur in Deum, inquantum est objectum beatitudinis et justificationis causa. Unde talis cognitio non sufficit ad justificationem. Donum autem sapientiæ præsupponit cognitionem fidei, ut ex supra dictis patet.

Ad tertium dicendum, quod, sicut Apostolus dicit ad Rom., IV, 5, *credenti in eum qui justificat impium, reputabitur fides ejus ad justitiam secundum propositum gratiæ Dei*. Ex quo patet quod in justificatione impii requiritur actus fidei quantum ad hoc quod homo credat Deum esse justificatorem hominum per mysterium Christi.

Conclusio. — Cum ad impii justificationem mentis in Deum conversio requiratur, prima autem ejus conversio in Deum, fiat per fidem; fidei motum ad impii justificationem requiri manifestum est.

ARTICULUS V.

Utrum ad justificationem impii requiratur motus liberi arbitrii in peccatum.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod ad justificationem impii non requiratur motus liberi arbitrii in peccatum. Sola enim charitas sufficit ad deletionem peccati, secundum illud Prov., x, 12 : *Universa delicta operit charitas*. Sed charitatis objectum non est peccatum. Ergo non requiritur ad justificationem impii motus liberi arbitrii in peccatum.

2. Præterea, qui in anteriora tendit, ad posteriora respicere non debet, secundum illud Apostoli ad Philipp., III, 13 : *Quæ quidem retro sunt obliviscens, ad ea vero quæ sunt priora extendens meipsum, ad destinatum persequor* [1], *ad bravium supernæ vocationis*. Sed tendenti in justitiam retrorsum sunt peccata præterita. Ergo eorum debet oblivisci, nec in ea se debet extendere per motum liberi arbitrii.

3. Præterea, in justificatione impii non remittitur unum peccatum sine alio; « impium enim est a Deo dimidiam sperare veniam, » ex cap. « Sunt plures, » dist. III, *De pœnit.*, col. 1613. Si igitur in justificatione impii oportet liberum arbitrium moveri contra peccatum, oporteret quod de omnibus peccatis suis cogitaret : quod videtur inconveniens : tum quia requireretur magnum tempus ad hujusmodi cogitationem; tum etiam quia peccatorum quorum est homo oblitus, veniam habere non posset. Ergo motus liberi arbitrii in peccatum non requiritur ad justificationem impii.

Sed contra est quod dicitur in psal. XXXI, 5 : *Dixi : Confitebor adversum me injustitiam meam Domino; et tu remisisti impietatem peccati mei*.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, justificatio impii est quidam motus quo humana mens movetur a Deo a statu peccati in statum justitiæ. Oportet igitur quod humana mens se habeat ad utrumque extremorum secundum motum liberi arbitrii, sicut se habet corpus localiter motum ab aliquo movente ad duos terminos motus. Manifestum est autem in motu locali corporum quod corpus motum recedit a termino a quo, et accedit ad terminum ad quem. Unde oportet quod mens humana, dum justificatur, per motum liberi arbitrii, recedat a peccato et accedat ad justitiam.

Recessus autem et accessus in motu liberi arbitrii accipitur secundum detestationem et desiderium. Dicit enim Augustinus, *Super Joan.*, x, exponens illud : *Mercenarius autem fugit*, tract. XLVI, § 8, col. 1732, t. 3 : « Affectiones nostræ motus animorum sunt; lætitia animi diffusio; timor animi fuga est; progrederis animo, cum appetis; fugis animo, cum metuis. » Oportet igitur quod in justificatione impii sit motus liberi arbitrii duplex : unus, quo per desiderium tendat in Dei justitiam, et alius, quo detestetur peccatum (*a*).

Ad primum ergo dicendum, quod ad eamdem virtutem pertinet prosequi unum oppositorum, et refugere aliud; et ideo sicut ad charitatem pertinet diligere Deum, ita etiam detestari peccata, per quæ anima separatur a Deo.

Ad secundum dicendum, quod ad poste-

[1] Al. : *ad destinatum persequor bravium*.

(*a*) Quæritur a quo principio procedant actus contritionis et charitatis qui ad gratiam habitualem ultimo disponunt? — Ab auxilio actuali transeunter communicato : ita Joannes a S. Thomas, Sylvius, Contenson, et plures extranei. — Ab ipsa gratia habituali : ita Gonet, Serra et alii. — A virtute infusa charitatis et pœnitentiæ, non permanenter per modum habitus, sed transeunter per modum actualis motionis et auxilii communicata : ita Goudin.

riora non debet homo regredi per amorem, sed quantum ad hoc debet ea oblivisci, ut ad ea non afficiatur. Debet tamen eorum recordari per considerationem, ut ea detestetur; sic enim ab eis recedit.

Ad tertium dicendum, quod in tempore præcedente justificationem, oportet quod homo singula peccata quæ commisit, detestetur, quorum memoriam habet; et ex tali consideratione præcedenti subsequitur in anima quidam motus detestantis universaliter omnia peccata commissa; inter quæ etiam includuntur peccata oblivioni tradita, quia homo in statu illo est sic dispositus, ut etiam de his quæ non meminit contereretur, si memoriæ adessent; et iste motus concurrit ad justificationem.

Conclusio. — Quum justificatio impii transmutatio quædam sit de peccato ad justitiam, necessarius est in ejus justificatione, si rationis usum habet, liberi arbitrii motus, non solum quo per desiderium et amorem animus ejus ad justitiam accedit, verum etiam quo per odium a peccato recedit.

ARTICULUS VI.

Utrum remissio peccatorum debeat numerari inter ea quæ requiruntur ad justificationem impii.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod remissio peccatorum non debeat numerari inter ea quæ requiruntur ad justificationem impii. Substantia enim rei non connumeratur his quæ ad rem requiruntur, sicut homo non debet connumerari animæ et corpori. Sed ipsa justificatio impii est remissio peccatorum, ut dictum est. Ergo remissio peccatorum non debet computari inter ea quæ ad justificationem impii requiruntur.

2. Præterea, idem est gratiæ infusio et culpæ remissio, sicut idem est illuminatio et tenebrarum expulsio. Sed idem non debet connumerari sibi ipsi; unum enim multitudini opponitur. Ergo non debet culpæ remissio connumerari infusioni gratiæ.

3. Præterea, remissio peccatorum consequitur ad motum liberi arbitrii in Deum et in peccatum, sicut effectus ad causam; per fidem enim et contritionem remittuntur peccata. Sed effectus non debet connumerari suæ causæ; quia ea quæ connumerantur, quasi ad invicem condivisa, sunt simul natura. Ergo remissio culpæ non debet connumerari aliis quæ requiruntur ad justificationem impii.

Sed contra est, quod in enumeratione eorum quæ requiruntur ad rem, non debet prætermitti finis, qui est potissimum in unoquoque. Sed remissio peccatorum est finis in justificatione impii; dicitur enim Isa., XXVII, 9: *Iste est omnis fructus, ut auferatur peccatum ejus.* Ergo remissio peccatorum debet connumerari inter ea quæ requiruntur ad justificationem impii.

Respondeo dicendum, quod quatuor enumerantur quæ requiruntur ad justificationem impii, scilicet gratiæ infusio, motus liberi arbitrii in Deum per fidem, et motus liberi arbitrii in peccatum, et remissio culpæ.

Cujus ratio est, quia, sicut dictum est, justificatio est quidam motus quo anima movetur a Deo a statu culpæ in statum justitiæ. In quolibet autem motu, quo aliquid ab altero movetur, tria requiruntur: primo quidem motio ipsius moventis; secundo motus mobilis; tertio consummatio motus, sive perventio ad finem. Ex parte igitur motionis divinæ accipitur gratiæ infusio; ex parte vero liberi arbitrii moti accipiuntur duo motus ipsius, secundum recessum a termino a quo, et accessum ad terminum ad quem. Consummatio autem, sive perventio ad terminum hujus motus, importatur per remissionem culpæ; in hoc enim justificatio consummatur.

Ad primum ergo dicendum, quod justificatio impii dicitur esse ipsa remissio peccatorum, secundum quod omnis motus accipit speciem a termino. Tamen ad terminum consequendum multa alia requiruntur, ut ex supra dictis patet.

Ad secundum dicendum, quod gratiæ infusio et remissio culpæ dupliciter considerari possunt: uno modo secundum ipsam substantiam actus, et sic idem sunt; eodem enim actu Deus et largitur gratiam, et remittit culpam. Alio modo possunt considerari ex parte objectorum; et sic differunt secundum differentiam culpæ, quæ tollitur, et gratiæ, quæ infunditur; sicut etiam in rebus naturalibus generatio et corruptio differunt, quamvis generatio unius sit corruptio alterius.

Ad tertium dicendum, quod ista non est connumeratio secundum divisionem generis in species, in qua oportet quod connumerata sint simul; sed secundum differentiam eo-

rum quæ requiruntur ad completionem alicujus, in qua quidem enumeratione aliquid potest esse prius et aliquid posterius, quia principiorum et partium rei compositæ potest esse aliquid aliquid alio prius.

Conclusio. — Cum inter alia quæ ad motum requiruntur pertineat ipsius motus consummatio; recte peccatorum remissio, quæ se habet in justificatione tanquam ejus consummatio, iis annumeratur, quæ ad impii justificationem pertinent.

ARTICULUS VII.

Utrum justificatio impii fiat in instanti, vel successive.

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod justificatio impii non fiat in instanti, sed successive. Quia, ut dictum est, ad justificationem impii requiritur motus liberi arbitrii. Actus autem liberi arbitrii est eligere, qui præexigit deliberationem consilii, ut dictum est. Cum igitur deliberatio discursum quemdam importet, qui successionem quamdam habet, videtur quod justificatio impii sit successiva.

2. Præterea, motus liberi arbitrii non est absque actuali consideratione. Sed impossibile est simul multa intelligere in actu, ut in I dictum est. Cum igitur ad justificationem impii requiratur motus liberi arbitrii in diversa, scilicet in Deum et in peccatum, videtur quod justificatio impii non possit esse in instanti.

3. Præterea, forma, quæ suscipit magis et minus, successive recipitur in subjecto, sicut patet de albedine et nigredine. Sed gratia suscipit magis et minus, ut supra dictum est. Ergo non recipitur subito in subjecto. Cum igitur ad justificationem impii requiratur gratiæ infusio, videtur quod justificatio impii non possit esse in instanti.

4. Præterea, motus liberi arbitrii, qui ad justificationem impii concurrit, est meritorius; et ita oportet quod procedat a gratia, sine qua nullum est meritum, ut infra dicetur. Sed prius est aliquid consequi formam, quam secundum formam operari. Ergo prius infunditur gratia, et postea liberum arbitrium movetur in Deum et in detestationem peccati. Non ergo justificatio est tota simul.

5. Præterea, si gratia infundatur animæ, oportet dare aliquod instans in quo primo animæ insit; similiter si culpa remittitur, oportet ultimum instans dare in quo homo culpæ subjaceat; sed non potest esse idem instans, quia sic opposita simul inessent eidem. Ergo oportet esse duo instantia sibi succedentia, inter quæ, secundum Philosophum, in VI *Physic.*, text. 2, oportet esse tempus medium. Non ergo justificatio fit tota simul, sed successive.

Sed contra est quod justificatio impii fit per gratiam Spiritus sancti justificantis. Sed Spiritus sanctus subito advenit mentibus hominum, secundum illud Act., II, 2: *Factus est repente de cælo sonus tanquam advenientis spiritus vehementis;* ubi dicit Glossa interl. quod « nescit tarda molimina Spiritus sancti gratia. » Ergo justificatio impii non est successiva, sed instantanea.

Respondeo dicendum, quod tota justificatio impii originaliter consistit in gratiæ infusione. Per eam enim et liberum arbitrium movetur, et culpa remittitur. Gratiæ autem infusio fit in instanti absque successione. Cujus ratio est, quia quod aliqua forma non subito imprimatur subjecto, contingit ex hoc quod subjectum non est dispositum, et agens indiget tempore ad hoc quod subjectum disponat. Et ideo videmus quod statim cum materia est disposita per alterationem præcedentem, forma substantialis acquiritur materiæ; et eadem ratione quia diaphanum est secundum se dispositum ad lumen recipiendum, subito illuminatur a corpore lucido in actu. Dictum est autem supra, quod Deus ad hoc quod gratiam infundat animæ, non requirit aliquam dispositionem, nisi quam ipse facit. Facit autem hujusmodi dispositionem sufficientem ad susceptionem gratiæ quandoque quidem subito, quandoque autem paulatim et successive, ut supra dictum est. Quod enim agens naturale non subito possit disponere materiam, contingit ex hoc quod est aliqua proportio[1] ejus quod in materia resistit, ad virtutem agentis; et propter hoc videmus quod quanto virtus agentis fuerit fortior, tanto materia citius disponitur. Cum igitur virtus divina sit infinita, potest quamcumque materiam creatam subito disponere ad formam, et multo magis liberum arbitrium hominis, cujus motus potest esse instantaneus secundum naturam. Sic igitur justificatio impii fit a Deo in instanti.

Ad primum ergo dicendum, quod motus

[1] Ita cum mss. Nicolaï, optime; editi passim: disproportio.

liberi arbitrii, qui concurrit ad justificationem impii, est consensus ad detestandum peccatum et ad accedendum ad Deum; qui quidem consensus subito fit. Contingit autem quandoque, quod præcedit aliqua deliberatio, quæ non est de substantia justificationis, sed via in justificationem; sicut motus localis est via ad illuminationem, et alteratio ad generationem.

Ad secundum dicendum, quod, sicut in I dictum est, nihil prohibet duo simul intelligere actu, secundum quod sunt quodammodo unum : sicut simul intelligimus subjectum et prædicatum, inquantum uniuntur in ordine affirmationis unius. Et per eumdem modum liberum arbitrium potest in duo simul moveri, secundum quod unum ordinatur in aliud. Motus autem liberi arbitrii in peccatum ordinatur ad motum liberi arbitrii in Deum; propter hoc enim homo detestatur peccatum, quia est contra Deum, cui vult adhærere. Et ideo liberum arbitrium in justificatione impii simul detestatur peccatum, et convertit se ad Deum; sicut etiam corpus simul recedendo ab uno loco accedit ad alium.

Ad tertium dicendum, quod non est ratio quare forma subito in materia non recipiatur, quia magis et minus potest inesse; sic enim lumen non subito reciperetur in aere, qui potest magis et minus illuminari. Sed ratio est accipienda ex parte dispositionis materiæ vel subjecti, ut dictum est.

Ad quartum dicendum, quod in eodem instanti in quo forma acquiritur, incipit res operari secundum formam; sicut ignis statim cum est generatus movetur sursum; et si motus ejus esset instantaneus, in eodem instanti compleretur. Motus autem liberi arbitrii, qui est velle, non est successivus, sed instantaneus. Et ideo non oportet quod justificatio impii sit successiva.

Ad quintum dicendum, quod successio duorum oppositorum in eodem subjecto, aliter est consideranda in his quæ subjacent tempori, et aliter in his quæ sunt supra tempus. In his enim quæ subjacent tempori non est dare ultimum instans, in quo forma prior subjecto inest : est autem dare ultimum tempus, et primum instans in quo forma subsequens inest materiæ vel subjecto. Cujus ratio est, quia in tempore non potest accipi ante unum instans aliud instans præcedens immediate, et quod instantia non consequenter se habent in tempore, sicut nec puncta in linea, ut probatur in VI *Phys.*, text. 1 et seq., sed tempus terminatur ad instans. Et ideo in toto tempore præcedenti quo aliquid movetur ad unam formam, subest formæ oppositæ; et in ultimo instanti illius temporis, quod est primum instans sequentis temporis, habet formam, quæ est terminus motus. Sed in his quæ sunt supra tempus, aliter se habet. Si qua enim successio sit ibi affectuum vel intellectualium conceptionum, puta in angelis, talis successio non mensuratur tempore continuo, sed tempore discreto; sicut et ipsa quæ mensurantur, non sunt continua, ut in I habitum est. Unde in talibus est dandum ultimum instans, in quo primum fuit, et primum instans, in quo est id quod sequitur. Nec oportet esse tempus medium; quia non est ibi continuitas temporis, quæ hoc requirebat[1]. Mens autem humana, quæ justificatur, secundum se quidem est supra tempus, sed per accidens subditur tempori, inquantum scilicet intelligit cum continuo et tempore secundum phantasmata, in quibus species intelligibiles considerat, ut in I dictum est. Et ideo judicandum est secundum hoc de ejus mutatione secundum conditionem motuum temporalium, ut scilicet dicamus quod non est dare ultimum instans in quo culpa infuit, sed ultimum tempus; est autem dare primum instans in quo gratia inest; in toto autem tempore præcedenti inerat culpa.

Conclusio. — Cum a Deo, cui resistere nihil potest, impii justificatio fiat, ideo autem aliquid in tempore fiat, quia patiens agenti resistit; ipsam impii justificationem, pro infusione gratiæ, quæ in instanti fit, acceptam, in instanti fieri certum est.

ARTICULUS VIII.

Utrum gratiæ infusio sit prima ordine naturæ inter ea quæ requiruntur ad justificationem impii.

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quod gratiæ infusio non sit prima ordine naturæ inter ea quæ requiruntur ad justificationem impii. Prius enim est recedere a malo, quam accedere ad bonum, secundum illud ps. XXXIII, 15 : *Declina* a malo, et fac bonum*. Sed remissio culpæ pertinet ad re- * *Diverte.*

[1] Ita edit. Rom. et Patav.; Nicolaï : « quæ ad hoc requirebatur. »

cessum a malo; infusio autem gratiæ pertinet ad prosecutionem boni. Ergo naturaliter prius est remissio culpæ quam infusio gratiæ.

2. Præterea, dispositio præcedit naturaliter formam ad quam disponit. Sed motus liberi arbitrii est quædam dispositio ad susceptionem gratiæ. Ergo naturaliter præcedit infusionem gratiæ.

3. Præterea, peccatum impedit animam, ne libere tendat in Deum. Sed prius est removere id quod prohibet motum, quam motus sequatur. Ergo prius est naturaliter remissio culpæ, et motus liberi arbitrii in peccatum, quam motus liberi arbitrii in Deum, et quam infusio gratiæ.

Sed contra, causa est prior naturaliter suo effectu. Sed gratiæ infusio causa est omnium aliorum quæ requiruntur ad justificationem impii, ut supra dictum est. Ergo est naturaliter prior.

Respondeo dicendum, quod prædicta quatuor quæ requiruntur ad justificationem impii, tempore quidem sunt simul, quia justificatio impii non est successiva, ut dictum est; sed ordine naturæ unum eorum est prius altero; et inter ea naturali ordine primum est gratiæ infusio; secundum motus liberi arbitrii in Deum; tertium est motus liberi arbitrii in peccatum; quartum vero est remissio culpæ.

Cujus ratio est, quia in quolibet motu naturaliter primum est motio ipsius moventis; secundum autem est dispositio materiæ, sive motus ipsius mobilis; ultimum vero est finis vel terminus motus ad quem terminatur motio moventis. Ipsa igitur Dei moventis motio, est gratiæ infusio, ut dictum est supra; motus autem vel dispositio mobilis est duplex motus liberi arbitrii; terminus autem vel finis motus est remissio culpæ, ut ex supra dictis patet. Et ideo naturali ordine primum in justificatione impii est gratiæ infusio; secundum est motus liberi arbitrii in Deum; tertium vero est motus liberi arbitrii in peccatum; propter hoc enim ille qui justificatur, detestatur peccatum, quia est contra Deum; unde motus liberi arbitrii in Deum præcedit naturaliter motum liberi arbitrii in peccatum, cum sit causa et ratio ejus; quartum vero et ultimum est remissio culpæ, ad quam ista transmutatio ordinatur sicut ad finem, ut dictum est.

Ad primum ergo dicendum, quod recessus a termino et accessus ad terminum dupliciter considerari possunt: uno modo ex parte mobilis; et sic naturaliter recessus a termino præcedit accessum ad terminum; prius enim est in subjecto mobili oppositum quod abjicitur, et postmodum est id quod per motum assequitur mobile. Sed ex parte agentis est e converso: agens enim, per formam, quæ in eo præexistit, agit ad removendum contrarium; sicut sol per suam lucem agit ad removendum tenebras: et ideo ex parte solis prius est illuminare quam tenebras removere; ex parte autem aeris illuminandi prius est purgari a tenebris quam consequi lumen ordine naturæ, licet utrumque sit simul tempore. Et quia infusio gratiæ et remissio culpæ dicuntur ex parte Dei justificantis, ideo ordine naturæ prior est gratiæ infusio quam culpæ remissio. Sed si sumantur ea quæ sunt ex parte hominis justificati, est e converso; nam prius est ordine naturæ liberatio a culpa, quam consecutio gratiæ justificantis.

Vel potest dici quod termini justificationis sunt culpa sicut a quo, et justitia sicut ad quem; gratia vero est causa remissionis culpæ et adeptionis justitiæ.

Ad secundum dicendum, quod dispositio subjecti præcedit susceptionem formæ ordine naturæ; sequitur tamen actionem agentis per quam etiam ipsum subjectum disponitur; et ideo motus liberi arbitrii naturæ ordine præcedit consecutionem gratiæ; sequitur autem gratiæ infusionem.

Ad tertium dicendum, quod, sicut Philosophus dicit in II *Physic.*, text. 89, « in motibus animi omnino præcedit motus in principium speculationis, vel in finem actionis; » sed in exterioribus motibus remotio impedimenti præcedit assecutionem finis. Et quia motus liberi arbitrii est motus animi, prius naturæ ordine movetur in Deum sicut in finem, quam ad removendum impedimentum peccati.

Conclusio. — Cum ipsius moventis actio primum naturaliter locum in quolibet motu teneat, ad eam vero spectet infusio gratiæ: recte hæc, inter ea quæ ad impii justificationem requiruntur, prima ordine naturæ ponitur.

ARTICULUS IX.

Utrum justificatio impii sit maximum opus Dei.

Ad nonum sic proceditur. 1. Videtur quod justificatio impii non sit maximum opus Dei.

Per justificationem enim impii consequitur aliquis gratiam viæ. Sed per glorificationem consequitur aliquis gratiam patriæ, quæ major est. Ergo glorificatio angelorum vel hominum est majus opus quam justificatio impii.

2. Præterea, justificatio impii ordinatur ad bonum particulare unius hominis. Sed bonum universi est majus quam bonum unius hominis, ut patet in I *Ethic.*, cap. II, in fine. Ergo majus opus est creatio cæli et terræ, quam justificatio impii.

3. Præterea, majus est ex nihilo aliquid facere, et ubi nihil cooperatur agenti, quam ex aliquo facere aliquid cum aliqua cooperatione patientis. Sed in opere creationis ex nihilo fit aliquid, unde nihil potest cooperari agenti; sed in justificatione impii Deus ex aliquo aliquid facit, id est ex impio justum; et est ibi aliqua cooperatio ex parte hominis, quia est ibi motus liberi arbitrii, ut dictum est. Ergo justificatio impii non est maximum opus Dei.

Sed contra est quod in ps. CXLIV, 9, dicitur : *Miserationes ejus super omnia opera ejus;* et in Collecta dicitur : « Deus qui omnipotentiam tuam parcendo maxime et miserando manifestas; » et Augustinus dicit *Tract.* LXXII *in Joan.*, § 2 et 3, col. 1823, t. 3, exponens illud Joan., XIV : *Majora horum faciet*, quod « majus opus est ut ex impio justus fiat, quam creare cælum et terram. »

Respondeo dicendum, quod opus aliquod potest dici magnum dupliciter : uno modo ex parte modi agendi : et sic maximum opus est opus creationis, in quo ex nihilo fit aliquid; alio modo potest dici opus magnum propter magnitudinem ejus quod fit, et secundum hoc majus opus est justificatio impii, quæ terminatur ad bonum æternum divinæ participationis, quam creatio cæli et terræ, quæ terminatur ad bonum naturæ mutabilis. Et ideo Augustinus cum dixisset, quod « majus est quod ex impio fiat justus, quam creare cælum et terram, » subjungit : « Cælum enim, et terra transibit, prædestinatorum autem salus et justificatio permanebit. »

Sed sciendum est quod aliquid magnum dicitur dupliciter : uno modo secundum quantitatem absolutam; et hoc modo donum gloriæ est majus quam donum gratiæ justificantis impium : et secundum hoc glorificatio justorum est majus opus quam justificatio impii. Alio modo dicitur aliquid magnum quantitate proportionis, sicut dicitur mons parvus et milium magnum : et hoc modo donum gratiæ impium justificantis est majus quam donum gloriæ beatificantis justum; quia plus excedit donum gratiæ dignitatem impii, qui erat dignus pœna, quam donum gloriæ dignitatem justi, qui, ex hoc ipso quod est justificatus, est dignus gloria. Et ideo Augustinus dicit ibidem : « Judicet qui potest, utrum majus sit justos angelos creare, quam impios justificare. Certe si æqualis est utrumque potentiæ, hoc majoris est misericordiæ. »

Et per hoc patet responsio ad primum.

Ad secundum dicendum, quod bonum universi est majus quam bonum particulare unius, si accipiatur utrumque in eodem genere. Sed bonum gratiæ unius majus est quam bonum naturæ totius universi.

Ad tertium dicendum, quod ratio illa procedit ex parte modi agendi, secundum quem creatio est maximum opus Dei.

Conclusio. — Quatenus impii justificatio terminatur ad bonum æternum divinæ participationis, quod est maximum bonum; eatenus ipsum quoque justificationis opus maximum esse certum est.

ARTICULUS X.

Utrum justificatio impii sit opus miraculosum.

Ad decimum sic proceditur. 1. Videtur quod justificatio impii sit opus miraculosum. Opera enim miraculosa sunt majora non miraculosis. Sed justificatio impii est majus opus quam alia opera miraculosa, ut patet per Augustinum in auctoritate inducta art. præced. Ergo justificatio impii est opus miraculosum.

2. Præterea, motus voluntatis ita est in anima, sicut inclinatio naturalis in rebus naturalibus. Sed quando Deus aliquid operatur in rebus naturalibus contra inclinationem naturæ, est opus miraculosum; sicut cum illuminat cæcum, vel suscitat mortuum. Voluntas autem impii tendit in malum. Cum igitur Deus, justificando hominem, moveat eum in bonum, videtur quod justificatio impii sit miraculosa.

3. Præterea, sicut sapientia est donum Dei, ita et justitia. Sed miraculosum est quod aliquis subito sine studio sapientiam assequatur a Deo. Ergo miraculosum est quod aliquis impius justificetur a Deo.

Sed contra, opera miraculosa sunt supra potentiam naturalem. Sed justificatio impii non est supra potentiam naturalem; dicit enim Augustinus in lib. *De prædest. sanct.*, cap. v, col. 968, t. 10, quod « posse habere fidem, sicut posse habere charitatem, naturæ est hominum; habere autem fidem, quemadmodum habere charitatem, gratiæ est fidelium. » Ergo justificatio impii non est miraculosa.

Respondeo dicendum, quod in operibus miraculosis tria consueverunt inveniri : quorum unum est ex parte potentiæ agentis, quia sola divina virtute fieri possunt; et ideo sunt simpliciter mira, quasi habentia causam occultam, ut in I dictum est; et secundum hoc tam justificatio impii, quam creatio mundi, et universaliter omne opus quod a solo Deo fieri potest, miraculosum dici potest.

Secundo in quibusdam miraculosis operibus invenitur quod forma inducta est supra naturalem potentiam talis materiæ : sicut in suscitatione mortui vita est supra naturalem potentiam talis corporis; et quantum ad hoc justificatio impii non est miraculosa, quia naturaliter anima est gratiæ capax ; eo enim ipso quod facta est ad imaginem Dei, capax est Dei per gratiam, ut Augustinus dicit, ubi supra.

Tertio modo in operibus miraculosis invenitur aliquid præter solitum et consuetum ordinem causandi effectum; sicut cum aliquis infirmus sanitatem perfectam assequitur subito præter solitum cursum sanationis quæ fit a natura vel arte; et quantum ad hoc justificatio impii quandoque est miraculosa et quandoque non. Est enim iste communis et consuetus cursus justificationis, ut Deo movente interius animam, homo convertatur ad Deum, primo quidem conversione imperfecta, ut postmodum ad perfectam deveniat; quia « charitas inchoata meretur augeri, ut aucta mereatur perfici, » sicut Augustinus dicit *Tract.* v *in Epist. Joan.*, § 4, col. 2014, t. 3. Quandoque vero tam vehementer Deus animam movet, ut statim quamdam perfectionem justitiæ assequatur; sicut fuit in conversione Pauli, adhibita etiam exterius miraculosa prostratione : et ideo conversio Pauli tanquam miraculosa in Ecclesia commemoratur.

Ad primum ergo dicendum, quod quædam miraculosa opera, etsi sint minora quam justificatio impii, quantum ad bonum quod fit, sunt tamen præter consuetum ordinem talium effectuum; et ideo plus habent de ratione miraculi.

Ad secundum dicendum, quod non quandocumque res naturalis movetur contra suam inclinationem, est opus miraculosum; alioquin miraculosum esset quod aqua calefieret, vel quod lapis sursum projiceretur; sed quando[1] hoc fit præter ordinem propriæ causæ, quæ nata est facere hoc. Justificare autem impium nulla alia causa potest nisi Deus, sicut nec aquam calefacere nisi ignis; et ideo justificatio impii a Deo quantum ad hoc non est miraculosa.

Ad tertium dicendum, quod sapientiam et scientiam homo natus est acquirere a Deo per proprium ingenium et studium; et ideo quando præter hunc modum homo sapiens vel sciens efficitur, est miraculosum. Sed gratiam justificantem non est homo natus acquirere per suam operationem, sed Deo operante. Unde non est simile.

Conclusio. — Opus justificationis, prout a solo Deo fieri potest, atque interdum præter communem naturæ cursum fit, dum scilicet sic hominem gratia prævenit, ut statim quamdam perfectionem justitiæ assequatur, miraculosum dici potest.

QUÆSTIO CXIV.

DE MERITO,

QUOD EST EFFECTUS GRATIÆ COOPERANTIS.

(Et decem quæruntur.)

Deinde considerandum est de merito, quod est effectus gratiæ cooperantis, et circa hoc quæruntur decem : 1° utrum homo possit aliquid mereri a Deo; 2° utrum aliquis sine gratia possit mereri vitam æternam; 3° utrum aliquis per gratiam possit mereri vitam æternam ex condigno; 4° utrum gratia sit principium merendi, mediante charitate principaliter; 5° utrum homo possit sibi mereri primam gratiam; 6° utrum homo possit eam mereri alii; 7° utrum possit sibi aliquis mereri reparationem post lapsum; 8° utrum possit sibi aliquis mereri augmentum gratiæ vel charitatis; 9° utrum possit sibi mereri finalem perseverantiam;

[1] Ita codd. Tarrac., Camer., Alcan. et Paris., cum Nicolaï et edit. Patav. 1712. Edit. Rom. et Patav. 1698 : « quandoque ; » hæc tamen posterior habet in margine : « aliquando. »

10° utrum bona temporalia cadant sub merito.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum homo possit aliquid mereri a Deo.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod homo non possit aliquid mereri a Deo. Nullus enim videtur mercedem mereri ex hoc quod reddit alteri quod debet. Sed per omnia bona quæ facimus, non possumus sufficienter recompensare Deo quod debemus, quin semper amplius debeamus, ut etiam Philosophus dicit in VIII *Ethic.*, cap. ult., post med. Unde et Luc., XVII, 10, dicitur : *Cum omnia quæ præcepta sunt vobis feceritis*, dicite : Servi inutiles sumus; quod debuimus facere, fecimus.* Ergo homo non potest aliquid mereri a Deo.

* Feceritis omnia.

2. Præterea, ex eo quod aliquis sibi proficit, nihil videtur mereri apud Deum cui nihil proficit. Sed homo bene operando sibi proficit, vel alteri homini, non autem Deo; dicitur enim Job., XXXV, 7 : *Si juste egeris, quid donabis ei; quid de manu tua accipiet?* Ergo homo non potest aliquid a Deo mereri.

3. Præterea, quicumque apud aliquem aliquid meretur, constituit eum sibi debitorem; debitum enim est ut aliquis merenti mercedem rependat. Sed Deus nulli est debitor; unde dicitur Rom., XI, 35 : *Quis prior dedit illi, et retribuetur ei?* Ergo nullus a Deo potest aliquid mereri.

Sed contra est quod dicitur Jerem., XXXI, 16 : *Est merces operi tuo.* Sed merces dicitur quod merito redditur. Ergo videtur quod homo possit a Deo mereri.

Respondeo dicendum, quod meritum et merces ad idem referuntur. Id enim merces dicitur, quod alicui recompensatur pro retributione operis vel laboris, quasi quoddam pretium ipsius. Unde, sicut reddere justum pretium pro re accepta ab aliquo est actus justitiæ, ita etiam recompensare mercedem operis vel laboris est actus justitiæ. Justitia autem æqualitas quædam est, ut patet per Philosophum, in V *Ethic.*, cap. IV, in princ., et ideo simpliciter est justitia inter eos quorum est simpliciter æqualitas; eorum vero quorum non est simpliciter æqualitas, non est simpliciter justitia, sed quidam justitiæ modus potest esse; sicut dicitur quoddam jus paternum sive dominativum, ut in eodem libro, cap. VI, Philosophus dicit.

Et propter hoc in his in quibus est simpliciter justum, est etiam simpliciter ratio meriti et mercedis; in quibus autem est secundum quid justum, et non simpliciter, in his etiam non simpliciter est ratio meriti, sed secundum quid, inquantum salvatur ibi justitiæ ratio; sic enim et filius meretur aliquid a patre, et servus a Domino. Manifestum est autem quod inter Deum et hominem est maxima inæqualitas; in infinitum enim distant, et totum quod est hominis bonum, est a Deo. Unde non potest hominis ad Deum[1] esse justitia secundum absolutam æqualitatem, sed secundum proportionem quamdam, inquantum scilicet uterque operatur secundum modum suum. Modus autem et mensura humanæ virtutis homini[2] est a Deo. Et ideo meritum hominis apud Deum esse non potest nisi secundum præsuppositionem divinæ ordinationis; ita scilicet ut id homo consequatur a Deo per suam operationem, quasi mercedem, ad quod Deus ei virtutem operandi deputavit; sicut etiam res naturales hoc consequuntur per proprios motus et operationes, ad quod a Deo sunt ordinatæ : differenter tamen; quia creatura rationalis seipsam movet ad agendum per liberum arbitrium, unde sua actio habet rationem meriti; quod non est in aliis creaturis (*a*).

Ad primum ergo dicendum, quod homo, inquantum propria voluntate facit illud quod debet, meretur; alioquin actus justitiæ, quo quis reddit debitum, non esset meritorius.

Ad secundum dicendum, quod Deus ex bonis nostris non quærit utilitatem, sed gloriam, id est manifestationem suæ bonitatis, quod etiam ex suis operibus quærit. Ex hoc autem quod eum colimus, nihil ei accrescit, sed nobis; et ideo meremur aliquid a Deo, non quasi ex nostris operibus aliquid ei accrescat, sed inquantum propter ejus gloriam operamur.

Ad tertium dicendum, quod quia actio nostra non habet rationem meriti nisi ex præsuppositione divinæ ordinationis, non sequitur quod Deus efficiatur simpliciter debitor nobis, sed sibi ipsi, inquantum debitum est ut sua ordinatio impleatur.

Conclusio. — Potest homo apud Deum aliquid

[1] Ita cum codd., Conrado et Garcia, editi passim; al. : « a Deo. » — [2] Ita edit. Rom.; al. : « hominis. »

(*a*) Contra Lutherum et Calvinum est de fide hominem apud Deum posse mereri.

mereri, non quidem secundum absolutam justitiæ rationem, sed secundum divinæ ordinationis quamdam præsuppositionem; prout scilicet id tanquam mercedem consequitur homo per suam operationem, ad quod ei Deus operandi virtutem deputavit.

ARTICULUS II.

Utrum aliquis sine gratia possit mereri vitam æternam.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod aliquis sine gratia possit mereri vitam æternam. Illud enim homo a Deo meretur, ad quod divinitus ordinatur, sicut dictum est. Sed homo secundum suam naturam ordinatur ad beatitudinem sicut ad finem; unde etiam naturaliter appetit esse beatus. Ergo homo per sua naturalia absque gratia mereri potest beatitudinem, quæ est vita æterna.

2. Præterea, idem opus quanto est minus debitum, tanto est magis meritorium. Sed minus debitum est bonum quod fit ab eo qui minoribus beneficiis est præventus. Cum igitur ille qui habet solum bona naturalia, minora beneficia sit consecutus a Deo quam ille qui cum naturalibus habet gratuita, videtur quod ejus opera sint apud Deum magis meritoria; et ita si ille qui habet gratiam potest mereri aliquo modo vitam æternam, multo magis ille qui non habet.

3. Præterea, misericordia et liberalitas Dei in infinitum excedit misericordiam et liberalitatem humanam. Sed unus homo potest apud alium mereri, etiamsi nunquam ejus gratiam ante habuerit. Ergo videtur quod multo magis homo absque gratia vitam æternam possit a Deo mereri.

Sed contra est quod Apostolus dicit, Rom., vi, 23 : *Gratia Dei vita æterna.*

Respondeo dicendum, quod hominis sine gratia duplex status considerari potest, sicut supra dictum est : unus quidem naturæ integræ, qualis fuit in Adam ante peccatum; alius autem naturæ corruptæ, sicut est in nobis ante reparationem gratiæ.

Si ergo loquamur de homine quoad primum statum, sic una ratione non potest homo mereri absque gratia vitam æternam per pura naturalia; quia scilicet meritum hominis dependet ex præordinatione divina. Actus autem cujuscumque rei non ordinatur divinitus ad aliquid excedens proportionem virtutis quæ est principium actus; hoc enim est ex institutione divinæ providentiæ ut nihil agat ultra suam virtutem. Vita autem æterna est quoddam bonum excedens proportionem naturæ creatæ; quia etiam excedit cognitionem et desiderium ejus, secundum illud I ad Corinth., ii, 9 : *Oculus non vidit, nec auris audivit, nec in cor hominis ascendit.* Et inde est quod nulla natura creata est sufficiens principium actus meritorii vitæ æternæ, nisi superaddatur aliquod supernaturale donum, quod gratia dicitur. Si vero loquamur de homine sub peccato existente, additur cum hoc secunda ratio propter impedimentum peccati. Cum enim peccatum sit quædam Dei offensa excludens a vita æterna, ut patet per supra dicta, nullus in statu peccati existens potest vitam æternam mereri, nisi prius Deo reconcilietur dimisso peccato, quod fit per gratiam. Peccatori enim non debetur vita, sed mors, secundum illud Rom., vi, 23 : *Stipendia peccati mors.*

Ad primum ergo dicendum, quod Deus ordinavit humanam naturam ad finem vitæ æternæ consequendum non propria virtute, sed per auxilium gratiæ; et hoc modo ejus actus potest esse meritorius vitæ æternæ.

Ad secundum dicendum, quod homo sine gratia non potest habere æquale opus operi quod ex gratia procedit; quia quanto est perfectius principium actionis, tanto est perfectior actio. Sequeretur autem ratio, supposita æqualitate operationis utrobique.

Ad tertium dicendum, quod, quantum ad primam rationem inductam, dissimiliter se habet in Deo et in homine : nam homo omnem virtutem benefaciendi habet a Deo, non autem ab homine; et ideo a Deo non potest homo aliquid mereri nisi per donum ejus; quod Apostolus signanter exprimit, dicens : *Quis prior dedit illi, et retribuetur ei?* Rom., xi, 35. Sed ab homine potest quis mereri, antequam ab eo acceperit, per id quod accepit a Deo.

Sed quantum ad secundam rationem sumptam ex impedimento peccati, simile est de homine et de Deo : quia etiam homo ab alio mereri non potest, quem offendit prius[1], nisi ei satisfaciens reconcilietur.

[1] Ita cum codd. Alcan. aliisque edit. Patav. 1798; Garcia, theologi, Nicolaï et edit. Patav. 1712 : « quem offendit, nisi prius. »

Conclusio. — Cum vita æterna omnem naturæ facultatem excedat, non potest homo neque in statu naturæ integræ neque in statu naturæ corruptæ ipsam absque gratia, et divina reconciliatione a Deo promereri.

ARTICULUS III.

Utrum homo in gratia constitutus possit mereri vitam æternam ex condigno.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod homo in gratia constitutus non possit mereri vitam æternam ex condigno. Dicit enim Apostolus, ad Rom., VIII, 18 : *Non sunt condignæ passiones hujus temporis ad futuram gloriam quæ revelabitur in nobis.* Sed inter alia opera meritoria maxime videntur esse meritoriæ sanctorum passiones. Ergo nulla opera hominum sunt meritoria vitæ æternæ ex condigno.

2. Præterea, super illud Rom., VI, 23 : *Gratia Dei vita æterna*, dicit Glossa : « Posset recte dicere : Stipendium justitiæ vita æterna; sed maluit dicere : Gratia Dei vita æterna; ut intelligeremus, Deum ad æternam vitam pro sua miseratione nos perducere, non meritis nostris. » Sed id quod ex condigno quis meretur, non ex miseratione, sed ex merito accipit. Ergo videtur quod homo non possit per gratiam mereri vitam æternam ex condigno.

3. Præterea, illud meritum videtur esse condignum, quod æquatur mercedi. Sed nullus actus præsentis vitæ potest æquari vitæ æternæ, quæ cognitionem et desiderium nostrum excedit; excedit etiam charitatem vel dilectionem viæ, sicut et excedit naturam. Ergo homo non potest per gratiam mereri vitam æternam ex condigno.

Sed contra, id quod redditur secundum justum judicium, videtur esse merces condigna. Sed vita æterna redditur a Deo secundum judicium justitiæ, secundum illud II ad Tim., IV, 8 : *In reliquo reposita est mihi corona justitiæ, quam reddet mihi Dominus in illa die justus judex.* Ergo homo meretur vitam æternam ex condigno.

Respondeo dicendum, quod opus meritorium hominis dupliciter considerari potest : uno modo, secundum quod procedit ex libero arbitrio; alio modo, secundum quod procedit ex gratia Spiritus sancti.

Si consideretur secundum substantiam operis, et secundum quod procedit ex libero arbitrio, sic non potest ibi esse condignitas propter maximam inæqualitatem; sed est ibi congruitas propter quamdam æqualitatem proportionis. Videtur enim congruum ut homini operanti secundum suam virtutem, Deus recompenset secundum excellentiam suæ virtutis. Si autem loquamur de opere meritorio, secundum quod procedit ex gratia Spiritus sancti, sic est meritorum vitæ æternæ ex condigno. Sic enim valor meriti attenditur secundum virtutem Spiritus sancti moventis nos in vitam æternam, secundum illud Joan., IV, 14 : *Fiet in eo fons aquæ salientis in vitam æternam.* Attenditur etiam pretium operis secundum dignitatem gratiæ, per quam homo consors factus divinæ naturæ adoptatur in filium Dei, cui debetur hereditas ex ipso jure adoptionis, secundum illud Rom., VIII, 17 : *Si filii et heredes* (a).

Ad primum ergo dicendum, quod Apostolus loquitur de passionibus sanctorum secundum eorum substantiam.

Ad secundum dicendum, quod verbum illius Glossæ intelligendum est quantum ad primam causam perveniendi ad vitam æternam, quæ est miseratio Dei. Meritum autem nostrum est causa subsequens.

Ad tertium dicendum, quod gratia Spiritus sancti, quam in præsenti habemus, etsi non sit æqualis gloriæ in actu, est tamen æqualis in virtute, sicut semen arboris, in quo est virtus ad totam arborem. Et simi-

(a) Meritum de condigno illud est quod, accedente Dei promissione, æstimabilitatem habet præmio proportionatam, ita ut, quasi ex justitia, merces illi debeatur; — meritum de congruo illud est cui præmium non debetur ex justitia, aut ex fidelitate, sed ex decentia, et ex præmiantis liberalitate, quamvis non sine intuitu operis. D. Thomas, q. CIX, a. 1 et 6, expresse docuit hominem non posse per solas naturæ vires se ad gratiam præparare, nec a fortiori illam mereri de congruo; quomodo ergo nunc dicit quod opera justorum, secundum substantiam, et ut sunt a libero arbitrio, mereantur de congruo gloriam? Sylvius respondet : quia opera justorum, etiam secundum substantiam non sunt sine auxiliis gratiæ, cum sint supernaturalia etiam quoad substantiam. Joannes a S. Thoma respondet : quia duplex est meritum de congruo, unum fundatum in opere aliquod jus convenientiæ habente, et alterum fundatum in Dei magnificentia; et hic de hoc ultimo D. Thomas loquitur, non dicens hæc opera mereri de congruo, sed esse ibi congruitatem propter quamdam æqualitatem proportionis. « Videtur enim congruum ut homini operanti secundum suam virtutem, Deus recompenset secundum excellentiam suæ virtutis. »

liter per gratiam inhabitat hominem Spiritus sanctus, qui est sufficiens causa vitæ æternæ; unde et dicitur esse pignus hereditatis nostræ, II ad Corinth., I.

Conclusio. — Opus hominis justi, ut ab inhabitantis Spiritus sancti, cujus infinita est dignitas, gratia procedit, vitæ æternæ meritorium est ex condigno : non autem de condigno meretur, ut a libero ejus arbitrio procedit, propter maximam inæqualitatem : licet congruum sit ut homini secundum suam virtutem operanti, Deus secundum virtutis suæ excellentiam recompenset.

ARTICULUS IV.

Utrum gratia sit principium meriti principalius per charitatem quam per alias virtutes.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod gratia non sit principium meriti principalius per charitatem quam per alias virtutes. Merces enim operi debetur, secundum illud Matth., xx, 8 : *Voca operarios, et redde illis mercedem.* Sed quælibet virtus est principium alicujus operis; est enim virtus habitus operativus, ut supra habitum est. Ergo quælibet virtus est æqualiter principium merendi.

2. Præterea, Apostolus dicit I ad Corinth., III, 8 : *Unusquisque propriam mercedem accipiet secundum proprium * laborem.* Sed charitas magis diminuit laborem quam augeat; quia, sicut Augustinus dicit in lib. *De verb. Dom.*, serm. LXX, cap. III, col. 444, t. 5 : « Omnia sæva et immania, facilia et prope nulla efficit amor. » Ergo charitas non est principalius principium merendi quam alia virtus.

* Suum.

3. Præterea, illa virtus videtur principalius esse principium merendi, cujus actus sunt maxime meritorii. Sed maxime meritorii videntur esse actus fidei et patientiæ, sive fortitudinis, sicut patet in martyribus, qui pro fide patienter et fortiter usque ad mortem certaverunt. Ergo aliæ virtutes principalius sunt principium merendi quam charitas.

Sed contra est quod Dominus, Joan., XIV, 21, dicit : *Si quis * diligit me, diligetur a Patre meo, et ego diligam eum, et manifestabo ei me ipsum.* Sed in manifesta Dei cognitione consistit vita æterna, secundum illud Joan., XVII, 3 : *Hæc est vita æterna, ut cognoscant te solum Deum verum, et vivum* [1]. Ergo meritum vitæ æternæ maxime residet penes charitatem.

* Qui.

Respondeo dicendum, quod, sicut ex dictis accipi potest, humanus actus habet rationem merendi ex duobus : primo quidem et principaliter ex divina ordinatione, secundum quod actus dicitur esse meritorius illius boni ad quod homo divinitus ordinatur. Secundo vero ex parte liberi arbitrii, inquantum scilicet homo habet præ cæteris creaturis ut per se agat voluntarie agens.

Et quantum ad utrumque principalitas meriti penes charitatem consistit : primo enim considerandum est quod vita æterna in Dei fruitione consistit. Motus autem humanæ mentis ad fruitionem divini boni est proprius actus charitatis, per quem [2] omnes actus aliarum virtutum ordinantur in hunc finem, secundum quod aliæ virtutes imperantur a charitate. Et ideo meritum vitæ æternæ primo pertinet ad charitatem, ad alias autem virtutes secundario, secundum quod earum [3] actus a charitate imperantur. Similiter etiam manifestum est quod id quod ex amore facimus, maxime voluntarie facimus. Unde etiam secundum quod ad rationem meriti requiritur quod sit voluntarium, principaliter meritum charitati attribuitur.

Ad primum ergo dicendum, quod charitas, inquantum habet ultimum finem pro objecto, movet alias virtutes ad operandum. Semper enim habitus ad quem pertinet finis, imperat habitibus ad quos pertinent ea quæ sunt ad finem, ut ex supra dictis patet.

Ad secundum dicendum, quod opus aliquod potest esse laboriosum et difficile dupliciter : uno modo ex magnitudine operis; et sic magnitudo laboris pertinet ad augmentum meriti; et sic charitas non diminuit laborem, imo facit aggredi opera maxima; « magna enim operatur, si est, » ut Gregorius dicit in quadam hom., XXX *in Evang.*, § 2, col. 1221, t. 2. Alio modo ex defectu ipsius

[1] Vulgatæ S. Thomas addit : *et vivum;* alibi dixerat : *et unum.* — [2] Ita cum codd. Alcan. aliisque edit. Rom. et Patav. ; theologi et Nicolai : « per quam. » — [3] Ita cod. Paris. et Alcan., et edit. Patav. 1712; al. : « eorum. »

(a) Vasquez tenet omnes actus elicitos a virtutibus etiam acquisitis esse in justo meritoria vitæ æternæ, absque influxu etiam virtuali charitatis. Suarez et quidam Thomistæ id de acquisitis virtutibus negant, de infusis concedunt. Theologi influxum charitatis saltem virtualem communiter requirunt.

operantis; unicuique enim est laboriosum et difficile quod non prompta voluntate facit; et talis labor diminuit meritum, et a charitate tollitur.

Ad tertium dicendum, quod fidei actus non est meritorius, nisi fides per dilectionem operetur, ut dicitur ad Galat., v. Similiter etiam actus patientiæ et fortitudinis non est meritorius, nisi aliquis ex charitate hæc operetur, secundum illud I ad Corinth., XIII, 3: *Si tradidero corpus meum, ita ut ardeam, charitatem autem non habuero, nihil mihi prodest.*

Conclusio. — Gratia principalius per charitatem, — ex qua opus maxime fit voluntarium, et præcipue ad beatitudinem ordinatur, — quam per alias virtutes, operis meritorii principium existit.

ARTICULUS V.

Utrum homo possit sibi mereri primam gratiam.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod homo possit sibi mereri primam gratiam. Quia, ut Augustinus dicit, *Enarr.* II *in psal.* XXXI, col. 259, t. 4, « fides meretur justificationem. » Justificatur autem homo per primam gratiam. Ergo homo potest mereri sibi primam gratiam.

2. Præterea, Deus non dat gratiam nisi dignis. Sed non dicitur aliquis dignus aliquo bono, nisi qui ipsum promeruit ex condigno. Ergo aliquis ex condigno potest mereri primam gratiam.

3. Præterea, apud homines aliquis potest promereri donum jam acceptum; sicut qui accepit equum a domino, meretur ipsum bene utendo eo in servitio domini. Sed Deus liberalior est quam homo. Ergo multo magis primam gratiam jam susceptam potest homo promereri a Deo per subsequentia opera.

Sed contra est quod ratio gratiæ repugnat mercedi operum, secundum illud Rom., IV, 4: *Ei qui operatur, merces non imputatur secundum gratiam, sed secundum debitum.* Sed illud meretur homo quod imputatur ei secundum debitum, quasi merces operum ejus. Ergo primam gratiam non potest homo mereri.

Respondeo dicendum, quod donum gratiæ considerari potest dupliciter: uno modo secundum rationem gratuiti doni; et sic manifestum est quod omne meritum repugnat gratiæ, quia, ut ad Rom., XI, 6, Apostolus dicit, *si autem gratia, jam non ex operibus.*

Alio modo potest considerari secundum naturam ipsius rei quæ donatur; et sic etiam non potest cadere sub merito non habentis gratiam; tum quia excedit proportionem naturæ, tum etiam quia ante gratiam in statu peccati homo habet impedimentum promerendi gratiam, scilicet ipsum peccatum. Postquam autem jam aliquis habet gratiam, non potest gratia jam habita sub merito cadere: quia merces est terminus operis; gratia vero est principium cujuslibet boni operis in nobis, ut supra dictum est. Si vero aliud donum gratuitum aliquis mereatur virtute gratiæ præcedentis, jam non erit prima.

Unde manifestum est quod nullus potest sibi mereri primam gratiam.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut Augustinus dicit, in lib. I *Retract.*, c. XXIII, § 2, col. 621, t. 1, ipse aliquando in hoc fuit deceptus, quod credidit initium fidei esse ex nobis, sed consummationem nobis dari ex Deo; quod ipse ibidem retractat; et ad hunc sensum videtur pertinere quod fides justificationem mereatur. Sed si supponamus, sicut fidei veritas[1] habet, quod initium fidei sit in nobis a Deo, jam etiam ipse actus consequitur primam gratiam; et ita non potest esse meritorius primæ gratiæ. Per fidem igitur justificatur homo, non quasi homo credendo mereatur justificationem, sed quia dum justificatur, credit, eo quod motus fidei requiritur ad justificationem impii, ut supra dictum est.

Ad secundum dicendum, quod Deus non dat gratiam nisi dignis; non tamen ita quod prius digni fuerint, sed quia ipse per gratiam eos facit dignos, qui solus *potest facere mundum de immundo conceptum semine,* Job, XIV, 4.

Ad tertium dicendum, quod omne bonum opus hominis procedit a prima gratia sicut a principio, non autem procedit a quocumque humano dono; et ideo non est similis ratio de dono gratiæ et de dono humano.

Conclusio. — Quum neque operibus antecedentibus possit sibi homo primam gratiam mereri, quia scilicet cum dono gratiæ nullam habent

[1] Ita mss. et editi passim; al.: « rei veritas. »

proportionem[1], neque operibus consequentibus, eo quod gratia non sit eorum finis, sed principium, nullum hominem primam sibi gratiam mereri posse dici debet.

ARTICULUS VI.

Utrum homo possit alteri mereri primam gratiam.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod homo possit alteri mereri primam gratiam. Quia super illud Matth., IX, *Videns Jesus fidem illorum,* etc., dicit Glossa ordin., col. 115, t. 2 : « Quantum valet apud Deum fides propria, apud quem sic valuit aliena, ut intus et extra sanaret hominem. » Sed interior sanatio hominis est per primam gratiam. Ergo homo potest alteri mereri primam gratiam.

2. Præterea, orationes justorum non sunt vacuæ, sed efficaces, secundum illud Jac., ult., 16 : *Multum valet deprecatio justi assidua.* Sed ibidem præmittitur : *Orate pro invicem, ut salvemini.* Cum igitur salus hominis non possit esse nisi per gratiam, videtur quod unus homo possit alteri mereri primam gratiam.

3. Præterea, Lucæ, XVI, 9, dicitur : *Facite vobis amicos de mammona iniquitatis, ut cum defeceritis, recipiant vos in æterna tabernacula.* Sed nullus recipitur in æterna tabernacula nisi per gratiam, per quam solam aliquis meretur vitam æternam, ut supra dictum est. Ergo unus homo potest alteri acquirere merendo primam gratiam.

Sed contra est quod dicitur Jerem., XV, 1 : *Si steterit Moyses et Samuel coram me, non est anima mea ad populum istum;* qui tamen fuerunt maximi meriti apud Deum. Videtur ergo quod nullus possit alteri mereri primam gratiam.

Respondeo dicendum, quod, sicut ex supra dictis patet, opus nostrum habet rationem meriti ex duobus : primo quidem ex vi motionis divinæ, et sic meretur aliquis ex condigno ; alio modo habet rationem meriti, secundum quod procedit ex libero arbitrio, inquantum voluntarie aliquid facimus; et ex hac parte meritum est congruum[1]; quia congruum est ut dum homo bene utitur sua virtute, Deus secundum superexcellentem virtutem excellentius operetur.

Ex quo patet quod merito condigni nullus potest mereri alteri primam gratiam, nisi solus Christus : quia unusquisque nostrum movetur a Deo per donum gratiæ, ut ipse ad vitam æternam perveniat; et ideo meritum condigni ultra hanc motionem non se extendit. Sed anima Christi mota est a Deo per gratiam, non solum ut ipse perveniret ad gloriam vitæ æternæ, sed etiam ut alios in eam adduceret, inquantum est caput Ecclesiæ, et auctor salutis humanæ, secundum illud ad Hebr., II, 10 : *Qui multos filios in gloriam adduxerat, auctorem salutis,* etc.

Sed merito congrui potest aliquis alteri mereri primam gratiam : quia enim homo in gratia constitutus implet Dei voluntatem, congruum est secundum amicitiæ proportionem ut Deus impleat hominis voluntatem in salvatione alterius, licet quandoque possit habere impedimentum ex parte illius cujus aliquis sanctus justificationem desiderat. Et in hoc casu loquitur auctoritas Jeremiæ, ult., adducta (*a*).

Ad primum ergo dicendum, quod fides aliorum valet alii ad salutem merito congrui, non merito condigni.

Ad secundum dicendum, quod impetratio orationis innititur misericordiæ; meritum autem condigni innititur justitiæ; et ideo multa orando impetrat homo ex divina misericordia, quæ tamen non meretur secundum justitiam; secundum illud Danielis, IX, 18 : *Neque enim in justificationibus nostris prosternimus preces ante faciem tuam, sed in miserationibus tuis multis.*

Ad tertium dicendum, quod pauperes eleemosynam recipientes dicuntur recipere alios in æterna tabernacula, vel impetrando eis veniam orando, vel merendo per alia bona ex congruo, vel etiam materialiter loquendo, quia per ipsa opera misericordiæ, quæ quis in pauperes exercet, meretur recipi in æterna tabernacula.

CONCLUSIO. — Quum ideo solum humanis operibus meritum condigni tribuatur, quia ex Dei motione et gratia fiunt, quæ soli Christo tanquam capiti Ecclesiæ sic data est, ut non tantum sibi, sed etiam aliis vitam æternam promereri posset; ideo solus Christus de condigno primam gratiam mereri alteri potuit.

[1] Al. : « est meritum congrui. »

(*a*) Sanctus, juxta Scotistas, alteri mereri potest saltem primam gratiam non merito condigni, sed merito digni ex parte sancti, seu merito congrui

ARTICULUS VII.

Utrum homo possit sibi mereri reparationem post lapsum.

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod aliquis possit sibi mereri reparationem post lapsum. Illud enim quod juste a Deo petitur, homo videtur posse mereri. Sed nihil justius a Deo petitur, ut Augustinus dicit, *Enarr. in ps.* LXX, col. 881, t. 4, quam quod reparetur post lapsum, secundum illud psal. LXX, 9 : *Cum defecerit virtus mea, ne derelinquas me, Domine.* Ergo homo potest mereri ut reparetur post lapsum.

2. Præterea, multo magis homini prosunt opera sua quam prosint alii. Sed homo potest aliquo modo alteri mereri reparationem post lapsum, sicut et primam gratiam. Ergo multo magis sibi mereri potest ut reparetur post lapsum.

3. Præterea, homo qui aliquando fuit in gratia, per bona opera quæ fecit, meruit sibi vitam æternam, ut ex supra dictis patet. Sed ad vitam æternam non potest quis pervenire, nisi reparetur per gratiam. Ergo videtur quod sibi meruit reparationem per gratiam.

Sed contra est quod dicitur Ezech., XVIII, 24 : *Si averterit se justus a justitia sua, et fecerit iniquitatem..., omnes justitiæ ejus quas fecerat, non recordabuntur.* Ergo nihil valebunt ei præcedentia merita ad hoc quod resurgat. Non ergo aliquis potest sibi mereri reparationem post lapsum futurum.

Respondeo dicendum, quod nullus potest sibi mereri reparationem post lapsum futurum, neque merito condigni, neque merito congrui. Merito quidem condigni hoc sibi mereri non potest; quia ratio hujus meriti dependet ex motione divinæ gratiæ; quæ quidem motio interrumpitur per sequens peccatum; unde omnia beneficia quæ postmodum aliquis a Deo consequitur, quibus reparatur, non cadunt sub merito, tanquam motione prioris gratiæ usque ad hæc non se extendente. Meritum etiam congrui, quo quis alteri primam gratiam meretur, impeditur ne consequatur effectum propter impedimentum peccati in eo cui quis meretur. Multo igitur magis impeditur talis meriti efficacia per impedimentum quod est et in eo qui meretur, et in eo cui meretur; hic enim utrumque in unam personam concurrit. Et ideo nullo modo aliquis potest sibi mereri reparationem post lapsum (*a*).

Ad primum ergo dicendum, quod desiderium quo quis desiderat reparationem post lapsum, justum dicitur; et similiter oratio, qua petit ejusmodi reparationem, dicitur justa, quia tendit ad justitiam; non tamen ita quod justitiæ innitatur per modum meriti, sed solum misericordiæ.

Ad secundum dicendum, quod aliquis potest alteri mereri ex congruo primam gratiam; quia non est ibi impedimentum, saltem ex parte merentis, quod invenitur dum aliquis post meritum gratiæ a justitia recedit.

Ad tertium dicendum, quod quidam dixerunt quod nullus meretur absolute vitam æternam nisi per actum finalis gratiæ, sed solum sub conditione, si perseverat.

Sed hoc irrationabiliter dicitur : quia quandoque actus ultimæ gratiæ non est magis meritorius, sed minus quam actus præcedentes, propter ægritudinis oppressionem.

Unde dicendum, quod quilibet actus charitatis meretur absolute vitam æternam; sed per peccatum sequens ponitur impedimentum præcedenti merito, ut non sortiatur effectum; sicut etiam causæ naturales deficiunt a suis effectibus propter superveniens impedimentum.

CONCLUSIO. — Nullo modo potest aliquis sibi mereri reparationem post lapsum, sed hoc sola Dei miseratione obtinere valet.

ARTICULUS VIII.

Utrum homo possit mereri augmentum gratiæ vel charitatis.

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quod homo non possit mereri augmentum gratiæ vel charitatis. Cum enim aliquis receperit præmium quod meruit, non debetur ei alia merces; sicut de quibusdam dicitur Matth., VI, 2 : *Receperunt mercedem suam.* Si igitur aliquis mereretur augmentum charitatis vel gratiæ, sequeretur quod gratia

(*a*) Secundum Scotum, opera prius in gratia facta, licet mortificata, non solum ad ea valent ad quæ valent opera in peccato mortali facta, sed insuper ad plura alia; homo perfectior, cæteris paribus, citius resurgit, et propter Dei benignitatem merita prædicta ad hoc aliqualiter acceptantur.

augmentata non posset ulterius expectare aliud præmium, quod est inconveniens.

2. Præterea, nihil agit ultra suam speciem. Sed principium meriti est gratia vel charitas, ut ex supra dictis patet. Ergo nullus potest majorem gratiam vel charitatem mereri quam habeat.

3. Præterea, id quod cadit sub merito, meretur homo per quemlibet actum a gratia vel charitate procedentem, sicut per quemlibet talem actum meretur homo vitam æternam. Si igitur augmentum gratiæ vel charitatis cadat sub merito, videtur quod per quemlibet actum charitate informatum aliquis mereatur augmentum charitatis. Sed id quod homo meretur, infallibiliter a Deo consequitur, nisi impediatur per peccatum sequens; dicitur enim II ad Timoth., I, 12 : *Scio cui credidi, et certus sum quia potens est depositum meum servare.* Sic ergo sequeretur quod per quemlibet actum meritorium gratia vel charitas augeretur; quod videtur inconveniens, cum quandoque actus meritorii non sint multum ferventes, ita quod sufficiant ad charitatis augmentum. Non ergo augmentum charitatis cadit sub merito.

Sed contra est quod Augustinus dicit, *Super epist. Joan.*, tract. v, § 4, col. 2014, t. 3, quod « charitas meretur augeri, ut aucta mereatur et perfici. » Ergo augmentum charitatis vel gratiæ cadit sub merito.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, illud cadit sub merito condigni, ad quod motio gratiæ se extendit. Motio autem alicujus moventis non solum se extendit ad ultimum terminum motus, sed etiam ad totum progressum in motu. Terminus autem motus gratiæ est vita æterna. Progressus autem in hoc motu est secundum augmentum charitatis vel gratiæ, secundum illud Prov., IV, 18 : *Justorum semita quasi lux splendens, procedit, et crescit usque ad perfectum diem,* qui est dies gloriæ. Sic igitur augmentum gratiæ cadit sub merito condigni.

Ad primum ergo dicendum, quod præmium est terminus meriti. Est autem duplex terminus motus, scilicet ultimus, et medius, qui est et principium et terminus; et talis terminus est merces augmenti. Merces autem favoris humani est sicut ultimus terminus his qui finem in hoc constituunt; unde tales nullam aliam mercedem recipiunt.

Ad secundum dicendum, quod augmentum gratiæ non est supra virtutem præexistentis gratiæ, licet sit supra quantitatem ipsius; sicut arbor, etsi sit supra quantitatem seminis, non est tamen supra virtutem ipsius.

Ad tertium dicendum, quod quolibet actu meritorio meretur homo augmentum gratiæ, sicut et gratiæ consummationem, quæ est vita æterna. Sed sicut vita æterna non statim redditur, sed suo tempore, ita nec gratia statim augetur, sed suo tempore, cum scilicet aliquis sufficienter fuerit dispositus ad gratiæ augmentum.

Conclusio. — Quum per idem et ipsum finem et progressum ad finem consequamur, justus autem homo per opera sua bona, quatenus movente Deo facta sunt, vitam æternam de condigno mereatur, ipsum etiam gratiæ et charitatis augmentum mereri dicendum est.

ARTICULUS IX.

Utrum homo possit perseverantiam mereri.

Ad nonum sic proceditur. 1. Videtur quod aliquis possit perseverantiam mereri. Illud enim quod homo obtinet petendo, potest cadere sub merito habentis gratiam. Sed perseverantiam petendo homines a Deo obtinent; alioquin frustra peteretur a Deo in petitionibus orationis dominicæ, ut Augustinus exponit in libro *De dono perseverantiæ,* cap. II et XVII, col. 996, t. 10. Ergo perseverantia potest cadere sub merito habentis gratiam.

2. Præterea, magis est non posse peccare quam non peccare. Sed non posse peccare cadit sub merito; meretur enim aliquis vitam æternam, de cujus ratione est impeccabilitas. Ergo multo magis potest aliquis mereri ut non peccet, quod est perseverare.

3. Præterea, majus est augmentum gratiæ quam perseverantia in gratia quam quis habet. Sed homo potest mereri augmentum gratiæ, ut supra dictum est. Ergo multo magis potest mereri perseverantiam in gratia quam quis habet.

Sed contra est, quod omne quod quis meretur, a Deo consequitur, nisi impediatur per peccatum. Sed multi habent opera meritoria, qui non consequuntur perseverantiam; nec potest dici quod hoc fiat propter impedimentum peccati; quia hoc ipsum quod est peccare, opponitur perseverantiæ;

ita quod si aliquis perseverantiam mereretur, Deus non permitteret illum cadere in peccatum. Non igitur perseverantia cadit sub merito.

Respondeo dicendum, quod cum homo naturaliter habeat liberum arbitrium flexibile ad bonum et ad malum, dupliciter potest aliquis perseverantiam in bono obtinere a Deo : uno quidem modo per hoc quod liberum arbitrium determinatur ad bonum per gratiam consummatam, quod erit in gloria, alio modo ex parte motionis divinæ, quæ hominem inclinat ad bonum usque ad finem.

Sicut autem ex dictis patet, illud cadit sub humano merito quod comparatur ad motum liberi arbitrii directi a Deo movente sicut terminus, non autem id quod comparatur ad prædictum motum sicut principium. Unde patet quod perseverantia gloriæ, quæ est terminus prædicti motus, cadit sub merito ; perseverantia autem viæ non cadit sub merito, quia dependet solum ex motione divina, quæ est principium omnis meriti. Sed Deus gratis perseverantiæ bonum largitur cuicumque illud largitur (*a*).

Ad primum ergo dicendum, quod etiam ea quæ non meremur, orando impetramus ; nam et peccatores Deus audit peccatorum veniam petentes, quam non merentur, ut patet per Augustinum, super illud Joan., IX, 31 : *Scimus quia peccatores Deus non exaudit, Tractat.* XLIV *in Joan.*, col. 1718, t. 3 ; alioquin frustra dixisset publicanus : *Deus, propitius esto mihi peccatori,* ut dicitur Luc., XVIII, 13. Et similiter perseverantiæ donum aliquis petendo a Deo impetrat vel sibi vel alii, quamvis sub merito non cadat.

Ad secundum dicendum, quod perseverantia quæ erit in gloria, comparatur ad motum liberi arbitrii meritorium sicut terminus, non autem perseverantia viæ, ratione prædicta.

Et similiter dicendum est ad tertium de augmento gratiæ, ut per prædicta patet.

CONCLUSIO. — Cum perseverantia viæ non sit effectus gratiæ, sed causa potius et principium, eo quod sit quædam conservatio et continua creatio gratiæ ; manifestum est nos perseverantiam viæ non mereri, sed illam solum quæ perseverantia gloriæ dicitur.

ARTICULUS X.

Utrum temporalia bona cadant sub merito.

Ad decimum sic proceditur. 1. Videtur quod temporalia bona cadant sub merito. Illud enim quod promittitur aliquibus ut præmium justitiæ, cadit sub merito. Sed temporalia bona promissa sunt in lege veteri sicut merces justitiæ, ut patet Deut., XXVIII. Ergo videtur quod bona temporalia cadant sub merito.

2. Præterea, illud videtur sub merito cadere, quod Deus alicui retribuit pro aliquo servitio quod fecit. Sed Deus aliquando recompensat hominibus pro servitio sibi facto aliqua bona temporalia. Dicitur enim Exod., I, 21 : *Et quia timuerunt obstetrices Deum, ædificavit eis domos,* etc. ; ubi Glossa[1] dicit, quod « benignitatis earum merces potuit in æterna vita retribui ; sed culpa mendacii terrenam recompensationem accipit ; » et Ezech., XXIX, 18 dicitur, : *Rex Babylonis servire fecit exercitum suum servitute magna adversus Tyrum, et merces non est reddita ei* ; et postea subdit : *Erit merces exercitui illius, et dedi ei terram Ægypti pro eo quod laboraverit mihi.* Ergo bona temporalia cadunt sub merito.

3. Præterea, sicut bonum se habet ad meritum, ita malum se habet ad demeritum. Sed propter demeritum peccati aliqui puniuntur a Deo temporalibus pœnis, sicut patet de Sodomitis, Genes., XIX. Ergo et bona temporalia cadunt sub merito.

4. Sed contra est, quod illa quæ cadunt sub merito, non similiter se habent ad omnes. Sed bona temporalia et mala similiter se habent ad bonos et malos, secundum illud Eccle., IX, 2 : *Universa* eveniunt *justo et impio, bono et malo, mundo et immundo, immolanti victimas et sacrificia contemnenti.* Ergo bona temporalia non cadunt sub merito.

Respondeo dicendum, quod illud quod sub merito cadit, est præmium vel merces, quod habet rationem alicujus boni. Bonum autem hominis est duplex, unum simpliciter, aliud secundum quid. Bonum hominis simpliciter est ultimus finis ejus, secundum illud psal.

[1] Ex Gregorio desumpta, XVIII *Moral.*, c. IV, § 6, col. 41, t. 2.

(*a*) Utrum donum perseverantiæ finalis de « congruo » mereri possit ? Thomistæ etiam dissentiunt : sed conformius D. Thomæ dicitur hoc donum de « congruo proprie et stricte sumpto » non posse mereri.

LXXII, 28 : *Mihi autem adhærere Deo bonum est;* et per consequens omnia illa quæ ordinantur ut ducentia ad hunc finem; et talia simpliciter cadunt sub merito. Bonum autem secundum quid et non simpliciter hominis est quod est bonum ei ut nunc, vel quod ei est secundum quid bonum; et hujusmodi non cadunt sub merito simpliciter, sed secundum quid.

Secundum hoc ergo dicendum est, quod si temporalia bona considerentur prout sunt utilia ad opera virtutum, quibus perducimur in vitam æternam, secundum hoc directe et simpliciter cadunt sub merito, sicut et augmentum gratiæ, et omnia illa quibus homo adjuvatur ad perveniendum in beatitudinem post primam gratiam. Tantum enim dat Deus viris justis de bonis temporalibus, et etiam de malis, quantum eis expedit ad perveniendum ad vitam æternam; et intantum sunt simpliciter bona hujusmodi temporalia. Unde dicitur in psal. XXXIII, 11 : *Timentes* autem Dominum non minuentur omni bono;* et alibi, ps. XXXVI, 25 : *Non vidi justum derelictum,* etc.

*Inquirentes.

Si autem considerentur hujusmodi temporalia bona secundum se, sic non sunt simpliciter bona hominis, sed secundum quid; et ita non simpliciter cadunt sub merito, sed secundum quid ; inquantum scilicet homines moventur a Deo ad aliqua temporaliter agenda, in quibus suum propositum consequuntur Deo fovente[1]; ut sicut vita æterna est simpliciter præmium operum justitiæ per relationem ad motionem divinam, sicut supra dictum est, ita temporalia bona in se considerata habeant rationem mercedis, habito respectu ad motionem divinam, qua voluntates hominum moventur ad hæc prosequenda; licet interdum in his non habeant homines rectam intentionem.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut Augustinus dicit, *Contra Faustum,* lib. IV, cap. II, col. 218, etc., t. 8, « in illis temporalibus promissis figuræ fuerant futurorum spiritualium, quæ implentur in nobis. Carnalis enim populus promissis vitæ præsentis inhærebat; et illorum non tantum lingua, sed etiam vita prophetica fuit. »

Ad secundum dicendum, quod illæ retributiones dicuntur esse divinitus factæ secundum comparationem ad divinam motionem, non autem secundum respectum ad malitiam voluntatis, præcipue quantum ad regem Babylonis : qui non impugnavit Tyrum, quasi volens Deo servire, sed potius ut sibi dominium usurparet. Similiter etiam obstetrices, licet habuerint bonam voluntatem quantum ab liberationem puerorum, non tamen fuit earum recta voluntas quantum ad hoc quod mendacium confinxerunt.

Ad tertium dicendum, quod temporalia mala infliguntur in pœnam impiis, inquantum per ea non adjuvantur ad consecutionem vitæ æternæ. Justis autem, qui per hujusmodi mala juvantur, non sunt pœnæ, sed magis medicinæ, ut supra dictum est.

Ad quartum dicendum, quod omnia æque eveniunt bonis et malis, quantum ad ipsam substantiam bonorum vel malorum temporalium, sed non quantum ad finem; quia boni per hujusmodi manuducuntur ad beatitudinem, non autem mali.

Et hæc de moralibus in communi dicta sufficiant.

CONCLUSIO. — Temporalia bona, prout ad opera virtutum quibus in vitam æternam perducimur, utilia sunt, sicuti simpliciter bona dici possunt, ita etiam simpliciter ac directe sub merito cadunt : prout vero secundum se considerantur, sicuti simpliciter bona hominis non sunt, ita non simpliciter cadunt sub merito, sed secundum quid.

[1] Al. : « favente. »

PRIMÆ SECUNDÆ FINIS.

SECUNDA SECUNDÆ.

PROLOGUS.

Post communem considerationem de virtutibus et vitiis, et aliis ad materiam moralem pertinentibus, necesse est considerare singula in speciali. Sermones enim morales universales minus sunt utiles, eo quod actiones in particularibus sunt. Potest autem aliquid in speciali considerari circa moralia dupliciter : uno modo ex parte ipsius materiæ moralis, puta cum consideratur de hac virtute vel hoc vitio ; alio modo quantum ad speciales status hominum, puta cum consideratur de subditis et prælatis, de activis et contemplativis, vel quibuscumque aliis differentiis hominum. Primo ergo considerabimus specialiter de his quæ pertinent ad omnes hominum status ; secundo vero specialiter de his quæ pertinent ad determinatos status. Est autem considerandum circa primum, quod si seorsum determinaremus de virtutibus, donis, vitiis et præceptis, oporteret idem multoties dicere. Qui enim sufficienter vult tractare de hoc præcepto : *Non mœchaberis,* necesse habet inquirere de adulterio, quod est quoddam peccatum, cujus etiam cognitio dependet ex cognitione oppositæ virtutis. Erit ergo compendiosior et expeditior considerationis via, si simul sub eodem tractatu consideratio procedat de virtute et dono sibi correspondente, et vitiis oppositis, et præceptis affirmativis vel negativis (*a*).

Erit autem hic considerationis modus conveniens ipsis vitiis secundum propriam speciem. Ostensum est enim supra, quod vitia et peccata diversificantur specie secundum materiam vel objectum, non autem secundum alias differentias peccatorum, puta cordis, oris et operis ; vel secundum infirmitatem, ignorantiam et malitiam, et alias hujusmodi differentias. Est autem eadem materia circa quam et virtus recte operatur, et vitia opposita a rectitudine recedunt. Sic ergo, tota materia morali ad considerationem virtutum reducta, omnes virtutes sunt ulterius reducendæ ad septem ; quarum tres sunt theologicæ, de quibus primo est agendum ; aliæ vero quatuor sunt cardinales, de quibus posterius agetur. Virtutum autem intellectualium una quidem est prudentia, quæ inter cardinales virtutes continetur et numeratur. Ars vero non pertinet ad moralem, quæ circa agibilia versatur, cum ars sit « recta ratio factibilium, » ut supra dictum est. Aliæ vero tres intellectuales virtutes, scilicet sapientia, intellectus et scientia, communicant etiam in nomine cum donis quibusdam Spiritus sancti. Unde simul etiam de eis considerabitur in consideratione donorum virtutibus correspondentium. Aliæ vero virtutes morales omnes aliqualiter reducuntur ad virtutes cardinales, ut ex supra dictis patet. Unde in consideratione alicujus virtutis cardinalis considerabuntur etiam omnes virtutes ad eam qualitercumque pertinentes, et vitia opposita. Et sic nihil moralium erit prætermissum.

(*a*) Actionem positivam imperat præceptum affirmativum; prohibet autem negativum præceptum. Ex.: Honora patrem. Non furtum facies. Affirmativum semper, sed non ad semper; negativum semper et ad semper obligat.

QUÆSTIO PRIMA.

DE FIDE (*a*).

(Et decem quæruntur.)

Circa virtutes igitur theologicas primo erit considerandum de fide, secundo de spe, tertio de charitate.

Circa fidem vero quadruplex consideratio occurrit : prima quidem de ipsa fide; secunda de donis intellectus et scientiæ sibi correspondentibus; tertia de vitiis oppositis; quarta de præceptis ad hanc virtutem pertinentibus.

Circa fidem vero primo erit considerandum de ejus objecto, secundo de ejus actu, tertio de ipso habitu fidei.

Circa primum quæruntur decem : 1° utrum objectum fidei sit veritas prima; 2° utrum objectum fidei sit aliquid complexum, vel incomplexum : id est res, an enuntiabile; 3° utrum fidei possit subesse falsum; 4° utrum objectum fidei possit esse aliquid visum; 5° utrum possit esse aliquid scitum; 6° utrum credibilia debeant distingui per certos articulos; 7° utrum iidem articuli subsint fidei secundum omne tempus; 8° de numero articulorum; 9° de modo tradendi articulos in symbolo; 10° cujus sit fidei symbolum constituere.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum objectum fidei sit veritas prima (*b*).

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod objectum fidei non sit veritas prima. Illud enim videtur esse objectum fidei quod nobis proponitur ut[1] credendum. Sed non solum proponuntur nobis ad credendum ea quæ pertinent ad divinitatem, quæ est veritas prima, sed etiam ea quæ pertinent ad humanitatem Christi, et Ecclesiæ sacramenta, et creaturarum conditionem. Ergo non solum veritas prima est fidei objectum.

2. Præterea, fides et infidelitas sunt circa idem, cum sint opposita. Sed circa omnia quæ in sacra Scriptura continentur, potest esse infidelitas; quidquid enim horum homo negaverit, infidelis reputatur. Ergo etiam fides est circa omnia quæ in sacra Scriptura continentur. Sed ibi multa continentur de hominibus, et de aliis rebus creatis. Ergo objectum fidei non solum est veritas prima, sed etiam veritas creata.

3. Præterea, fides charitati condividitur, ut supra dictum est. Sed charitate non solum diligimus Deum, qui est summa bonitas, sed etiam diligimus proximum. Ergo fidei objectum non est solum veritas prima.

Sed contra est quod Dionysius dicit, VII cap. *De div. nom.*, § 4, col. 871, t. 1, quod « fides est circa simplicem et semper existentem veritatem[2]. » Hæc autem est veritas prima. Ergo objectum fidei est veritas prima.

Respondeo dicendum, quod cujuslibet cognoscitivi habitus objectum duo habet, scilicet id quod materialiter cognoscitur, quod est sicut materiale objectum; et id per quod cognoscitur, quod est formalis ratio objecti, sicut in scientia geometriæ materialiter scita sunt conclusiones; formalis vero ratio sciendi sunt media demonstra-

[1] Al. : « ad. »

[2] Corderius apud Migne : « Ratio hæc simplex est ac vere existens veritas, circa quam, ut puram et infallibilem universorum notionem, fides divina versatur. »

(*a*) Hæc quæstio tractatur in dist. XIV, partis III, lib. I *Speculi moralis* Vincentii Bellovacensis, et ibi in sexdecim articulos absolvitur. Sextum est : « utrum objectum fidei possit esse aliquid opinatum; » decimum : « de comparatione symboli apostolorum ad alia duo symbola; » duodecimum : « utrum ante Christi adventum fuerit ad salutem necessarium credere mediatorem; » tertium decimum : « utrum omnibus qui secuti sunt adventum Christi fuerit ad salutem necessarium explicite credere omnes articulos fidei; » quartum decimum : « utrum eadem fides sit eorum qui fuerunt ante adventum Christi et eorum qui secuti sunt; » sextum decimum : « utrum certius credatur per fidem modernorum quam per fidem eorum qui adventum Christi præcesserunt. »

Sed, ut videre est, nonnulli ex his *Speculi moralis* articulis in quæstione sequenti de actu fidei rectius collocarentur.

(*b*) Revelatio est mera objecti credibilis applicatio, nec ingreditur objectum formale fidei. Et hic loquor de revelatione sive publica, sive privata, sive immediata, sive mediata, sive activa quatenus se tenet ex parte Dei loquentis, sive passiva quatenus se tenet ex parte recipientis. Fateor equidem necessariam esse revelationem ad actum fidei, sed dico assensum esse præbendum non propter revelationem immediate sed propter veracitatem revelantis. Et hoc assero quamvis quidam Catholici contendant propositionem Ecclesiæ ingredi saltem partialiter motivum credendi revelatis, proindeque esse partiale quoddam objectum formale fidei. Ecclesia sola tamen regula est discernendi revelata, definiendique quod semper, quod ubique, quod ab omnibus creditum est.

tionis, per quæ conclusiones cognoscuntur.

Sic igitur in fide, si consideremus formalem rationem objecti, nihil est aliud quam veritas prima. Non enim fides de qua loquimur, assentit alicui, nisi quia est a Deo revelatum. Unde ipsi veritati divinæ[1] innititur tanquam medio. Si vero consideremus materialiter ea quibus fides assentit, non solum est ipse Deus, sed etiam multa alia; quæ tamen sub assensu fidei non cadunt, nisi secundum quod habent aliquem ordinem ad Deum, prout scilicet per aliquos divinitatis effectus homo[2] adjuvatur ad tendendum in divinam fruitionem.

Et ideo etiam ex hac parte objectum fidei est quodammodo veritas prima, inquantum nihil cadit sub fide nisi in ordine ad Deum; sicut etiam objectum medicinæ est sanitas, quia nihil medicina considerat nisi in ordine ad sanitatem.

Ad primum ergo dicendum, quod ea quæ pertinent ad humanitatem Christi, et ad sacramenta Ecclesiæ, vel ad quascumque creaturas, cadunt sub fide, inquantum per hæc ordinamur ad Deum, et eis etiam assentimus propter divinam veritatem.

Et similiter dicendum est ad secundum de omnibus illis quæ in sacra Scriptura traduntur.

Ad tertium dicendum, quod etiam charitas diligit proximum propter Deum, et sic objectum ejus proprie est ipse Deus, ut infra dicetur.

CONCLUSIO. — Cum nihil sub fidem cadat nisi in ordine ad Deum, veritas prima ejus formale objectum est, cujus ratione, his quæ fidei sunt assentimus: materiale vero objectum fidei est id quod a fidelibus creditur (a).

[1] Al.: « fides. » — [2] Al.: « ratio. » — [3] In edit.: « quid. » — [4] In edit.: *Nunc cognosco ex parte, tunc autem cognoscam sicut et cognitus sum.*

(a) Quæ jam antea de objecto diximus hic forte non erit absonum revocare. Objectum est vel formale, vel materiale, objectum formale est vel formale quod, vel formale quo. Formale quod est id quod ratione sui attingitur, et ratione cujus cætera attinguntur. Formale quo est id mediante quo formale quod attingitur. Materiale est omne id quod attingitur.

Nunc ad propositum:

Deus est fidei objectum formale quod; Deus, veritas revelans, est fidei objectum formale quo. Omne revelatum a Deo, et primario Deus ipse, secundario cætera, est fidei objectum materiale.

Utrum etiam revelatio divina sit objectum formale fidei? Disceptatur inter Scholasticos. Communior sententia Scoti, Habert, Gotti, Holzmann, Henno, etc. cum S. Thoma docet veracitatem Dei esse fidei totale objectum formale, et revelationem nihil aliud esse quam conditionem sine qua non. Juenin et alii hanc revelationem pro fidei objecto formali quo habent. — Manichæus et Abælardus, fidem cum scientia confundentes, nil credendum volebant nisi quod ratio naturalis demonstrat.

ARTICULUS II.

Utrum objectum fidei sit aliquid complexum per modum enuntiabilis (b).

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod objectum fidei non sit aliquid complexum per modum enuntiabilis. Objectum enim fidei est veritas prima, sicut dictum est. Sed prima veritas est aliquid[3] incomplexum. Ergo objectum fidei non est aliquid complexum.

2. Præterea, expositio fidei in symbolo continetur. Sed in symbolo non ponuntur enuntiabilia, sed res: non enim dicitur ibi quod Deus sit omnipotens, sed: « Credo in Deum omnipotentem. » Ergo objectum fidei non est enuntiabile, sed res.

3. Præterea, fidei succedit visio, secundum illud I ad Corinth., XIII, 12: *Videmus nunc per speculum in ænigmate, tunc autem facie ad faciem*[4]. Sed visio patriæ est de incomplexo, cum sit ipsius divinæ essentiæ. Ergo etiam fides viæ.

Sed contra, fides est media inter scientiam et opinionem. Medium autem et extrema sunt ejusdem generis. Cum ergo scientia et opinio sint circa enuntiabilia, videtur quod similiter fides sit circa enuntiabilia; et ita objectum fidei, cum sit circa enuntiabilia, est aliquid complexum.

Respondeo dicendum, quod cognita sunt in cognoscente secundum modum cognoscentis. Est autem modus proprius humani intellectus ut in componendo et dividendo veritatem cognoscat, sicut in I dictum est. Et ideo ea quæ sunt secundum se simplicia,

(b) Hic agitur de objecto materiali. Porro, si consideretur objectum materiale fidei ex parte credentis, et complexum et incomplexum est. Complexum est integra una propositio cui credimus, v. g.: « Christus mortuus est pro omnibus; » et hoc est objectum immediatum fidei. Incomplexum est extremum propositionis creditæ: « Christus, mortuus; et hoc est objectum mediatum fidei, quia non sunt nec esse possunt objectum tale nisi reperiantur in aliqua propositione revelata. Intellectus etenim noster voci solitariæ non assentitur. Unde melius forsitan diceretur nullum incomplexum esse objectum fidei præcise loquendo.

intellectus humanus cognoscit secundum quamdam complexionem; sicut e converso intellectus divinus incomplexe cognoscit ea quæ sunt secundum se complexa.

Sic ergo objectum fidei dupliciter considerari potest : uno modo ex parte ipsius rei creditæ; et sic objectum fidei est aliquid incomplexum[1], scilicet res ipsa de qua fides habetur. Alio modo ex parte credentis; et secundum hoc objectum fidei est aliquid complexum per modum enuntiabilis.

Et ideo utrumque vere opinatum fuit apud antiquos, et secundum aliquid utrumque est verum.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa procedit de objecto fidei ex parte ipsius rei creditæ.

Ad secundum dicendum, quod in symbolo tanguntur ea de quibus est fides, inquantum ad ea terminatur actus credentis, ut ex ipso modo loquendi apparet. Actus autem credentis non terminatur ad enuntiabile, sed ad rem. Non enim formamus enuntiabilia, nisi ut per ea de rebus cognitionem habeamus, sicut in scientia, ita et in fide.

Ad tertium dicendum, quod visio patriæ erit veritatis primæ, secundum quod in se est, secundum illud I Joan., III, 2 : *Cum*[2] *apparuerit, similes ei erimus, quoniam videbimus eum sicuti est;* et ideo visio illa erit non per modum enuntiabilis, sed per modum simplicis intelligentiæ. Sed per fidem non apprehendimus veritatem primam sicut in se est; unde non est similis ratio.

Conclusio. — Cum intellectus humanus, ea quæ ex se simplicia sunt secundum quamdam complexionem cognoscat : objectum fidei, quanquam secundum se incomplexum quoddam sit, ex parte tamen credentis est aliquod complexum enuntiabile (*a*).

ARTICULUS III.

Utrum fidei possit subesse falsum.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod fidei possit subesse falsum. Fides enim condividitur spei et charitati. Sed spei potest aliquid subesse falsum; multi enim sperant se habituros vitam æternam, quam non habebunt; similiter etiam et charitati; multi enim diliguntur tanquam boni, qui tamen boni non sunt. Ergo et fidei potest aliquid subesse falsum.

2. Præterea, Abraham credidit Christum nasciturum, secundum illud Joan., VIII, 56 : *Abraham, pater vester, exultavit ut videret diem meum*[3]. Sed post tempus Abrahæ Deus poterat non incarnari; sola enim sua voluntate carnem accepit; et ita esset falsum quod Abraham de Christo credidit. Ergo fidei potest subesse falsum.

3. Præterea, fides antiquorum fuit quod Christus esset nasciturus; et hæc fides duravit in multis usque ad prædicationem Evangelii. Sed Christo jam nato, antequam prædicare inciperet, falsum erat Christum nasciturum. Ergo fidei potest subesse falsum.

4. Præterea, unum de pertinentibus ad fidem est ut aliquis credat sub sacramento altaris verum corpus Christi contineri. Potest autem contingere, quando non recte consecratur, quod non est ibi verum corpus Christi, sed solum panis. Ergo fidei potest subesse falsum.

Sed contra, nulla virtus perficiens intellectum se habet ad falsum, secundum quod est malum intellectus, ut patet per Philosophum, in VI *Ethic.*, cap. II. Sed fides est quædam virtus perficiens intellectum, ut infra patebit. Ergo ei non potest subesse falsum.

Respondeo dicendum, quod nihil subest alicui potentiæ, vel habitui, aut etiam actui, nisi mediante ratione formali objecti; sicut color videri non potest nisi per lumen[4], et conclusio sciri non potest nisi per medium demonstrationis. Dictum est autem, quod ratio formalis objecti fidei est veritas prima, unde nihil potest cadere sub fide, nisi inquantum stat sub veritate prima, sub qua nullum falsum stare potest, sicut nec « non ens » sub ente, nec malum sub bonitate. Unde relinquitur quod fidei non potest subesse aliquod falsum.

Ad primum ergo dicendum, quod quia verum est bonum intellectus, non autem est bonum appetitivæ virtutis; ideo omnes virtutes quæ perficiunt intellectum, excludunt totaliter falsum; quia de ratione virtutis est quod se habeat solum ad bonum. Virtutes autem perficientes partem appetitivam non excludunt totaliter falsum; potest

[1] In Parm. erronee : « complexum. » — [2] In edit : *Scimus quoniam.* — [3] In edit. : *Vidit, et gavisus est.* — [4] Al : « lucem, luciferum. »

(*a*) Hic, cum S. Thomas inquirit de objecto fidei an sit res, vel propositio, incomplexum vel complexum, de objecto materiali loquitur, siquidem Deus, qui certo est fidei objectum formale, est etiam certo quid incomplexum.

enim aliquis secundum justitiam aut temperantiam agere, habens aliquam falsam opinionem de eo circa quod agit. Et ita, cum fides perficiat intellectum, spes autem et charitas appetitivam partem, non est similis ratio de eis.

Et tamen neque etiam spei subest falsum : non enim aliquis sperat se habiturum vitam æternam secundum propriam potestatem, hoc enim esset præsumptionis, sed secundum auxilium gratiæ; in qua si perseveraverit omnino[1] infallibiliter vitam æternam consequetur.

Similiter etiam ad charitatem pertinet diligere Deum, in quocumque fuerit ; unde non refert ad charitatem utrum in isto sit Deus, qui propter Deum diligitur.

Ad secundum dicendum, quod « Deum non incarnari » secundum se consideratum fuit possibile etiam post tempus Abrahæ ; sed secundum quod cadit sub præscientia divina, habet quamdam necessitatem infallibilitatis, ut in I dictum est, et hoc modo cadit sub fide. Unde prout cadit sub fide, non potest esse falsum.

Ad tertium dicendum, quod hoc ad fidem credentis pertinebat post Christi nativitatem quod crederet eum quandoque nasci. Sed illa determinatio temporis, in qua decipiebatur, non erat ex fide, sed ex conjectura humana. Possibile est enim ex conjectura humana hominem fidelem falsum aliquid æstimare ; sed quod ex fide falsum æstimet, hoc est impossibile.

Ad quartum dicendum, quod fides credentis non refertur ad has species panis, vel illas, sed ad hoc quod verum corpus Christi sit sub speciebus panis sensibilis, quando recte fuerit consecratum. Unde si non sit recte consecratum, fidei non suberit propter hoc falsum.

CONCLUSIO. — Cum fidei objectum formale sit veritas prima, non illi potest subesse falsum (*a*).

ARTICULUS IV.

Utrum objectum fidei possit esse aliquid visum.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod objectum fidei sit aliquid visum. Dicit enim Dominus Thomæ, Joan., xx, 29 : *Quia vidisti me, credidisti*. Ergo et[2] de eodem est visio et fides.

2. Præterea, Apostolus, I ad Cor., XIII, 12, dicit : *Videmus nunc per speculum in ænigmate ;* et loquitur de cognitione fidei. Ergo id quod creditur, videtur.

3. Præterea, fides est quoddam spirituale lumen. Sed[3] quolibet lumine aliquid videtur. Ergo fides est de rebus visis.

4. Præterea, « quilibet sensus visus nominatur, » ut Augustinus dicit in lib. *De verbis Domini,* serm. CXII, cap. VI[4], col. 646.

[1] In edit. : « et. » — [2] In edit. omittitur : « et. » — [3] In edit. : « sub. »

[4] Colligitur ex § 7 : « Cum proprie ad oculos pertineat visus, ipsum videre per omnes quinque sensus solemus appellare, etc. »

(*a*) Sensus propositionis hujus : « Utrum fidei possit subesse falsum, » duplex est ; nam intelligi potest ex parte Dei revelantis, et ex parte credentis.

Quod Priscillianistæ dixerint Deum posse mentiri et etiam de facto aliquando mentiri, non mirum, siquidem mendacium juxta Priscillianistas erat licitum. Sed omnino stupendum est quosdam ex Catholicis tenuisse Deum posse mentiri de potentia absoluta. Scimus potentiam absolutam Dei illam esse de qua nunquam usus est, nec utitur, nec utetur. Non intelligimus tamen quomodo etiam de illa potentia Deus veritas prima et essentialis mentiri posset; et ideo ex parte Dei revelantis fidei falsum nullo modo subesse potest. Nec ex parte credentis fidei veræ, sed fidei humanæ, vel opinioni, vel scientiæ, vel suspicioni falsum subest.

Speculum morale multa congerit in hoc articulo de probationibus fidei nostræ. « Apparet, inquit, multipliciter nostræ fidei veritas. Primo enim ratio bene disposita fidem nostram esse veram fidem ostendit. Philosophi namque per naturales rationes ad cognitionem Dei venerunt tripliciter : primo per comparationem causæ ad effectus ; secundo per collationem sectarum et discussionem fidei ; tertio per virtutis sensum. » Mox evolvendo singula, narrat historiam senis de Monte, Domini accessivorum, qui « cum esset sapiens, et multa videret in Alchorano, sive in lege Mahumeti inhonesta et irrationabilia, recipiens similiter legem Judæorum non approbavit, recipiens autem Evangelia et conferens de fide Christi, nihil videns secundum eam fieri nisi dignum et honestum contulit cum suis majoribus ostendens eis, quomodo lex eorum esset carnalis et inhonesta ; et ipsi legem nostram approbaverunt, etc. » Loquitur insuper de Marchesio illo de Monte Ferrando, in Alvernia, cujus non sunt immemores auctores *Historiæ litterariæ Franciæ*, sæc. XIII, qui cum crederetur bene sex viginti annorum, et multa fecisset dictamina de regibus, et principibus, et statibus diversorum hominum sui temporis, pene per quinquaginta annos posuerat curam et diligentiam congregare libros omnium sectarum quascumque audiebat esse per universum orbem cum multo sumptu, quos diligenter legebat et legi sibi faciebat, exindeque plus in fide catholica roborabatur. — Quam hæc a methodo nostri Aquinatis distent nemo non videt.

t. 5. Sed fides est de auditis, secundum illud ad Rom., x, 17 : *Fides ex auditu*. Ergo fides est de rebus visis.

Sed contra est quod Apostolus dicit ad Hebr., xi, 1, quod *fides* est *argumentum non apparentium*.

Respondeo dicendum, quod fides importat assensum intellectus ad id quod creditur. Assentit autem intellectus alicui dupliciter : uno modo quia ad hoc movetur ab ipso objecto, quod est vel per seipsum cognitum, sicut patet in principiis primis, quorum est intellectus; vel est[1] per aliud cognitum, sicut patet de conclusionibus, quarum est scientia. Alio modo intellectus assentit alicui, non quia sufficienter moveatur ab objecto proprio, sed per quamdam electionem voluntarie declinans in unam partem magis quam in aliam; et si quidem hoc sit cum dubitatione et formidine alterius partis, erit opinio; si autem sit cum certitudine absque tali formidine, erit fides.

Illa autem videri dicuntur quæ per seipsa movent intellectum nostrum vel sensum ad sui cognitionem. Unde manifestum est quod nec fides nec opinio potest esse de[2] visis aut secundum sensum, aut secundum intellectum.

Ad primum ergo dicendum, quod Thomas aliud vidit, et aliud credidit : hominem vidit, et Deum credens confessus est, cum dixit : *Dominus meus et Deus meus*.

Ad secundum dicendum, quod ea quæ subsunt fidei, dupliciter considerari possunt : uno modo in speciali; et sic non possunt esse simul visa et credita, sicut dictum est; alio modo in generali, scilicet sub communi ratione credibilis; et sic sunt visa ab eo qui credit. Non enim crederet, nisi videret ea esse credenda vel propter evidentiam signorum, vel propter aliquid hujusmodi.

Ad tertium dicendum, quod lumen fidei facit videre esse[3] quæ creduntur[4]. Sicut enim per alios habitus virtutum homo videt illud quod est sibi conveniens secundum habitum illum, ita etiam per habitum fidei inclinatur mens hominis ad assentiendum his quæ conveniunt rectæ fidei, et non aliis.

Ad quartum dicendum, quod auditus est verborum significantium ea quæ sunt fidei, non autem est ipsarum rerum de quibus est fides; et sic non oportet ut hujusmodi res sint visæ.

Conclusio. — Cum fides, Apostolo teste, sit non apparentium, ut fidei objectum sit aliquid visum, fieri non potest.

ARTICULUS V.

Utrum ea quæ sunt fidei possint esse scita.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod ea quæ sunt fidei possint esse scita. Ea enim quæ non sciuntur videntur esse ignorata[5] : quia ignorantia scientiæ opponitur. Sed quæ sunt fidei non sunt ignorata : horum enim ignorantia ad infidelitatem pertinet, secundum illud I ad Tim., i, 13 : *Ignorans feci in incredulitate mea*[6]. Ergo ea quæ sunt fidei, possunt esse scita.

2. Præterea, scientia per rationes acquiritur. Sed ad ea quæ sunt fidei a sacris auctoribus rationes inducuntur. Ergo ea quæ sunt fidei possunt esse scita.

3. Præterea, ea quæ demonstrative probantur sunt scita, quia « demonstratio est syllogismus faciens scire. » Sed quædam quæ in fide continentur sunt demonstrative probata a philosophis, sicut Deum esse, et Deum esse unum, et alia hujusmodi. Ergo ea quæ sunt fidei possunt esse scita.

4. Præterea, opinio plus distat a scientia quam fides; cum fides dicatur esse media inter opinionem et scientiam. Sed opinio et scientia possunt esse aliquo modo de eodem, ut dicitur in I *Poster.*, text. ult. Ergo etiam fides et scientia.

Sed contra est quod Gregorius dicit, *Hom.* xxvi *in Evangel.*, § 8, col. 1202, t. 2, quod « apparentia non habent fidem, » sed agnitionem[7]. Ea ergo de quibus est fides agnitionem non habent. Sed ea quæ sunt scita agnitionem habent. Ergo de eis quæ sunt scita, non potest esse fides.

Respondeo dicendum, quod omnis scientia habetur per aliqua principia per se nota, et per consequens visa; et ideo oportet quæcumque sunt scita, aliquo modo esse visa. Non autem est possibile quod idem ab eo-

[1] « Est » in edit. deest. — [2] In Parm. : « ipsis. » — [3] Ita cod. et recte; nam fides est de obscuris, et facit videre ea obscura « esse, » quamvis remaneat obscuritas. In edit. : « videre ea quæ. » — [4] Ita editi omnes. Cod. Alcan. et Camer. : « videre esse quæ creduntur. » In margine Alcan. est : « credibilia, » ut legatur : « esse credibilia. » — [5] In edit. : « ignota; » et sic inferius. — [6] Vulgata non habet : *mea*. — [7] « Quæ enim apparent, jam fidem non habent, sed agnitionem. » Migne.

dem sit visum et creditum, sicut supra dictum est. Unde etiam impossibile est quod ab eodem idem sit scitum et creditum. Potest tamen contingere ut id quod est visum vel scitum ab uno, sit creditum ab alio. Etenim quæ de Trinitate credimus, nos visuros speramus, secundum illud I ad Corinth., xiii, 12 : *Videmus nunc per speculum in ænigmate, tunc autem facie ad faciem*; quam quidem visionem jam angeli habent ; unde quod nos credimus, illi vident. Et sic similiter potest contingere ut id quod est visum vel scitum ab uno homine, etiam in statu viæ, sit ab alio creditum, qui hoc demonstrative non novit.

Id tamen quod communiter omnibus proponitur hominibus ut credendum, est communiter non scitum; et ista sunt quæ simpliciter fidei subsunt. Et ideo fides et scientia non sunt de eodem.

Ad primum ergo dicendum, quod infideles eorum quæ sunt fidei ignorantiam habent, quia nec vident aut sciunt ea in seipsis, nec cognoscunt ea esse credibilia [1]. Sed per hunc modum fideles habent eorum notitiam, non quasi demonstrative, sed inquantum per lumen fidei videntur [2] esse credenda, ut dictum est.

Ad secundum dicendum, quod rationes quæ inducuntur a sanctis ad probandum ea quæ sunt fidei, non sunt demonstrativæ, sed persuasiones quædam manifestantes non esse impossibile quod in fide proponitur ; vel procedunt ex principiis fidei, scilicet ex auctoritatibus sacræ Scripturæ, sicut dicit Dionysius, *De div. nom.*, cap. ii, § 2, col. 639, t. 1. Ex his autem principiis ita probatur aliquid apud fideles, sicut etiam ex principiis naturaliter notis probatur aliquid apud omnes. Unde etiam theologia [3] scientia est, ut in principio operis dictum est.

Ad tertium dicendum, quod ea quæ demonstrative probari possunt, inter credenda numerantur, non quia de ipsis simpliciter sit fides apud omnes, sed quia præexiguntur ad ea quæ sunt fidei, et oportet ea saltem per fidem præsupponi ab his qui eorum demonstrationem non habent.

Ad quartum dicendum, quod, sicut Philosophus ibidem dicit, « a diversis hominibus de eodem omnino potest haberi scientia et opinio, » sicut et [4] nunc dictum est, de scientia et fide ; sed ab uno et eodem potest quidem haberi fides et scientia [5] de eodem secundum quid, scilicet subjecto, sed non secundum idem ; potest enim esse quod de una et eadem re aliquis aliquid sciat, et aliquid [6] aliud opinetur ; et similiter de Deo potest aliquis demonstrative scire quod sit unus, et credere quod sit trinus. Sed de eodem secundum idem non potest esse simul in uno homine scientia nec cum opinione, nec cum fide ; alia tamen et alia ratione. Scientia enim cum opinione simul esse non potest simpliciter de eodem, quia de ratione scientiæ est quod id quod scitur existimetur esse impossibile aliter se habere, de ratione autem opinionis est quod id quod est opinatum, existimetur possibile aliter se habere. Sed id quod fide tenetur, propter fidei certitudinem existimatur etiam impossibile aliter se habere. Sed ea ratione non potest simul idem et secundum idem esse scitum et creditum, quia « scitum » est visum, et « creditum » est non visum, ut dictum est.

Conclusio. — Quæ communiter et simpliciter sub fide continentur, non sunt scita, cum visa minime sint (a).

[1] Ita optime cod. Alcan.; editi passim. : « Nec vident, nec sciunt ea in seipsis, ut cognoscant ea esse credibilia. » Hinc Garcia depravatum locum putans ex Tarrac. removet hæc : « in seipsis ut cognoscant ea. » Unde edit. Patav. habent : « nec vident, nec sciunt ea esse credibilia. »

[2] Ita cod.; in edit. : « vident. » — [3] Al. : « catholica. » — [4] Sic cod.; in edit. : « supra. »

[5] Ita cod. aliæque veteres editiones, et Nicolaï. Garcia, quem sequuntur edit. Patavinæ, emendat : « et opinio. »

[6] Al. : « et aliquis. »

(a) Sequens articulus in *Speculo morali* legitur : « Ad sextum : Utrum objectum fidei possit esse aliquid opinatum ? Dicunt quidam quod duplex est opinio : una est acceptio unius partis cum formidine alterius, alia quæcumque conceptio ex probabili ratione causata. Prima in eodem intellectu et respectu ejusdem objecti non potest simul stare cum fide, quia ad ea quæ fidei sunt possunt rationes probabiles haberi. Sed contra hoc arguunt aliqui sic : opinans inquantum opinans est certus de veritate quam opinatur, quia inquantum opinans rationi probabili innititur quæ non facit certitudinem; qui autem non est certus de aliqua re vel veritate, de illa dubitat; et quia de una parte dubitat, formidat ne pars opposita vera sit; ergo omnis opinio est acceptio partis unius, cum formidine partis alterius. Huic etiam concordat Bernard., V *De consid.*, cap. vi, dicens quod opinio falli potest, et quod opinio ambiguum habet, ut, secundum sententiam philosophi primo *Posteriorum*, de ratione opinionis est quod ille qui opinatur æstimet rem posse aliter se habere. Et ideo mihi videtur dicendum quod quamvis respectu diversorum objectorum possit simul esse in eodem intellectu fides et

ARTICULUS VI.

Utrum credibilia sint per certos articulos distinguenda.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod credibilia non sint per certos articulos distinguenda. Eorum enim omnium quæ in sacra Scriptura continentur, est fides habenda. Sed illa non possunt reduci ad aliquem certum numerum propter sui multitudinem. Ergo superfluum videtur articulos fidei distinguere.

2. Præterea, materialis distinctio, cum in infinitum fieri possit, est ab arte prætermittenda. Sed formalis ratio objecti credibilis est una et indivisibilis, ut supra dictum est, scilicet veritas prima; et sic secundum rationem formalem credibilia distingui non possunt. Ergo prætermittenda est credibilium materialis distinctio per articulos.

3. Præterea, sicut a quibusdam dicitur, « articulus est indivisibilis veritas de Deo, arctans nos ad credendum. » Sed credere est voluntarium; quia, sicut Augustinus dicit *Tract.* XXVI *in Joan.*, § 2, col. 1607, t. 3, « nullus credit nisi volens [1]. » Ergo videtur quod inconvenienter distinguantur credibilia per articulos.

Sed contra est quod Isidorus [2] dicit: « Articulus est perceptio divinæ veritatis tendens in ipsam. » Sed perceptio divinæ veritatis competit nobis secundum distinctionem quamdam; quæ enim in Deo unum sunt, in nostro intellectu multiplicantur. Ergo credibilia debent per articulos distingui.

Respondeo dicendum, quod nomem articuli ex græco videtur esse derivatum. Arthron enim in græco [3], quod in latino « articulus » dicitur, significat quamdam coaptationem aliquarum partium distinctarum; et ideo particulæ corporis sibi invicem coaptatæ dicuntur membrorum articuli, et similiter in grammatica apud Græcos dicuntur « articuli » quædam partes orationis coaptatæ aliis dictionibus ad exprimendum earum genus, numerum vel casum; et similiter in rhetorica « articuli » dicuntur quædam partium coaptationes. Dicit enim Tullius in IV *Rhetoricæ, ad Heren.*, aliquant. ante med., quod « articulus dicitur, cum singula verba intervallis distinguuntur cæsa oratione, hoc modo: acrimonia, voce, vultu adversarios perterruisti. »

Unde et credibilia fidei christianæ dicuntur per articulos distingui, inquantum in quasdam partes dividuntur, habentes aliquam coaptationem ad invicem. Est autem objectum fidei aliquid non visum circa divina, ut supra dictum est. Et ideo ubi occurrit aliquid speciali ratione non visum, ibi est specialis articulus; ubi autem multa secundum eamdem rationem sunt cognita vel incognita, ibi non sunt articuli distinguendi; sicut aliam difficultatem habet ad videndum [4] quod Deus sit passus, et aliam, quod mortuus resurrexerit; et ideo distinguitur articulus resurrectionis ab articulo passionis. Sed quod sit passus, mortuus et sepultus, unam et eamdem difficultatem habent, ita quod, uno suscepto, non est difficile alia suscipere; et propter hoc omnia hæc pertinent ad unum articulum.

Ad primum ergo dicendum, quod aliqua sunt credibilia, de quibus est fides secundum se; aliqua vero sunt credibilia, de quibus non est fides secundum se, sed solum in ordine ad alia; sicut etiam in scientiis [5] quædam proponuntur ut per se intenta, et quædam ad manifestationem aliorum. Quia vero fides principaliter est de his quæ videnda speramus in patria, secundum illud Hebr., XI, 1: *Fides est substantia sperandarum rerum* *, ideo per se ad fidem pertinent illa quæ directe nos ordinant ad vitam æternam; sicut sunt tres personæ omnipo-

* *Est fides sperandarum substantia rerum.*

opinio, et in diversis intellectibus respectu ejusdem objecti, et in eodem intellectu temporibus diversis, tamen in eodem intellectu respectu ejusdem objecti, et secundum idem non possunt esse simul actus opinandi et actus credendi, quia de ratione actus credendi est assentire veritati creditæ sine alterius partis formidine. Quia, sicut dicit Bern., V *De consid.*, cap. VI: « Fides ambiguum non habet, aut si habet, fides non est. » Unde credens ita determinate assentit veritati creditæ quod tenet hoc impossibile aliter se habere per primam comparationem ad primam veritatem cui innititur. De ratione autem opinionis est quod ille qui opinatur rei opinatæ assentiat cum alterius partis formidine, ut superius ostensum est; non est autem possibile quod idem intellectus eidem veritati assentiat cum formidine et sine formidine simul. »

[1] « Credere non potest nisi volens. » — [2] Non occurrit in Operibus Isidori. — [3] « Nicolaï: « græce. »

[4] Ita codices, et editi omnes. An « ad credendum? » conjectura est Nicolaï

[5] Ita Nicolaï et edit. Patav. 1712; al. « in aliis scientiis. »

tentis Dei, mysterium incarnationis Christi, et alia hujusmodi; et secundum ista distinguuntur articuli fidei. Quædam vero proponuntur in sacra Scriptura ut credenda, non quasi principaliter intenta, sed ad prædictorum manifestationem; sicut quod Abraham habuit duos filios, quod ad tactum ossium Elisæi suscitatus est mortuus, et alia hujusmodi, quæ narrantur in sacra Scriptura in ordine ad manifestationem divinæ majestatis vel incarnationis Christi; et secundum talia non oportet articulos distinguere.

Ad secundum dicendum, quod ratio formalis objecti fidei potest accipi dupliciter: uno modo ex parte ipsius rei creditæ; et sic ratio formalis omnium credibilium est una, scilicet veritas prima; et ex hac parte articuli non distinguuntur. Alio modo potest accipi ratio formalis credibilium ex parte nostra[1]; et sic ratio formalis credibilis est ut sit non visum; et ex hac parte articuli fidei distinguuntur, ut visum est.

Ad tertium dicendum, quod illa definitio datur de articulo magis secundum quamdam etymologiam nominis, prout habet derivationem latinam, quam secundum ejus veram significationem, prout a græco derivatur; unde non est magni ponderis. Potest tamen et sic dici, quod licet ad credendum necessitate coactionis nullus arctetur, cum credere sit voluntarium, arctatur tamen necessitate finis, quia *credere oportet accedentem ad Deum;* et *sine fide impossibile est placere Deo,* ut Apostolus dicit, Hebr., XI, 6.

Conclusio. — Quæ fidei sunt, cum in quasdam partes coaptationem aliquam ad invicem habentes specialibusque rationibus creditas dividantur; convenienter sunt in certos articulos distributa.

ARTICULUS VII.

Utrum articuli fidei secundum successionem temporum creverint.

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod articuli fidei non creverint secundum temporum successionem. Quia, ut Apostolus dicit ad Hebr., XI, 1, *fides est substantia sperandarum rerum**. Sed omni tempore sunt eadem speranda. Ergo omni tempore sunt eadem credenda.

**Est fides sperandarum substantia rerum.*

2. Præterea, in scientiis humanitus ordinatis per successionem temporum augmentum factum est propter defectum cognitionis in primis qui scientias invenerunt, ut patet per Philosophum in II *Metaph.*, text. 1 et 2. Sed doctrina fidei non est inventa humanitus, sed tradita a Deo: *Dei enim donum est,* ut dicitur Ephes., II, 8. Cum ergo in Deum nullus defectus scientiæ cadat, videtur quod a principio cognitio credibilium fuerit perfecta, et quod non creverit secundum successionem temporum.

3. Præterea, operatio gratiæ non minus ordinate procedit quam operatio naturæ. Sed natura semper initium sumit a perfectis, ut Boetius dicit in lib. III *De consolatione,* prosa X, t. 1. Ergo etiam videtur quod operatio gratiæ a perfectis initium sumpserit; ita quod illi qui primo tradiderunt fidem, perfectissime eam cognoverint.

4. Præterea, sicut per Apostolos ad nos fides Christi pervenit, ita etiam in Veteri Testamento per priores patres ad posteriores devenit cognitio fidei, secundum illud Deut., XXXII, 7: *Interroga patrem tuum, et annuntiabit tibi.* Sed apostoli plenissime fuerunt instructi de mysteriis; acceperunt enim « sicut tempore prius, ita et cæteris abundantius, » ut dicit Glossa[2], super illud Rom., VIII, 23, *Nos ipsi primitias spiritus habentes.* Ergo videtur quod cognitio credibilium non creverit per temporum successionem.

Sed contra est quod Gregorius[3] dicit, *Hom.* XVI *in Ezech.*, § 12, col. 980, t. 2: « Per incrementa temporum crevit scientia spiritualium patrum; et quanto viciniores adventui Salvatoris fuerunt, tanto sacramenta salutis plenius perceperunt. »

Respondeo dicendum, quod ita se habent in doctrina fidei articuli fidei, sicut principia per se nota in doctrina quæ per rationem naturalem haberetur[4]; in quibus principiis ordo quidam invenitur, ut quædam in aliis implicite contineantur; sicut omnia prin-

[1] Edit.: « nostri »

[2] Desumptum est autem ex Origenis *Comm. in* VIII *Roman.*, v. 23, lib. VII, col. 1115, t. 4.

[3] Expresse legitur in D. Gregorio: « Per incrementa temporum crevit scientia spiritualium Patrum. » Cætera quidem, etsi colligantur ex eadem homilia, non autem iisdem verbis. Sed Hugo de S. Victore: « Ut ait etiam sanctus Gregorius, secundum incrementa temporum, crevit et scientia spiritualium Patrum; et quanto viciniores adventui Salvatoris exstiterunt, tanto mysterium salutis plenius perceperunt. » *De sacrament.*, lib. I, part. X, c. VI, col. 337, t. 2.

[4] Al.: « habetur. »

cipia reducuntur ad hoc sicut ad primum : « Impossibile est simul affirmare et negare, » ut patet per Philosophum in IV *Metaph.*, text. 9 et seq. Et similiter omnes articuli implicite continentur in aliquibus primis credibilibus, scilicet ut credatur Deus esse, et providentiam habere circa hominum salutem, secundum illud ad Hebr., xi, 6 : *Credere oportet accedentem ad Deum quia est, et quod** *inquirentibus se remunerator sit.* In esse enim divino includuntur omnia quæ credimus in Deo æternaliter existere, in quibus nostra beatitudo consistit; in fide autem providentiæ includuntur omnia quæ temporaliter a Deo dispensantur ad hominum salutem, quæ sunt via in beatitudinem; et per hunc etiam modum aliorum subsistentium[1] articulorum quidam in aliis continentur; sicut in fide redemptionis humanæ implicite continentur et incarnatio Christi, et ejus passio, et omnia hujusmodi.

* *Et inquirentibus.*

Sic ergo dicendum est, quod quantum ad substantiam articulorum fidei, non est factum eorum augmentum per temporum successionem : quia quæcumque posteriores crediderunt, continebantur in fide præcedentium patrum, licet implicite. Sed quantum ad explicationem crevit numerus articulorum : quia quædam explicite cognita sunt a posterioribus, quæ a prioribus non cognoscebantur explicite. Unde Dominus Moysi dicit, Exod., vi, 2 et 3 : *Ego sum** *Deus Abraham, Deus Isaac, Deus Jacob et nomen meum Adonai non indicavi eis;* et David dicit, psal. cxviii, 100 : *Super senes intellexi;* et Apostolus dicit ad Ephes., iii, 5 : *Aliis generationibus non est agnitum,* mysterium Christi, *sicut nunc revelatum est sanctis apostolis ejus et prophetis.*

* *Ego Dominus qui apparui Abraham, Isaac et Jacob.*

Ad primum ergo dicendum, quod semper fuerunt eadem speranda apud omnes[2]; quia tamen ad hæc speranda homines non pervenerunt nisi per Christum, quanto a Christo fuerunt remotiores secundum tempus, tanto a consecutione sperandorum longinquiores[3]. Unde Apostolus dicit ad Hebr., xi, 13 : *Juxta fidem defuncti sunt omnes isti, non acceptis repromissionibus, sed a longe eas aspicientes.* Quanto autem aliquid a longinquioribus videtur, tanto minus distincte videtur; et ideo bona speranda distinctius cognoverunt qui fuerunt adventui Christi vicini.

Ad secundum dicendum, quod profectus cognitionis dupliciter contingit : uno modo ex parte docentis, qui in cognitione proficit, sive unus, sive plures, per temporum successionem, et ista est ratio augmenti in scientiis per rationem humanitus inventis; alio modo ex parte addiscentis, sicut magister, qui novit totam artem, non statim a principio tradit eam discipulo, quia capere non posset, sed paulatim, condescendens ejus capacitati; et hac ratione profecerunt homines in cognitione fidei per temporum successionem. Unde Apostolus ad Galat., iii, comparat statum Veteris Testamenti pueritiæ.

Ad tertium dicendum, quod ad generationem naturalem duæ causæ præexiguntur, scilicet agens et materia. Secundum ergo ordinem causæ agentis naturaliter prius est quod est perfectius; et sic natura a perfectis sumit exordium, quia imperfecta non ducuntur ad perfectionem, nisi per aliqua perfecta præexistentia. Secundum vero ordinem causæ materialis prius est quod est imperfectius; et secundum hoc natura procedit ab imperfecto ad perfectum. In manifestatione autem fidei Deus est sicut agens, qui habet perfectam scientiam ab æterno; homo autem est sicut materia recipiens influxum Dei agentis; et ideo oportuit quod ab imperfectis ad perfectum procederet cognitio fidei in hominibus; et licet in hominibus quidam se habuerint per modum causæ agentis, quia fuerunt fidei doctores; tamen manifestatio spiritus datur talibus ad utilitatem communem, ut dicitur I ad Cor., xii; et ideo tantum dabatur patribus, qui erant institutores fidei, de cognitione fidei, quantum oportebat pro tempore illo populo tradi, vel nude, vel in figura.

Ad quartum dicendum, quod ultima consummatio gratiæ facta est per Christum; unde et tempus ejus dicitur tempus plenitudinis[4], ad Galat., iv. Et ideo illi qui fuerunt propinquiores Christo, vel ante, sicut Joannes Baptista, vel post, sicut apostoli, plenius mysteria fidei cognoverunt. Quia et circa statum hominis hoc videmus, quod perfectio est in juventute, et tanto

[1] Sic omnes cod.; in edit. : « subsequentium. » — [2] Sic. cod.; in edit. : « homines a Christo. » — [3] In Parm. : « erant. »

[4] Non de verbo ad verbum : tempus plenitudinis; sed bene : « plenitudo temporis. »

habet homo perfectiorem statum vel ante, vel post, quanto est juventuti propinquior.

CONCLUSIO. — Articuli fidei temporum successione creverunt, non quidem quantum ad substantiam, sed quantum ad explicationem et expressam professionem : nam quæ explicite et sub majori numero a posteris credita sunt, eadem omnia a superioribus patribus implicite et sub minori numero credita fuerunt (a).

ARTICULUS VIII.

Utrum articuli fidei convenienter enumerentur.

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quod inconvenienter articuli fidei enumerentur. Ea enim quæ possunt ratione demonstrativa sciri, non pertinent ad fidem, ut apud omnes[1] sint credibilia, sicut supra dictum est. Sed Deum esse unum potest esse scitum per demonstrationem; unde et Philosophus hoc, in XII *Metaph.*, text. 52 et seq., probat, et multi alii philosophi ad hoc demonstrationes induxerunt. Ergo « Deum esse unum » non debet poni unus articulus fidei.

2. Præterea, sicut de necessitate fidei est quod credamus Deum « omnipotentem, » ita etiam quod credamus eum « omnia scientem » et « omnibus providentem; » et circa utrumque horum aliqui erraverunt. Debuit ergo inter articulos fidei fieri mentio de sapientia et providentia divina, sicut et de omnipotentia.

3. Præterea, eadem est notitia Patris et Filii, secundum illud Joan., XIV, 9 : *Qui videt me, videt et Patrem.* Ergo unus tantum articulus debet esse de Patre et Filio, et eadem ratione de Spiritu sancto.

4. Præterea, persona Patris non est minor quam Filii et Spiritus sancti. Sed plures articuli ponuntur circa personam Spiritus sancti, et similiter circa personam Filii. Ergo plures articuli debent poni circa personam Patris.

5. Præterea, sicuti personæ Patris et personæ Spiritus sancti aliquid appropriatur, ita et personæ Filii secundum divinitatem. Sed in articulis fidei ponitur aliquod opus appropriatum Patri, scilicet opus creationis; et similiter aliquod opus appropriatum Spiritui sancto, scilicet quod « locutus est per prophetas. » Ergo etiam inter articulos fidei debet aliquod opus appropriari Filio secundum divinitatem.

6. Præterea, sacramentum Eucharistiæ habet specialem difficultatem præ multis articulis. Ergo de ea[2] debuit poni specialis articulus. Non videtur ergo quod articuli sufficienter enumerentur.

Sed in contrarium est auctoritas Ecclesiæ sic enumerantis.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est, illa per se pertinent ad fidem quorum visione in vita æterna perfruemur, et per quæ ducemur in[3] vitam æternam. Duo autem nobis videnda proponentur[4] : scilicet occultum divinitatis, cujus visio nos beatos facit; et mysterium humanitatis Christi, per quem in gloriam filiorum Dei accessum habemus, ut dicitur ad Rom., V, 2. Unde dicitur Joan., XVII, 3 : *Hæc est vita æterna ut cognoscant te Deum verum, et quem misisti Jesum Christum.* Et ideo prima distinctio credibilium est quod quædam pertinent ad majestatem divinitatis, quædam vero pertinent ad mysterium humanitatis Christi, quod est *pietatis sacramentum,* ut dicitur I ad Tim., III, 16.

Circa majestatem autem divinitatis tria nobis credenda proponuntur : primo quidem unitas divinitatis, et ad hoc pertinet primus articulus; secundo trinitas personarum, et de hoc sunt tres articuli secundum tres personas; tertio vero proponuntur nobis opera divinitatis propria, quorum primum pertinet ad esse naturæ, et sic proponitur nobis articulus creationis; secundum vero pertinet ad esse gratiæ, et sic proponuntur nobis sub uno articulo omnia pertinentia ad sanctificationem humanam; tertium vero pertinet ad esse gloriæ, et sic proponitur nobis alius articulus de resurrec-

[1] Sic. cod.; in Parm. satis inepte : « homines; » non enim supra dixit ratione demonstrative scibilia non pertinere ad fidem apud « homines, » sed bene dixit ea non pertinere ad fidem apud « omnes. »

[2] Sic cod.; in edit. : « de eo. »

[3] Sic cod.; in edit. : « ducimur ad. »

[4] Sic cod. et melius; in edit. : « proponuntur. »

(a) Aliquo sensu sustineri potest quoad certos articulos, doctrinæ apostolicæ accidentales, fidem esse auctam. Nam hodie sunt aliqua tanquam de fide credenda, quæ non fuerunt credita semper; v. g. : S. Dominicum, S. Franciscum, et alios sanctorum catalogo adscriptos mortuos esse in gratia. Hoc tamen implicite continetur in potestate Ecclesiæ pro canonisatione sanctorum.

tione carnis et de vita æterna. Et ita sunt septem articuli ad divinitatem pertinentes.

Similiter etiam circa humanitatem Christi ponuntur septem articuli, quorum primus est de incarnatione, sive de conceptione Christi; secundus de nativitate ejus ex Virgine; tertius de passione ejus, et morte, et sepultura; quartus est de descensu ad inferos; quintus est de resurrectione; sextus de ascensione; septimus de adventu ad judicium; et sic in universum sunt quatuordecim.

Quidam tamen distinguunt duodecim articulos fidei : sex pertinentes ad divinitatem, et sex pertinentes ad humanitatem; tres enim articulos trium personarum comprehendunt sub uno; quia eadem est cognitio trium personarum. Articulum vero de opere glorificationis distinguunt in duos, scilicet resurrectionem carnis et gloriam animæ. Similiter articulum conceptionis et nativitatis conjungunt in unum.

Ad primum ergo dicendum, quod multa per fidem tenemus de Deo, quæ naturali ratione investigare philosophi non potuerunt; puta circa providentiam ejus et omnipotentiam, et quod ipse solus sit colendus; quæ omnia continentur sub articulo unitatis Dei.

Ad secundum dicendum, quod ipsum nomen divinitatis importat provisionem quamdam, ut in I dictum est. Potentia autem in habentibus intellectum non operatur nisi secundum voluntatem et cognitionem. Et ideo omnipotentia Dei includit quodammodo omnium scientiam et providentiam. Non enim posset omnia quæ vellet in istis inferioribus agere, nisi ea cognosceret, et eorum providentiam haberet.

Ad tertium dicendum, quod Patris, et Filii, et Spiritus sancti est una cognitio quantum ad unitatem essentiæ, quæ pertinet ad primum articulum; quantum vero ad distinctionem personarum, quæ est per relationes originis, quodammodo in cognitione Patris includitur cognitio Filii; non enim esset Pater, si Filium non haberet, quorum nexus est Spiritus sanctus. Et quantum ad hoc bene moti sunt qui posuerunt unum articulum trium personarum. Sed quia circa singulas personas sunt aliqua attendenda, circa quæ contingit esse errorem; quantum ad hoc de tribus personis possunt poni tres articuli. Arius enim credidit Patrem « omnipotentem » et « æternum; » sed non credidit Filium « coæqualem et consubstantialem Patri; » et ideo necessarium fuit apponere articulum de persona Filii, ad hoc determinandum. Et eadem ratione contra Macedonium necesse fuit ponere articulum tertium de persona Spiritus sancti. Et similiter etiam conceptio Christi, et nativitas, et etiam resurrectio, et vita æterna, secundum unam rationem possunt comprehendi sub uno articulo, inquantum ad unum ordinantur; et secundum aliam rationem possunt distingui, inquantum seorsum habent speciales difficultates.

Ad quartum dicendum, quod Filio et Spiritui sancto convenit mitti ad sanctificandum creaturam; circa quod plurima credenda occurrunt; et ideo circa personam Filii et Spiritus sancti plures articuli multiplicantur, quam circa personam Patris, quæ nunquam mittitur, ut in I dictum est.

Ad quintum dicendum, quod sanctificatio creaturæ per gratiam, et consummatio per gloriam fit etiam per donum charitatis, quod appropriatur Spiritui sancto, et per donum sapientiæ, quod appropriatur Filio; et ideo utrumque opus pertinet ad Filium et ad Spiritum sanctum per appropriationem secundum rationes diversas.

Ad sextum dicendum, quod in sacramento Eucharistiæ duo possunt considerari : unum scilicet quod sacramentum est; et hoc habet eamdem rationem cum aliis effectibus gratiæ sanctificantis; aliud est quod miraculose ibi corpus Christi continetur; et sic concluditur sub omnipotentia, sicut et omnia alia miracula, quæ omnipotentiæ attribuuntur.

Conclusio. — Convenienter sunt ab Ecclesia distincti fidei articuli in quatuordecim, vel duodecim : quorum aliqui ad fidem divinitatis, alii vero ad fidem humanitatis pertinent (a).

(a) Hujus vocis « symbolum » etymologia non una. — Collationem significat ad pastum animarum, ad instar collationum pecuniæ vel cibi, vel potus ad convivium apud veteres : sic Rufinus, S. Isidorus, Rabanus Maurus, S. Eucherius Lugdunensis, Innocentius III et alii. Sed, ut probat Gerardus Vossius, veteres collationem vocabant symbolam, non symbolum. — Proprie symbolum signum notat, quo vel milites dignoscebantur ab hostibus, vel veteres loco tabellarum et syngrapharum in pactis conventisque utebantur, et ideo symbolum esset velut signum militare Christi, vel tessera pacti quod in baptismo cum Deo inimus. Hanc ultimam interpretationem S. Petrus Chrysologus accepit.

An autem apostoli fuerint auctores symboli

ARTICULUS IX.

Utrum convenienter articuli fidei in symbolo ponantur.

Ad nonum sic proceditur. 1. Videtur quod inconvenienter articuli fidei in symbolo ponantur. Sacra enim Scriptura est regula fidei, cui nec addere, nec subtrahere licet; dicitur enim Deut., IV, 2 : *Non addetis ad verbum quod vobis loquor, nec auferetis ex eo.* Ergo illicitum fuit aliquod symbolum constituere, quasi regulam fidei, post sacram Scripturam editam.

2. Præterea, sicut Apostolus dicit ad Ephes., IV, 5, *una* est *fides*. Sed symbolum est professio fidei. Ergo inconvenienter traditur multiplex symbolum.

3. Præterea, confessio fidei, quæ in symbolo continetur, pertinet ad omnes fideles. Sed non omnibus fidelibus convenit credere in Deum, sed solum illis qui habent fidem formatam. Ergo inconvenienter symbolum fidei traditur sub hac forma verborum : « Credo in unum Deum » (*a*).

4. Præterea, descensus ad inferos est unus de articulis fidei, sicut supra dictum est. Sed in symbolo Patrum [1] non fit mentio de descensu ad inferos. Ergo videtur insufficienter collectum.

5. Præterea, sicut Augustinus dicit exponens illud Joan., XIV, 1, *Creditis in Deum, et in me credite :* Petro aut Paulo credimus;

apostolorum? Dubitant Calvinus, Chamierus, Erasmus. Gerardus Vossius et Basnagius negant; theologi pro certo habent illud ab apostolis non scripto, sed ore, fidelium memoriæ fuisse traditum, ut Rufinus, S. Hieronymus, et S. Petrus Chrysologus testantur. De tempore vero prolationis non satis concordant auctores : Baronius annum post passionem decimum; sed Rufinus, cui doctiores adhærent, ipsum passionis annum assignat. Nil dico de figmentis hæreticorum asserentium symbolum apostolorum editum fuisse sive ab Ecclesia romana, quarto vel quinto sæculo, sive ab iis ipsis qui *Canones apostolorum* conscripserunt.

Plures sunt et variæ symboli apostolorum editiones, vulgaris scilicet, romana, orientalis et aquileiensis. — Dividitur symbolum vel in duodecim, vel in quatuordecim articulos. An singuli apostoli singulas sententias ediderint? incertum. Hanc nihilominus sententiam, quam S. Bonaventura et alii amplexi sunt, S. Leo insinuare videtur.

[1] Ita codd.; edit. quidam, « antiquorum Patrum. »

(*a*) Symbolum nicænum his verbis exprimitur in *Actis* ipsius concilii a Binio collectis, lib. II, in fin. :

« Credimus in unum Deum, Patrem omnipotentem, omnium visibilium et invisibilium factorem. Et in unum Dominum nostrum Jesum Christum, Filium Dei, de Patre natum, unigenitum, id est de substantia Patris; Deum de Deo, lumen ex lumine, Deum verum ex Deo vero, natum, non factum, Omoussion Patri, hoc est ejusdem cum Patre substantiæ, per quem omnia facta sunt, quæ in cœlis et quæ in terra.

» Qui propter nos, et propter nostram salutem descendit, et incarnatus est, homo factus, passus est, et resurrexit tertia die. Et ascendit in cœlos, inde venturus judicare vivos et mortuos. Et in Spiritum sanctum.

» Eos autem qui dicunt : erat aliquando quando non erat, et antequam nasceretur non erat, et quia ex eis quæ non sunt factus est, aut ex alia substantia vel essentia dicunt vel creatum, vel convertibilem, vel mutabilem Filium Dei, anathematizat catholica et apostolica Ecclesia. »

Symbolum constantinopolitanum est ipsummet quod legimus in missa, paucis mutatis quæ rei substantiam non tangunt. Addidit symbolo apostolico « in unum, » contra Manichæos et alios binos deos fingentes; « omnipotentem, » contra Origenem, qui docuit Deum ita suam exhausisse potentiam, quod nihil de novo possit facere; « factorem cœli et terræ, » contra Gnosticos volentes cœlum et terram non esse a Deo vero; « et invisibilium, » contra duorum deorum fabulatores qui animas nostras, sicut et angelos, fingebant esse increatas et præcisiones divinitatis; « et in unum Dominum, » contra Apollinaristas imponentes catholicis quod admitterent duos Filios in Christo, unum ex Patre, alterum ex matre; « ex Patre natum ante omnia sæcula, » contra Photinum non aliam tribuentem Christo nativitatem, nisi temporalem ex matre; « natum, non factum, » contra Arium et Arianos; « et homo factus est, » contra Apollinaristas, quorum aliqui Christo negabant carnem ex fœmina assumptam, alii animam, alii mentem.

Addidit symbolo nicæno : « de Spiritu sancto, » contra Apollinarem, si verum sit quod volebat iste hæreticus carnem humanam non posse nasci nisi ex semine virili; « ex Maria Virgine, » contra Apollinaristas, qui negabant Christi carnalem ex virgine nativitatem.

Addidit et apostolico et nicæno : « cujus regni non erit finis, » contra Marcellum Ancyranum somniantem Christum, finito regno, in communem sanctorum sortem esse aliquando reducendum; « Dominum » post « Spiritum sanctum, » contra Eutychen et Nestorium, dicentes Spiritum sanctum esse servum Patris et Filii; « vivificantem, » quod soli Deo convenit, contra Macedonium, dicentem Spiritum sanctum esse creaturam; « qui cum Patre et Filio simul adoratur et conglorificatur, » contra eumdem Macedonium; « qui locutus est per prophetas, » contra eos qui dicebant prophetas esse locutos ut fanaticos; « unam et catholicam » post « sanctam Ecclesiam apostolicam, » contra quasdam Ecclesias orientales, quæ sibi nomen veræ Ecclesiæ arrogabant.

Latini, circa annum 600, teste Bellarmino, lib. II *De Christo*, c. XXIX, symbolo constantinopolitano addiderunt : « Filioque, » contra quosdam Græcos, qui volebant Spiritum ex solo Patre procedere.

sed non dicimur credere nisi in Deum[1]. Cum ergo Ecclesia catholica sit pure aliquod creatum, videtur quod inconvenienter dicatur : « In unam, sanctam, catholicam et apostolicam Ecclesiam. »

6. Præterea, symbolum ad hoc traditur ut sit regula fidei. Sed regula fidei debet omnibus proponi, et publice. Quodlibet ergo symbolum deberet in missa cantari, sicut symbolum Patrum. Non videtur ergo esse conveniens editio articulorum fidei in symbolo.

Sed contra est quod Ecclesia universalis non potest errare, quia a Spiritu sancto gubernatur, qui est Spiritus veritatis; hoc enim promisit Dominus discipulis, Joan., XVI, 13, dicens : *Cum venerit ille Spiritus veritatis, docebit vos omnem veritatem.* Sed symbolum est auctoritate universalis Ecclesiæ editum. Nihil ergo inconveniens in eo continetur.

Respondeo dicendum, quod, sicut Apostolus dicit ad Hebr., XI, 6, *oportet credere accedentem ad Deum.* Credere autem non potest aliquis, nisi ei veritas quam credat, proponatur. Et ideo necessarium fuit fidei veritatem in unum colligi, ut facilius posset omnibus proponi, ne aliquis per ignorantiam fidei a veritate deficeret.

Et ab hujusmodi sententiarum fidei collectione nomen symboli est acceptum.

Ad primum ergo dicendum, quod veritas fidei in sacra Scriptura diffuse continetur, et variis modis, et in quibusdam obscure; ita quod ad eliciendum fidei veritatem ex sacra Scriptura requiritur longum studium et exercitium, ad quod non possunt pervenire omnes illi quibus necessarium est cognoscere fidei veritatem : quorum plerique aliis negotiis occupati studio vacare non possunt. Et ideo fuit necessarium ut ex sententiis sacræ Scripturæ aliquid manifestum summarie colligeretur, quod proponeretur omnibus ad credendum; quod quidem non est additum sacræ Scripturæ, sed potius ex sacra Scriptura assumptum[2].

Ad secundum dicendum, quod in omnibus symbolis eadem fidei docetur veritas; sed ibi oportet populum diligentius instrui de fidei veritate, ubi errores insurgunt, ne fides simplicium per hæreticos corrumpatur. Et hæc fuit causa quare necesse fuit edere plura symbola, quæ in nullo alio[3] differunt, nisi quod in uno plenius explicantur quæ in alio continentur implicite, secundum quod exigebat hæreticorum instantia.

Ad tertium dicendum, quod confessio fidei traditur in symbolo quasi ex persona totius Ecclesiæ, quæ per fidem unitur. Fides autem Ecclesiæ est fides formata. Talis enim fides invenitur in omnibus illis qui sunt numero et merito de Ecclesia. Et ideo confessio fidei in symbolo traditur, secundum quod convenit fidei formatæ, ut etiam si qui fideles fidem formatam non habent, ad hanc formam pertingere studeant.

Ad quartum dicendum, quod de descensu ad inferos nullus error erat exortus apud hæreticos, et ideo non fuit necesssarium aliquam explicationem circa hoc fieri; et propter hoc non reiteratur in symbolo Patrum, sed supponitur tanquam prædeterminatum in symbolo apostolorum. Non enim symbolum sequens abolet præcedens, sed potius illud exponit, ut dictum est.

Ad quintum dicendum, quod si dicatur : « In sanctam Ecclesiam catholicam, » hoc est intelligendum secundum quod fides nostra refertur ad Spiritum sanctum, qui sanctificat Ecclesiam, ut sit sensus : « Credo in Spiritum sanctum sanctificantem Ecclesiam. »

Sed melius est, et secundum communiorem usum, ut non ponatur ibi « in, » sed simpliciter dicatur : « sanctam Ecclesiam catholicam, » sicut etiam Leo papa dicit[4].

Ad sextum dicendum, quod quia symbolum Patrum est declarativum symboli apostolorum, et etiam fuit conditum fide jam manifestata, et Ecclesia pacem habente, propter hoc publice in missa cantatur. Symbolum autem apostolorum, quod tempore persecutionis editum fuit, fide nondum publicata, occulte dicitur in prima et in completorio, quasi contra tenebras errorum præteritorum et futurorum.

Conclusio. — Quæ hominibus credenda per certos articulos proponuntur, convenienter sunt ab

[1] Parm. : « *Tract.* XXXIX *in Joan.*, a med. » Sed legitur in *Tract.* XXIX *sup. Joan.*, ad vers. 29, c. VI, § 6, col. 1631, t. 3, his verbis : « Ut credatis in eum; non ut credatis ei. Sed si creditis in eum, creditis ei : non autem continuo qui credit ei, credit in eum. Nam et dæmones credebant ei, et non credebant in eum. Rursus etiam de apostolis ipsius possumus dicere : credimus Paulo, sed non : credimus in Paulum : Credimus Petro; sed non : credimus in Petrum. »

[2] Al. « sumptum. » — [3] « Alio » in edit. deest.

[4] Non legitur in *Operibus* S. Leonis. Parm. affert Rufinum in *Exposit. symboli* inter *Opera* Cypriani.

Ecclesiæ in symbolo, seu collectione, quasi ad unum fasciculum collecta et clarius explicata (*a*).

ARTICULUS X.

Utrum ad summum pontificem pertineat fidei symbolum ordinare (*b*).

Ad decimum sic proceditur. 1. Videtur quod non pertineat ad summum pontificem fidei symbolum ordinare. Nova enim editio symboli necessaria est propter explicationem articulorum fidei, sicut dictum est. Sed in Veteri Testamento articuli fidei magis ac magis explicabantur secundum temporum successionem, propter hoc quod veritas fidei magis manifestabatur secundum majorem propinquitatem ad Christum, ut supra dictum est. Cessante ergo tali causa in nova lege, non debet fieri major explicatio articulorum fidei. Ergo non videtur ad auctoritatem summi pontificis pertinere nova editio symboli.

2. Præterea, illud quod est sub anathemate interdictum ab universali Ecclesia, non subest potestati hominis alicujus. Sed nova symboli editio interdicta est sub anathemate auctoritate universalis Ecclesiæ; dicitur enim in gestis primæ[1] ephesinæ synodi, p. II, act. VI, in decreto de fide, quod « perfecto symbolo nicœnæ synodi, decrevit sancta synodus aliam fidem nulli licere proferre, vel conscribere, vel componere præter definitam a sanctis Patribus qui

[1] Ita codices et editi veteres libri, quibus adhærent etiam Patav. edit.; Nicolaï demit vocem « primæ. »

(*a*) Sequens articulus in *Speculo morali* legitur : « Ad decimum, scilicet de comparatione symboli apostolorum ad alia duo symbola, dicendum quod illorum trium unum dicitur symbolum apostolorum, aliud symbolum nicæni concilii, et aliud symbolum Athanasii. Symbolum apostolorum in conclavi ab apostolis ante dispersionem eorum fuit compositum ad veritatis brevem et necessariam expressionem. Sic enim dicitur Hebr., II : *Accedentem oportet credere ;* non potest autem aliquis credere nisi veritas quam credit proponatur eidem. Et ideo necesse fuit veritatem fidei in unum colligi, ut facilius posset omnibus proponi, ne aliquis per ignorantiam a fidei veritate deficeret, et ab hujusmodi collectione sententiarum nomen symboli est acceptum. In sacra namque Scriptura veritas fidei diffuse valde, et in aliquibus locis obscure, et modis variis continetur, ita quod ad eliciendum certam fidei veritatem longum studium et exercitium requiritur, ad quod vix possunt pervenire omnes illi quibus necessarium est cognoscere fidei veritatem, quorum plerique aliis negotiis occupati studio vacare non possunt, et ideo fuit expediens ut, ex Scripturæ sacræ sententiis, summarie colligeretur aliquid manifestum quod proponeretur omnibus ad credendum.

Symbolum vero nicænum, quod dicitur in missa, fuit factum in concilio ad istius symboli explanationem et ad quarumdam hæresum confutationem.

Symbolum autem Athanasii compositum fuit maxime ad confutandum hæresim arianam. Unde multum fuit Athanasius sollicitus ibi diligenter exprimere unitatem essentiæ cum distinctione et æqualitate personarum. In omnibus ergo symbolis eadem fidei veritas edocetur. Sed ibi oportet populum diligentius instrui de fidei veritate ubi insurgunt errores, ne fides simplicium per hæreticos corrumpatur. Et hæc fuit causa quare necesse fuit plura condere symbola, quæ in nullo alio differunt, nisi quod in uno plenius explicantur quæ in alio implicite continentur, secundum quod hæreticorum instantia requirebat. Inter omnia autem symbolum apostolorum est principalius et dicitur esse majus, non quia plus contineat in quantitate Scripturæ, sed quia articulos fidei continet plenius; omnes enim articuli continentur in eo; et quia de sententia plus continet in virtute, et quia conditum fuit ab apostolis, qui majores fuerunt auctoritate quam Patres illi qui nicænum symbolum condiderunt, et quam Athanasius, qui tertium symbolum composuit.

Quia autem symbolum apostolorum fuit conditum tempore veritatis nondum publicatæ, ideo submisse dicitur. In prima tamen et completorio dicitur ad signandum confessionem fidei maxime fuisse necessariam in primitiva Ecclesia, et fore necessariam in temporibus ultimis; et ad signandum confessionem fidei, in baptismo et in morte, et in prosperitate et in adversitate. Symbolum autem Nicæni concilii factum fuit tempore veritatis propalatæ, et ideo alta voce dicitur, et in missa in « diebus solemnibus, » post evangelium et ante communionem, quia tractum est de evangelio et est præparatio ad communionem. Symbolum autem Athanasii conditum fuit tempore veritatis propalatæ concussæ et prævalentis; ideo dicitur alta voce post noctem finitam in prima hora diei. Ista autem prædicta symbola, symbola dicuntur, quia multæ sententiæ in quolibet eorum simul collectæ sunt. Unde dicitur symbolum a « syn, » quod est « simul, » et « bolæ » quod est sententia. Et sic patet quod symbolum nicæni concilii et Athanasii ex rationabili causa condita sunt; et si insurgeret necessitas, utpote si insurgerent novæ hæreses, adhuc posset Ecclesia facere aliud symbolum, ut trahi potest ex sententia Anselmi in libro *De processione Spiritus sancti,* bene ante finem. Sed nulli alii nisi romanæ Ecclesiæ hoc liceret, ad quam causæ majores universalis Ecclesiæ referendæ sunt; unde ad ipsam solam pertinet congregatio generalium conciliorum, ut habetur dist. XVII, « Generalia : » et maxime ad ipsam referenda est dubitatio de via salutis, si oriretur, ut habetur ead. dist., c. « Nec licuit. » — Hæc *Speculum morale,* et emendandum est in eo quod dicit Athanasium auctorem esse symboli quod ipsi tribuitur.

(*b*) Lutherus : nec articulos fidei, nec leges morum papa statuere potest.

in Nicæa congregati sunt cum Spiritu sancto; » et subditur anathematis pœna; et idem etiam reiteratur in gestis chalcedonensis synodi, p. II, act. v, sub fin. Ergo videtur quod non pertineat ad auctoritatem summi pontificis nova editio symboli.

3. Præterea, Athanasius non fuit summus pontifex, sed alexandrinus patriarcha; et tamen symbolum constituit quod in Ecclesia cantatur. Ergo non magis videtur pertinere editio symboli ad summum pontificem quam ad alios.

Sed contra est quod editio symboli facta est in synodo generali. Sed hujusmodi synodus auctoritate solius summi pontificis potest congregari, ut habetur in *Decret.*, dist. xvii, c. v, col. 95. Ergo editio symboli ad auctoritatem summi pontificis pertinet.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, nova editio symboli necessaria est ad vitandum insurgentes errores. Ad illius ergo auctoritatem pertinet editio symboli ad cujus auctoritatem pertinet finaliter determinare ea quæ sunt fidei, ut ab omnibus inconcussa fide teneantur. Hoc autem pertinet ad auctoritatem summi pontificis, ad quem majores et difficiliores Ecclesiæ quæstiones referuntur, ut dicitur in *Decretalibus,* extra de baptismo, cap. « Majores. » Unde et Dominus, Luc., xxii, 32, Petro dicit, quem summum pontificem constituit : *Ego rogavi pro te,* Petre, *ut non deficiat fides tua, et tu aliquando conversus confirma fratres tuos.* Et hujus ratio est, quia una fides debet esse totius Ecclesiæ, secundum illud I Cor., i, 10 : *Idipsum dicatis omnes, et non sint in vobis schismata ;* quod servari non potest, nisi quæstio fidei de fide[1] exorta determinaretur per eum qui toti Ecclesiæ præest; ut sic ejus sententia a tota Ecclesia firmiter teneatur. Et ideo ad solam auctoritatem summi pontificis pertinet nova editio symboli, sicut et omnia alia quæ pertinent ad totam Ecclesiam, ut congregare synodum generalem, et alia hujusmodi.

Ad primum ergo dicendum, quod in doctrina Christi et apostolorum veritas fidei est sufficienter explicata. Sed quia perversi homines apostolicam doctrinam et cæteras[2] scripturas pervertunt ad sui ipsorum perditionem, sicut dicitur II Petr., ult., ideo necessaria fuit temporibus procedentibus explanatio[3] fidei contra insurgentes errores.

Ad secundum dicendum, quod prohibitio et sententia synodi se extendit ad privatas personas, quarum non est determinare de fide ; non enim per hujusmodi sententiam synodi generalis ablata est potestas sequenti synodo novam editionem symboli facere, non quidem aliam fidem continentem, sed eamdem magis expositam. Sic enim quælibet synodus observavit, ut sequens synodus aliquid exponeret supra id quod præcedens synodus exposuerat, propter necessitatem alicujus hæresis insurgentis. Unde pertinet ad summum pontificem, cujus auctoritate synodus congregatur, et ejus sententia confirmatur.

Ad tertium dicendum, quod Athanasius non composuit manifestationem fidei per modum symboli; sed magis per modum cujusdam doctrinæ, ut ex ipso modo loquendi apparet. Sed quia integram fidei veritatem ejus doctrina breviter continebat, auctoritate summi pontificis est recepta, ut quasi regula fidei habeatur (*a*).

Conclusio. — Cum summus pontifex caput sit totius Ecclesiæ a Christo institutum, ad illum maxime spectat symbolum fidei edere, sicut etiam generalem synodum congregare.

[1] Sic. cod.; in edit. deest : « de fide exorta. » — [2] In Parm. : « doctrinas et. »— [3] Al. : « explicatio. »

(*a*) Athanasio symbolum *Quicumque* tribuunt synodus augustodunensis, ann. 670, Ratramnus corbeiensis, Æneas parisiensis, Hincmarus remensis, Hatto basileensis, duo psalteria latina mss. ab Usserio visa, Abbo floriacensis, — ex ordine Minorum Rodolphus et Aymo, ex ordine Prædicatorum Hugo et Petrus, S. Thomas, P. Nicolai, Manuel Calecca, Guillelmus mimatensis, Joannes Beleth, Eugenius papa IV, Gennadius Scholarius, occidentalis Ecclesiæ vulgaris opinio, Græci etiam schismatici, qui dicunt Athanasium ebrium illud symbolum delirasse.

Ast eruditi aliter sentiunt : 1. quia Athanasius affirmat se procul fuisse a condenda nova fidei formula ; 2. quia stylus istius symboli latinum sermonem non græcum redolet ; 3. quia in antiquissimis pene omnibus ac probatissimis Operum S. Athanasii codicibus symbolum illud desideratur ; 4. quia illud symbolum nec S. Cyrillus Alexandrinus unus e successoribus Athanasii, nec ephesina synodus, nec S. Leo, et concilium chalcedonense, nec ullus Athanasio coævus aut suppar, ipsi attribuunt ; 5. quia cæteri auctores non conveniunt inter se quando, quave occasione symbolum istud Athanasius ediderit. — Unde Muratorius symbolum *Quicumque* Venantio Fortunato adscribit; aliique ut Natalis Alexander, et Dominicus Mansi, Vigilio Tapsensi. Solebat enim iste ad majus robur sub nomine antiquorum Patrum sua contra hæreticos scripta promere, faleturque se dialogum quemdam adversus Arianos et Sabellianos sub nomine Athanasii edidisse.

QUÆSTIO II.

DE ACTU FIDEI.

(Et decem quæruntur.)

Deinde considerandum est de actu fidei : et primo de actu interiori ; secundo de actu exteriori.

Circa primum quæruntur decem : 1° quid sit credere, quod est actus interior fidei ; 2° quot modis dicatur ; 3° utrum credere aliquid supra rationem naturalem sit necessarium ad salutem ; 4° utrum credere ea ad quæ ratio naturalis pervenire potest, sit necessarium ; 5° utrum sit necessarium ad salutem credere aliqua explicite ; 6° utrum ad credendum explicite omnes æqualiter teneantur ; 7° utrum habere fidem explicitam de Christo semper sit necessarium ad salutem ; 8° utrum credere Trinitatem explicite sit de necessitate salutis ; 9° utrum actus fidei sit meritorius ; 10° utrum ratio humana diminuat meritum fidei.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum credere sit cum assensione cogitare.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod « credere non sit cum assensione cogitare. » Cogitatio enim importat quamdam inquisitionem ; dicitur enim cogitare, quasi coagitare, vel simul agitare. Sed Damascenus dicit in lib. IV *Orth. fid.*, c. XI, col. 1127, t. 1, quod « fides est non inquisitivus assensus[1]. » Ergo cogitare non pertinet ad actum fidei.

2. Præterea, fides in ratione ponitur, ut infra dicetur. Sed cogitare est actus cogitativæ potentiæ, quæ pertinet ad partem sensitivam, ut in primo dictum est. Ergo cogitatio ad fidem non pertinet.

3. Præterea, credere est actus intellectus, quia ejus objectum est verum. Sed assentire non videtur esse actus intellectus, sed voluntatis, sicut etiam consentire, ut supra dictum est. Ergo credere non est cum assensione cogitare.

Sed in contrarium est quod Augustinus sic definit credere in lib. *De prædestinatione sanctorum,* cap. II, § 5, col. 963, t. 10.

Respondeo dicendum, quod cogitare tripliciter sumi potest : uno modo communiter pro qualicumque actuali consideratione intellectus, sicut Augustinus dicit in XIV *De Trin.*, cap. VII, § 10, col. 1044, t. 8 : « Hanc nunc dico intelligentiam, qua intelligimus cogitantes. » Alio modo dicitur « cogitare » magis proprie consideratio intellectus, quæ est cum quadam inquisitione, antequam perveniatur ad perfectionem intellectus per certitudinem visionis ; et secundum hoc Augustinus dicit, XV *De Trinitate*, cap. XVI, § 25, col. 1079, t. 8, quod « Dei Filius non cogitatio dicitur, sed Verbum Dei dicitur. Cogitatio quippe nostra perveniens ad id quod scimus atque inde formata, verbum nostrum est. Et ideo Verbum Dei sine cogitatione Dei debet intelligi, non habens aliquid formabile quod esse possit informe. » Et secundum hoc cogitatio proprie dicitur motus animi deliberantis, nondum perfecti per plenam visionem veritatis. Sed quia talis motus potest esse vel animi deliberantis circa intentiones universales, quod pertinet ad intellectivam partem, vel circa intentiones particulares, quod pertinet ad partem sensitivam, ideo « cogitare » secundo modo sumitur pro actu intellectus deliberantis ; tertio modo pro actu virtutis cogitativæ.

Si ergo « cogitare » sumatur communiter secundum primum modum, sic hoc quod dicitur cum « assensione cogitare, » non dicit totam rationem ejus quod est « credere ; » nam per hunc modum etiam qui considerat ea quæ scit, vel intelligit, cum assensione cogitat. Si vero sumatur « cogitare » secundo modo, sic in hoc intelligitur tota ratio hujus actus qui est « credere. » Actuum enim ad intellectum pertinentium quidem habent firmam assensionem absque tali cogitatione, sicut cum aliquis considerat ea quæ scit vel intelligit ; talis enim consideratio jam est formata. Quidam vero actus intellectus habent quidem cogitationem informem absque firma assensione, sive in neutram partem declinent, sicut accidit dubitanti ; sive in unam partem magis declinent, sed tenentur[2] aliquo levi signo, sicut accidit suspicanti ; sive uni parti adhæreant, tamen cum formidine alterius, quod accidit opinanti. Sed actus iste qui est « credere, » habet firmam adhæsionem ad unam partem : in quo con-

[1] Mich. Lequien apud Migne : « Fides est assensus omni curiosa inquisitione vacans. »

[2] Al : « tententur » et « tenentur licet tenuiter. »

venit credens cum sciente et intelligente; et tamen ejus cognitio non est perfecta per maximam[1] visionem, in quo convenit cum dubitante, suspicante et opinante; et sic proprium est credentis ut cum assensu cogitet.

Et propter hoc distinguitur iste actus qui est « credere, » ab omnibus actibus intellectus, qui sunt circa verum vel falsum.

Ad primum ergo dicendum, quod fides non habet inquisitionem rationis naturalis demonstrantis id quod creditur : habet tamen inquisitionem quamdam eorum per quæ inducitur homo ad credendum, puta quia sunt dicta a Deo, et miraculis confirmata.

Ad secundum dicendum, quod « cogitare » non sumitur hic prout est actus cogitativæ virtutis, sed prout pertinet ad intellectum, ut dictum est.

Ad tertium dicendum, quod intellectus credentis determinatur ad unum, non per rationem, sed per voluntatem; et ideo assensus hic accipitur pro actu intellectus, secundum quod a voluntate determinatur ad unum.

Conclusio. — Credere est cum assensu cogitare, non ut cogitatio ad vim spectat cogitativam, seu ut communiter pro qualicumque actuali consideratione sumitur, sed ut importat intellectus considerationem cum aliqua inquisitione et voluntatis consensu (*a*).

ARTICULUS II.

Utrum convenienter distinguantur actus fidei per hoc quod est credere Deo, credere Deum et credere in Deum.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod inconvenienter distinguantur actus fidei per hoc quod est « credere Deo, credere Deum et credere in Deum. » Unius enim habitus unus est actus. Sed fides est unus habitus, cum sit una virtus. Ergo inconvenienter ponuntur plures actus ejus[2].

2. Præterea, id quod est commune omni actui fidei, non debet poni ut particularis actus fidei. Sed credere Deo invenitur communiter in quolibet actu fidei, quia fides innititur primæ veritati. Ergo videtur quod inconvenienter distinguatur a quibusdam aliis actibus fidei.

3. Præterea, id quod convenit etiam non fidelibus, non potest poni inter fidei actus. Sed credere Deum esse convenit etiam infidelibus. Ergo non debet poni inter actus fidei.

4. Præterea, moveri in finem pertinet ad voluntatem, cujus objectum est bonum et finis. Sed credere non est actus voluntatis, sed intellectus. Ergo non debet poni differentia una ejus quod est credere in Deum, quod importat motum in finem.

Sed contra est quod Augustinus hanc distinctionem[3] ponit in lib. *De verbis Domini,* serm. CXLIV, cap. II, § 2, col. 788, t. 5, et *Super Joan.,* tract. XXIX, § 6, col. 1631, t. 3.

Respondeo dicendum, quod actus cujuslibet potentiæ vel habitus accipitur secundum ordinem potentiæ vel habitus ad suum objectum. Objectum autem fidei potest tripliciter considerari. Cum enim credere ad intellectum pertineat, prout est a voluntate motus ad assentiendum, ut dictum est, potest objectum fidei accipi vel ex parte ipsius intellectus, vel ex parte voluntatis intellectum moventis.

Si quidem ex parte intellectus, sic in objecto fidei duo possunt considerari, sicut supra dictum est. Quorum unum est materiale objectum fidei (*b*); et sic ponitur actus fidei « credere Deum; » quia, sicut supra dictum est, nihil proponitur nobis ad credendum, nisi secundum quod ad Deum pertinet.

[1] Al. : « Manifestam. » — [2] Al. : « fidei. »

[3] Primo loco distinguit credere Christum et credere in Christum; secundo autem loco, credere Deo et credere in Deum, ut videre est.

(*a*) Ad assensum fidei voluntatis motio requiritur : sic communiter theologi contra Scotum, si P. Gonet fidem adhiboas. Sed audi Scotum : « Credibili sufficienter præsentato, non necessario credit intellectus..... non credit nisi volens, » III, d. XXV, q. 1, n. 11. Hæc motio voluntatis, quamvis pia, non tamen est charitas, ut vult Van Roy; damnavit etenim Alexander papa propositionem istam : « Quando in magnis peccatoribus deficit omnis amor, deficit etiam fides, et etiamsi videantur credere, non est fides divina, sed humana. » Item, damnata est ista Quesnellii : « Fides non est absque amore et fiducia. »

(*b*) S. Thomas dicit : unum est materiale objectum fidei; — ponitur actus fidei credere Deum. » — Billuart dicit : « vel respicit ut objectum formale quod, et sic dicitur credere Deum. » — Sed S. Thomas addit : « quia nihil proponitur nobis ad credendum nisi secundum quod ad Deum pertinet. » Porro juxta Billuart « objectum formale quod » est id ratione cujus cætera attinguntur; ergo bene ex suis principiis in hoc articulo objectum quod S. Thomas « materiale » Billuart « formale quod » vocat.

Aliud autem est formalis ratio objecti, quod est sicut medium, propter quod tali credibili assentitur; et sic ponitur actus fidei « credere Deo; » quia, sicut supra est dictum, formale objectum fidei est veritas prima, cui inhæret homo, ut propter eam creditis assentiatur.

Si vero consideretur tertio modo objectum fidei, secundum quod intellectus est motus a voluntate sic ponitur actus fidei « credere in Deum. » Veritas enim prima ad voluntatem refertur, secundum quod habet rationem finis.

Ad primum ergo dicendum, quod per ista tria non designantur diversi actus fidei, sed unus et idem actus habens diversam relationem ad fidei objectum.

Et per hoc patet responsio ad secundum.

Ad tertium dicendum, quod « credere Deum » non convenit infidelibus sub ea ratione qua ponitur actus fidei. Non enim credunt Deum esse sub his conditionibus quas fides determinat; et ideo nec vere Deum credunt; quia, ut Philosophus dicit, IX *Metaph.*, text. 22, « in simplicibus defectus cognitionis est solum in non attingendo totaliter. »

Ad quartum dicendum, quod, sicut supra dictum est, voluntas movet intellectum et alias vires animæ in finem; et secundum hoc ponitur actus fidei « credere in Deum. »

Conclusio. — Convenienter distinguuntur tres fidei actus ex parte objecti in ordine ad intellectum, videlicet, credere Deo, credere Deum et credere in Deum (*a*).

ARTICULUS III.

Utrum credere aliquid supra rationem naturalem sit necessarium ad salutem.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod credere [1] non sit necessarium ad salutem. Ad salutem enim et perfectionem cujuslibet rei ea sufficere videntur quæ conveniunt ei secundum suam naturam. Sed ea quæ sunt fidei, excedunt naturalem hominis rationem, cum sint non apparentia, ut supra dictum est. Ergo credere non videtur necessarium esse ad salutem.

2. Præterea, periculose homo assentit illis in quibus non potest judicare, utrum illud quod ei proponitur, sit verum, vel falsum, secundum illud Job, XII, 11 : *Nonne auris verba dijudicat?* Sed tale judicium homo habere non potest in his quæ sunt fidei; quia homo non potest ea restituere [2] in principia prima per quæ de omnibus judicamus. Ergo periculosum est talibus fidem adhibere. Credere ergo non est necessarium ad salutem.

3. Præterea, salus hominis in Deo consistit, secundum illud psal. XXXVI, 39 : *Salus autem justorum a Domino*. Sed *invisibilia* Dei *per ea quæ facta sunt, intellecta conspiciuntur, sempiterna quoque ejus virtus, et divinitas,* ut dicitur Rom., I, 20; quæ autem conspiciuntur intellectu, non creduntur. Ergo non est necessarium ad salutem ut homo aliqua credat.

Sed contra est quod dicitur Hebr., XI, 6 : *Sine fide impossibile est placere Deo.*

Respondeo dicendum, quod in omnibus naturis ordinatis invenitur quod ad perfectionem naturæ inferioris duo concurrunt : unum quidem quod est secundum proprium motum; aliud autem quod est secundum motum superioris naturæ; sicut aqua secundum motum proprium movetur ad centrum, secundum autem motum lunæ movetur circa centrum secundum fluxum et refluxum. Similiter etiam orbes planetarum moventur propriis motibus ab occidente in orientem, motu autem primi orbis ab oriente in occidentem. Sola autem natura rationalis creata habet immediatum ordinem ad Deum; quia cæteræ creaturæ non attingunt ad aliquid universale, sed solum ad aliquid particulare, participantes divinam bonitatem vel in essendo tantum, sicut inanimata, vel etiam in vivendo et cognoscendo singularia, sicut plantæ et animalia. Natura autem rationalis, inquantum cognoscit universalem boni et entis rationem, habet immediatum ordinem ad universale essendi principium.

Perfectio ergo rationalis creaturæ non solum consistit in eo quod ei competit secundum suam naturam, sed in eo etiam quod ei attribuitur ex quadam supernatu-

[1] Sic cod. In duobus tamen cod. ex altera manu legitur in margine additum : « aliquid quod est supra rationem, » vel « aliquid supra rationem naturalem. »

[2] In nullo codice invenimus : « resolvere : » omnes habent : « restituere : » in tribus tamen altera manus scripsit : « reducere. »

(*a*) In *Speculo morali* articulus iste unicum articulum cum præcedenti efficit sub hac forma : « Et nota quod differt credere Deo, credere Deum et credere in Deum, etc. » Unde, dist. XV, part. III, lib. I *Speculi moralis*, novem solummodo habentur articuli.

rali perfectione[1] divinæ bonitatis. Unde et supra dictum est, quod ultima beatitudo hominis consistit in quadam supernaturali Dei visione. Ad quam quidem visionem homo pertingere non potest nisi per modum addiscentis a Deo doctore, secundum illud Joan., VI, 45 : *Omnis qui audivit a Patre, et didicit, venit ad me.* Hujus autem disciplinæ fit homo particeps non statim, sed successive, secundum modum suæ naturæ. Omnis autem talis addiscens oportet quod credat, ad hoc quod ad perfectam scientiam perveniat; sicut etiam Philosophus dicit, lib. I *Elench.*, cap. II, quod « oportet addiscentem credere. »

Unde ad hoc quod homo perveniat ad perfectam visionem beatitudinis, præexigitur quod credat Deo, tanquam discipulus magistro docenti.

Ad primum ergo dicendum, quod quia natura hominis dependet a superiori natura, ad ejus perfectionem non sufficit cognitio naturalis, sed requiritur quædam supernaturalis, ut supra dictum est.

Ad secundum dicendum, quod sicut homo per naturale lumen intellectus assentit principiis, ita homo virtuosus per habitum fidei[2] habet rectum judicium de his quæ conveniunt illi virtuti; et hoc modo etiam per lumen fidei divinitus infusum homini, homo assentit his quæ sunt fidei, non autem contrariis; et ideo nihil periculi vel damnationis inest his qui sunt in Christo Jesu, ab ipso illuminati per fidem.

Ad tertium dicendum, quod invisibilia Dei altiori modo quantum ad plura percipit fides, quam ratio naturalis ex creaturis in Deum procedens. Unde dicitur Eccli., III, 25 : *Plurima super sensum hominum ostensa sunt tibi.*

CONCLUSIO. — Cum ultima hominis perfectio in Dei clara visione consistat ad quam naturalis ratio ascendere non valet proprio motu, necessarium fuit ad salutem, aliqua hominibus per disciplinam fidei credenda proponi (*a*).

ARTICULUS IV.

Utrum credere ea quæ ratione naturali probari possunt sit necessarium.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod ea quæ ratione naturali probari possunt non sit necessarium credere : in operibus enim Dei nihil superfluum invenitur, multo minus quam in operibus naturæ. Sed ad id quod per unum potest fieri, superflue apponitur aliud. Ergo ea quæ per naturalem rationem cognosci possunt, superfluum esset per fidem accipere.

2. Præterea, ea necesse est credere de quibus est fides. Sed non est de eodem scientia et fides, ut supra habitum est. Cum ergo scientia sit de omnibus illis quæ naturali ratione cognosci possunt, videtur quod non oporteat credere ea quæ per naturalem rationem probantur.

3. Præterea, omnia scibilia videntur esse

[1] Sic cod.; in edit. : « participatione. »

[2] Sic cod.; in edit : « virtutis; » sed hoc erroneo, ut mihi videtur; non enim per habitum fortitudinis, sed potius per habitum « prudentiæ » quæ est « recta ratio agibilium, » homo fortis rectum judicium habet de his quæ fortitudini conveniunt.

(*a*) Præceptum fidei obligat per se, simpliciter et absolute. Unde Innocentius XI condemnavit hanc propositionem : « Fides non censetur cadere sub præceptum speciale et secundum se. » Duplex tamen est præceptum fidei : unum affirmativum assentiendi veritatibus revelatis; aliud negativum non negandi fidem susceptam seu agnitam. Hoc secundum obligat pro semper; primum, sicut et alia affirmativa, non pro semper, quamvis semper. Sed quo tempore? 1. Tempore quo pervenitur ad usum rationis et apprehenduntur mysteria fidei tanquam a Deo revelata. Unde Innocentius XI damnavit hanc propositionem : « Ab infidelitate excusabitur infidelis non credens, ductus opinione minus probabili. » 2. In periculo mortis; 3. quando urget gravis tentatio contra fidem; 4. pluries in vita, et hic alii dicunt singulis diebus dominicis et festis, alii singulis mensibus, alii semel in anno, alii in majoribus solemnitatibus, alii aliter. — Sed nonne, primo casu excepto et forsitan ultimo, obligationes illæ ad actum fidei accidentales sunt? Quis probare posset eas esse absolutas et per se? Fatemur Innocentium XI damnasse propositiones sequentes : « Satis est actum fidei semel in vita elicere; » « sufficit illa mysteria (scilicet Trinitatis et Incarnationis) semel credidisse. » Sed damnavit eas quia excludere videbantur necessitatem etiam accidentalem actuum fidei, quando semel crediderat actualiter homo. Plures ideo tenent quod posito semel assensu fidei, ejus præceptum affirmativum non amplius obliget per se. Quidquid sit, prima sententia, quæ vult illud obligare per se pluries in vita, securior est in praxi, et consequenter anteponenda practice. Non dubium esse videtur quod præceptum fidei affirmativum obliget per accidens quoties urget aliquod aliud præceptum quod sine fide impleri non potest, v. g., præceptum pœnitentiæ, susceptionis sacramenti alicujus, etc.; in omnibus tamen his casibus non exigitur actus fidei expressus et, ut aiunt, in actu signato, sed sufficit actus implicitus et in actu, ut aiunt, exercito.

unius rationis. Si ergo quædam eorum proponuntur homini ut credenda, pari ratione omnia hujusmodi necesse est credere. Hoc autem est falsum. Non ergo ea quæ per naturalem rationem cognosci possunt, necesse est credere.

Sed contra est, quia necesse est credere Deum esse unum et incorporeum; quæ naturali ratione a philosophis probantur.

Respondeo dicendum, quod necessarium est homini accipere per modum fidei non solum ea quæ sunt supra rationem, sed etiam ea quæ per rationem cognosci possunt; et hoc propter tria. Primo quidem ut citius homo ad veritatis divinæ cognitionem perveniat. Scientia enim ad quam pertinet probare Deum esse, et alia hujusmodi de Deo, ultimo hominibus addiscenda proponitur, præsuppositis multis aliis scientiis; et sic non nisi post multum tempus vitæ suæ homo ad Dei cognitionem perveniret. Secundo, ut cognitio Dei sit communior. Multi enim in studio scientiæ proficere non possunt vel propter hebetudinem ingenii, vel propter alias occupationes et necessitates temporalis vitæ, vel etiam propter torporem addiscendi; qui omnino a[1] Dei cognitione fraudarentur, nisi proponerentur eis divina per modum fidei. Tertio propter certitudinem. Ratio enim humana in rebus divinis est multum deficiens. Cujus signum est, quia philosophi de rebus humanis naturali investigatione perscrutantes in multis erraverunt, et sibi ipsis contraria senserunt. Ut ergo esset indubitata et certa cognitio apud homines de Deo, oportuit quod divina eis per modum fidei traderentur, quasi a Deo dicta, qui mentiri non potest.

Ad primum ergo dicendum, quod investigatio naturalis rationis non sufficit humano generi ad cognitionem divinorum, etiam quæ ratione ostendi possunt; et ideo non est superfluum ut talia[2] credantur.

Ad secundum dicendum, quod de eodem non potest esse scientia et fides apud eumdem; sed id quod est ab uno scitum, potest esse ab alio creditum, ut supra dictum est.

Ad tertium dicendum, quod etsi omnia scibilia conveniant in ratione scientiæ, non tamen conveniunt in hoc quod æqualiter ordinent ad beatitudinem; et ideo non æqualiter omnia proponuntur ut credenda.

Conclusio. — Ut citius et firmius Dei notitiam homines assequerentur, necessarium fuit homini non solum suscipere per fidem ea quæ supra rationem naturalem sunt, sed et ea quæ naturali lumine investigari possunt.

ARTICULUS V.

Utrum homo teneatur ad credendum aliquid explicite.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod non teneatur homo ad credendum aliquid explicite. Nullus enim tenetur ad id quod non est in ejus potestate. Sed credere aliquid explicite non est in hominis potestate; dicitur enim Rom., x, 14 : *Quomodo credent in illum* quem non audierunt? quomodo autem audient sine prædicante? quomodo vero prædicabunt, nisi mittantur?* Ergo credere aliquid explicite homo non tenetur. ** Ei.*

2. Præterea, sicut per fidem ordinamur in Deum, ita etiam per charitatem. Sed ad servandum præcepta charitatis homo non tenetur, sed sufficit sola præparatio animi, sicut patet in illo præcepto Domini quod ponitur Matth., v, 39 : *Si quis te percusserit in una maxilla, præbe ei et aliam**, et in aliis consimilibus, ut Augustinus exponit in lib. *De serm. Dom. in monte,* cap. XIX, § 58, col. 1259, t. 3. Ergo etiam non tenetur homo explicite aliquid credere; sed sufficit quod habeat animum præparatum ad credendum ea quæ a Deo proponuntur. ** In dexteram maxillam tuam, præbe illi et alteram.*

3. Præterea, bonum fidei in quadam obedientia consistit, secundum illud Rom., I, 5 : *Ad obediendum fidei in omnibus gentibus.* Sed ad virtutem obedientiæ non requiritur quod homo aliqua determinata præcepta observet, sed sufficit quod habeat promptum animum ad obediendum, secundum illud psal. CXVIII, 60 : *Paratus sum, et non sum turbatus, ut custodiam mandata tua.* Ergo videtur quod etiam ad fidem sufficiat quod homo habeat promptum animum ad credendum ea quæ ei divinitus proponi possunt, absque hoc quod explicite aliquid credat.

Sed contra est quod dicitur ad Hebr., XI, 6 : *Credere oportet accedentem ad Deum quia est, et quod inquirentibus se remunerator est*.* ** Et inquirentibus se remunerator sit.*

Respondeo dicendum, quod præcepta legis quæ homo tenetur implere, dantur de acti-

[1] « A » deest in edit. — [2] In Parm. « alia, » satis inepte.

bus virtutum, qui sunt via perveniendi ad salutem. Actus autem virtutis, sicut supra dictum est, sumitur secundum habitudinem habitus ad objectum. Sed in objecto cujuslibet virtutis duo possunt considerari : scilicet id quod proprie et per se est objectum virtutis, quod necessarium est in omni actu virtutis ; et iterum id quod est per accidens, sive consequenter se habet[1] ad propriam rationem objecti ; sicut ad objectum fortitudinis proprie et per se pertinet sustinere pericula mortis, et aggredi hostes cum periculo propter bonum[2]; sed quod homo armetur, vel ense percutiat in bello justo, aut aliquid hujusmodi faciat, reducitur quidem ad objectum fortitudinis, sed per accidens.

Determinatio ergo virtuosi actus ad proprium et per se objectum virtutis est sub necessitate præcepti, sicut et ipse virtutis actus ; sed determinatio actus virtuosi ad ea quæ accidentaliter vel secundario se habent ad proprium et per se virtutis objectum, non cadit sub necessitate præcepti, nisi pro loco et tempore. Dicendum est ergo, quod fidei objectum per se est id per quod homo beatus efficitur, ut supra dictum est. Per accidens autem aut secundario se habent ad objectum fidei[3] omnia quæ in sacra Scriptura divinitus tradita continentur, sicut quod Abraham habuit duos filios, quod David fuit filius Isai, et alia hujusmodi.

Quantum ergo ad prima credibilia, quæ sunt articuli fidei, tenetur homo explicite credere, sicut et tenetur habere fidem ; quantum autem ad alia credibilia non tenetur homo explicite credere, sed solum implicite, vel in præparatione animi, inquantum paratus est credere quidquid in divina Scriptura continetur[4]. Sed tunc solum hujusmodi tenetur explicite credere, quando hoc ei constiterit in doctrina fidei contineri.

Ad primum ergo dicendum, quod si in potestate hominis esse dicatur aliquid excluso auxilio gratiæ, sic ad multa tenetur homo ad quæ non potest sine gratia reparante ; sicut ad diligendum Deum et proximum, et similiter ad credendum articulos fidei. Sed tamen hoc potest cum auxilio gratiæ ; quod quidem auxilium « quibuscumque divinitus datur, misericorditer datur ; quibus autem non datur, ex justitia non datur, in pœnam præcedentis, aut saltem originalis peccati[5], » ut Augustinus dicit in lib. *De correptione et gratia*, cap. VI, col. 920, t. 10.

Ad secundum dicendum, quod homo tenetur ad determinate diligendum illa diligibilia quæ sunt proprie et per se charitatis objecta, scilicet Deum et proximum. Sed objectio procedit de illis præceptis charitatis quæ quasi consequenter pertinent ad objectum charitatis.

Ad tertium dicendum, quod virtus obedientiæ proprie in voluntate consistit ; et ideo ad actum obedientiæ sufficit promptitudo voluntatis subjecta[6] præcipienti, quæ est proprie et per se objectum obedientiæ. Sed hoc præceptum, vel illud, per accidens vel consequenter se habet ad proprium et per se objectum obedientiæ.

Conclusio. — Tenetur homo explicite credere omnes fidei articulos, implicite vero quæcumque in sacra traduntur Scriptura (*a*).

ARTICULUS VI.

Utrum omnes æqualiter teneantur ad habendum fidem explicitam.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod æqualiter omnes teneantur ad habendum fidem explicitam. Ad ea enim quæ sunt de necessitate salutis, omnes tenentur, sicut patet de præceptis charitatis. Sed explicatio credendorum est de necessitate salutis, ut dictum est. Ergo omnes æqualiter tenentur ad explicite credendum.

2. Præterea, nullus debet examinari de eo quod explicite credere non tenetur. Sed quandoque simplices examinantur de minimis articulis fidei. Ergo omnes tenentur explicite omnia credere.

[1] In edit. : « habens. » — [2] Edit. addunt : « commune. » — [3] Ita cod. Alcan., Tarrac. aliique, et editi plurimi; al. : « virtutis. » — [4] In Parm. : « divina Scriptura continet. » — [5] Colligi potest ex cap. VI, et ex cap. XI, col. 936. — [6] Sic cod.; in edit. : « subjectæ. »

(*a*) Fides explicita est assensus circa objectum in se, in terminisque suis creditum.

Fides implicita est assensus circa objectum, non in se, sed in alio, vel in præparatione animi creditum.

Necessitas præcepti est obligatio alicujus habendi ad cavendum prævaricationis peccatum salutis impeditivum.

Necessitas medii est obligatio alicujus habendi divinitus ordinati, ita ut sine illo in se vel æquivalenter habito, salus obtineri nequeat.

3. Præterea, si minores non tenentur habere fidem explicitam, sed solum implicitam, oportet quod habeant fidem implicitam in fide majorum. Sed hoc videtur periculosum : quia posset contingere quod illi majores errarent. Ergo videtur quod minores etiam debeant habere fidem explicitam. Sic ergo omnes æqualiter tenentur ad explicite credendum.

Sed contra est quod dicitur Job, I, 14, quod *boves arabant, et asinæ pascebantur juxta eos*; quia videlicet minores, qui significantur per asinas, debent in credendis adhærere majoribus, qui per boves significantur, ut Gregorius exponit in II *Moral.*, cap. XXX, § 49, col. 578, t. 1.

Respondeo dicendum, quod explicatio credendorum fit per revelationem divinam. Credibilia enim naturalem rationem excedunt. Revelatio autem divina ordine quodam ad inferiores pervenit per superiores, sicut ad homines per angelos, et ad inferiores angelos per superiores, ut patet per Dionysium in *Cælest. hierarch.*, cap. IV, § 2, col. 179, et cap. VII, § 3, col. 210, t. 1. Et ideo pari ratione explicatio fidei oportet quod perveniat ad inferiores homines per majores. Et ideo sicut superiores angeli, qui inferiores illuminant, habent pleniorem notitiam de rebus divinis quam inferiores, ut dicit Dionysius, *Cælest. hierarch.*, c. XII, § 2, col. 291, ita etiam superiores homines, ad quos pertinet alios erudire, tenentur habere pleniorem notitiam de credendis; et magis explicite credere.

Ad primum ergo dicendum, quod explicatio credendorum non æqualiter quantum ad omnes[1] est de necessitate salutis; quia plura tenentur explicite credere majores, qui habent officium alios instruendi, quam alii.

Ad secundum dicendum, quod simplices non sunt examinandi de subtilitatibus fidei, nisi quando habetur suspicio quod sint ab hæreticis depravati; qui in his quæ ad subtilitatem fidei pertinent, solent fidem simplicium depravare. Si tamen inveniuntur non pertinaciter perversæ doctrinæ adhærere, si in talibus ex simplicitate deficiant, non eis imputatur.

Ad tertium dicendum, quod minores non habent fidem implicitam in fide majorum, nisi quatenus majores adhærent doctrinæ divinæ. Unde et Apostolus dicit, I ad Cor., IV, 16 : *Imitatores mei estote, sicut et ego Christi*. Unde humana cognitio non fit regula fidei, sed veritas divina; a qua si aliqui majorum deficiant, non præjudicant fidei simplicium, qui eos rectam fidem habere credunt, nisi pertinaciter eorum erroribus in particulari adhæreant contra universalis Ecclesiæ fidem, quæ non potest deficere, Domino dicente Luc., XXII, 32 : *Ego rogavi pro te*, Petre, *ut non deficiat fides tua*.

CONCLUSIO. — Cum ad superiores pertineat, subditos in fide erudire, ipsos superiores pleniorem de credendis notitiam habere, et magis explicite credere oportet, quam eorum subditos.

ARTICULUS VII.

Utrum explicite credere mysterium incarnationis Christi sit de necessitate salutis apud omnes.

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod credere explicite mysterium Christi non sit de necessitate salutis apud omnes : non enim tenetur homo explicite credere ea quæ angeli ignorant, quia explicatio fidei fit per revelationem divinam, quæ pervenit ad homines mediantibus angelis, ut dictum est. Sed etiam angeli mysterium incarnationis ignoraverunt; unde quærebant in psal. XXIII, 8 : *Quis est iste Rex gloriæ?* et Isa., LXIII, 1 : *Quis est iste qui venit de Edom?* ut Dionysius exponit cap. VII *Cæl. hierarch.*, § 3, col. 210, t. 1. Ergo ad credendum explicite mysterium incarnationis Christi homines non tenebantur.

2. Præterea, constat beatum Joannem Baptistam de majoribus fuisse, et propinquissimum Christo; de quo Dominus dicit Matth., XI, 11 : *Non surrexit inter natos mulierum major Joanne Baptista*. Sed Joannes Baptista non videtur Christi mysterium explicite cognovisse, cum a Christo quæsierit : *Tu es qui venturus es, an alium expectamus?* ut habetur Matth., XI, 3. Ergo non tenebantur etiam majores ad habendam explicite fidem de Christo.

3. Præterea, multi gentilium adepti sunt salutem per ministerium angelorum, ut Dionysius dicit IX cap. *Cælest. hierarch.*, § 3, col. 262, t. 1. Sed gentiles non habuerunt fidem de Christo nec explicitam, nec

[1] Ita mss. et editi omnes libri; theologi legendum putant : « quantum ad omnia. »

implicitam, ut videtur, quia nulla eis revelatio facta est[1]. Ergo videtur quod credere explicite Christi mysterium, non fuerit omnibus necessarium ad salutem.

Sed contra est quod Augustinus dicit in lib. *De correptione et gratia*, cap. VII, § 11, col. 923, t. 10 : « Illa fides sana est qua credimus nullum hominem, sive majoris, sive parvæ ætatis, liberari a contagio mortis, et obligatione peccati, nisi per unum mediatorem Dei et hominum Jesum Christum[2]. »

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, illud proprie et per se pertinet ad objectum fidei, per quod homo beatitudinem consequitur. Via autem hominibus veniendi ad beatitudinem est mysterium incarnationis et passionis Christi; dicitur enim Act., IV, 12 : *Nec aliud nomen est sub cælo datum hominibus in quo oporteat nos salvos fieri*. Et ideo mysterium incarnationis Christi aliqualiter oportuit omni tempore esse creditum apud omnes, diversimode tamen, secundum diversitatem temporum et personarum.

Nam ante statum peccati homo habuit explicitam fidem de Christi incarnatione, secundum quod ordinabatur ad consummationem gloriæ, non autem secundum quod ordinabatur ad liberationem a peccato per passionem et resurrectionem, quia homo non fuit præscius peccati futuri. Videtur autem incarnationis Christi præscius fuisse per hoc quod dixit : *Quamobrem[3] relinquet homo patrem et matrem et adhærebit uxori suæ*, ut habetur Genes., II, 24. Et hoc Apostolus, ad Ephes., V, 32, dicit, *sacramentum magnum* esse *in Christo et Ecclesia;* quod quidem sacramentum non est credibile primum hominem ignorasse.

Post peccatum autem fuit explicite creditum mysterium Christi, non solum quantum ad incarnationem, sed etiam quantum ad passionem et resurrectionem, quibus humanum genus a peccato, et morte liberatur : aliter enim non præfigurassent Christi passionem quibusdam sacrificiis et ante legem et sub lege : quorum quidem sacrificiorum significatum explicite majores cognoscebant; minores autem sub velamine illorum sacrificiorum credentes ea divinitus esse disposita de Christo venturo, quodammodo habebant velatam cognitionem[4]. Et, sicut supra dictum est, ea quæ ad mysteria Christi pertinent tanto distinctius[5] cognoverunt, quanto Christo propinquiores fuerunt.

Post tempus autem gratiæ revelatæ tam majores quam minores tenentur habere fidem explicitam de mysteriis Christi, præcipue quantum ad ea quæ communiter in Ecclesia solemnizantur, et publice proponuntur, sicut sunt articuli incarnationis, de quibus supra dictum est. Alias autem subtiles considerationes circa incarnationis articulos tenentur aliqui magis vel minus explicite credere, secundum quod convenit statui et officio uniuscujusque.

Ad primum ergo dicendum, quod angelos non omnino latuit mysterium regni Dei, sicut Augustinus dicit, V *Super Genes. ad litt.*, cap. XIX, § 38, col. 334, t. 3; quasdam tamen rationes hujus mysterii perfectius cognoverunt, Christo revelante.

Ad secundum dicendum, quod Joannes Baptista de adventu Christi in carne non quæsivit quasi hoc ignoraret, cum ipse hoc expresse confessus fuerit, dicens : *Ego vidi, et testimonium perhibui, quia hic est Filius Dei,* ut habetur Joan., I, 34. Unde non dixit : *Tu es qui venisti?* sed : *Tu es qui venturus es?* quærens de futuro, non de præterito. Similiter non est credendum quod ignoraverit eum ad passionem venturum; ipse enim dixerat, Joan., I, 29 : *Ecce Agnus Dei, ecce qui tollit peccatum mundi,* prænuntians ejus immolationem futuram. Et tamen hoc prophetæ aliqui[6] non ignoraverunt, sed ante prædixerunt, sicut præcipue patet in Isa., LIII. Potest ergo dici, sicut Gregorius dicit, *Hom.* VI *in Evang.*, § 1, col. 1095, t. 2, quod inquisivit ignorans an ad infernum esset in propria persona descensurus. Sciebat autem quod virtus passionis ejus extendenda erat usque ad eos qui in limbo detinebantur, secundum illud Zach., IX, 11 : *Tu quoque in sanguine testamenti tui emisisti vinctos tuos de lacu, in quo non est aqua;* nec hoc tenebatur explicite credere, antequam esset impletum, quod per seipsum deberet descendere.

[1] Al. : « fuit. »

[2] Legitur in dicto loco : « Nemo liberatur a damnatione quæ facta est per Adam, nisi per fidem Jesu Christi. » Sed expressius in *Epist.* CXC, cap. II, § 5, col. 858, t. 2.

[4] Parm. : *Propter hoc.* — [4] Al. : « fidem, » sed minus recte. — [5] Al. : « tanto difficilius..... quanto propinquiores non fuerunt. » — [6] In Parm. : « alii etia... »

Vel potest dici, sicut Ambrosius dicit *Super Lucam*, in illud cap. VII, *Et annuntiaverunt Joanni*, lib. V, § 98, col. 1748, t. 2, quod non inquisivit ex dubitatione, seu ignorantia, sed magis ex pietate.

Vel potest dici, sicut Chrysostomus dicit, *Hom.* XXXVII *in Matth.*, quod non inquisivit, quia ipse ignoraret, sed ut per Christum satisfieret[1] ejus discipulis ; unde et Christus ad discipulorum instructionem respondit, signa operum ostendens.

Ad tertium dicendum, quod multis gentilium facta fuit revelatio de Christo, ut patet per ea quæ prædixerunt. Nam Job, XIX, 25, dicitur : *Scio quod Redemptor meus vivit.* Sibylla (*a*) etiam prænuntiavit quædam de Christo, ut Augustinus dicit, lib. XIII *Contra Faustum*, cap. XV, col. 290, t. 8. Invenitur etiam in historiis Romanorum, quod tempore Constantini Augusti et Irenæ (*b*) matris ejus inventum fuit quoddam sepulcrum, in quo jacebat homo auream laminam habens in pectore, in qua scriptum erat : « Christus nascetur ex Virgine, et ego credo in eum. O Sol, sub Irenæ et Constantini temporibus iterum me videbis[2]. » Si qui tamen salvati fuerunt quibus revelatio non fuit facta, non fuerunt salvati absque fide Mediatoris ; quia, etsi non habuerunt fidem explicitam, habuerunt tamen fidem implicitam in divina providentia, credentes Deum esse liberatorem hominum secundum modos sibi placitos, et secundum quod aliquibus veritatem cognoscentibus ipse[3] revelasset, secundum illud Job, XXXV, 11 : *Qui docet nos super jumenta terræ.*

CONCLUSIO. — Cum per incarnationis mysterium fuerit ab æterno dispositum, ut suam homines assequerentur salutem, oportuit omni tempore credi aliqualiter mysterium incarnationis Christi (*c*).

ARTICULUS VIII.

Utrum explicite credere Trinitatem sit de necessitate salutis.

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quod credere Trinitatem explicite non fuerit de necessitate salutis. Dicit enim Apostolus, ad Hebr., XI, 6 : *Credere oportet accedentem ad Deum quia est, et sit inquirentibus se remunerator**. Sed hoc potest credi absque fide Trinitatis. Ergo non oportebat explicite fidem de Trinitate habere. * *Remunerator sit.*

2. Præterea, Dominus dicit, Joan., XVII, 6 : Pater, *manifestavi nomen tuum homini-*

[1] Ita, cum cod. Tarrac. aliisque, Garcia, Nicolaï et edit. Patav.; veteres editi cum cod. Alcan. : « satisfaceret. »

[2] Vide Baronium, a. Chr. 780.

[3] Ex mala lectione codicum edit. habent : « Spiritus : » sed redit in idem.

(*a*) Lege Augustinum, *De civitate Dei*, lib. XVIII, c. XXIII. Hæc autem sybilla, quæ de Christo vaticinata est, est sybilla Erithræa, juxta Augustinum, sed Cumana, juxta alios. « Nolico sermone sybilla dicitur Dei consilium, » ait Hieronymus. Lingua autem græca omnes generaliter feminæ vates sybillæ dicuntur. Decem a doctoribus numerantur : Persica, Delphica, Cymeria, Erythræa, Samia, Cumana, Hellespontica, Phrygia et Tiburtina, quarum carmina efferuntur in quibus de Deo, et de Christo, et de gentibus multa scripsisse manifestissime comprobantur, ut dicit Isidorus, lib. VIII, c. VIII.

(*b*) Hæc erat mater Constantini VI, qui sub ipsius tutela anno 780 imperium suscepit. Eodem anno, ad longos Thraciæ muros cista effossa est in qua vir proceræ magnitudinis jacebat, et hæc insculpta legebatur inscriptio : « Christus e Virgine nascetur, inque eum credo. Constantino et Irene imperantibus, sol, me rursus videbis. »

(*c*) Triplex status : ante legem, in lege, post legem. Ante legem, creator credebatur et ab eo salus expectabatur : sed quo modo et per quem salus illa perficienda esset, omnes, exceptis paucis quibus hoc scire singulariter in munere datum erat, ignorabant.

Sub lege, persona mediatoris mittenda prædicabatur ; sed utrum illa persona foret homo, vel angelus, vel Deus, adhuc absconditum erat, exceptis iis quos specialiter de hoc Spiritus sanctus illuminabat.

Sub gratia vero, sive qualitas personæ mediatoris, sive redemptionis modus manifeste prædicatur et creditur.

Hæc ex Hug. a S. Vict. et Alex. Halens. Inquiritur utrum fide explicita post promulgationem Evangelii credendum sit ex necessitate medii vel solum ex necessitate præcepti mysterium Incarnationis ?

Duas S. Ligorius sententias notat.

I. Pro necessitate medii, tenent Sanchez, Valentia, Molina, Tournely, Juenin, Antoine, Wigandt, Concina, Ledesma, Serra, Prado, Billuart ; — item Henno necessitatem intelligens non ex natura rei, sed ex ordinatione Dei pro statu legis gratiæ ; — — item Salmanticenses, Cuniliatus et Roncaglia, cum hac exceptione quod per accidens et raro posset quis justificari fide tantum implicita.

Id evincunt ex Scriptura sacra, Patribus, concilio Tridentino, et ratione quadam quæ non concludit.

II. Dominicus Soto, Franciscus Sylvius et alii innumeri dicunt fidem explicitam esse de necessitate præcepti, implicitam de necessitate medii, quia Deo repugnat ut damnet adultos invincibiliter ignorantes qui juxta naturæ lumen honeste vivunt.

Cano et Bannes fidem exigunt explicitam ad gloriam, non ad justificationem. Sed quid de justificato absque fide explicita, si moreretur eodem instanti ac justificaretur ?

bus ; quod exponens Augustinus, *Tract.* CVI *in Joan.*, § 4, col. 1909, t. 3, dicit : « Non id nomen tuum quo vocaris Deus, sed id quo vocaris Pater meus; » et postea subdit etiam : « In hoc quod Deus fecit hunc mundum, notus in omnibus gentibus : in hoc quod non est cum diis falsis colendus, notus in Judæa Deus; in hoc vero quod pater est hujus Christi, per quem tollit peccata mundi, hoc nomen ejus prius occultum hominibus, nunc manifestavit eis. » Ergo ante Christi adventum non erat cognitum quod in divinitate esset paternitas et filiatio. Non ergo Trinitas explicite credebatur.

3. Præterea, illud tenemur explicite credere in Deo quod est beatitudinis objectum. Sed objectum beatitudinis est bonitas summa quæ potest intelligi in Deo etiam sine personarum distinctione. Ergo non fuit necessarium explicite credere Trinitatem.

Sed contra est quod in Veteri Testamento multipliciter expressa est Trinitas personarum, sicut statim in principio Genes., I, 26, dicitur ad expressionem Trinitatis : *Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram.* Ergo a principio de necessitate salutis fuit credere Trinitatem explicite.

Respondeo dicendum, quod mysterium Christi [1] explicite credi non potest sine fide Trinitatis ; quia in mysterio [2] Christi hoc continetur quod Filius Dei carnem assumpserit, quod per gratiam Spiritus sancti mundum renovaverit, et iterum quod de Spiritu sancto conceptus fuerit.

Et ideo eodem modo quo mysterium [3] Christi ante Christum fuit explicite creditum a majoribus, implicite autem et quasi obumbrate a minoribus, ita etiam et mysterium Trinitatis.

Et ideo etiam post tempus gratiæ divulgatæ tenentur omnes ad explicite credendum mysterium Trinitatis ; et omnes qui renascuntur in Christo, hoc adipiscuntur per invocationem Trinitatis, secundum illud Matth., ult., 19 : *Euntes docete omnes gentes, baptizantes eos in nomine Patris, et Filii, et Spiritus sancti.*

Ad primum ergo dicendum, quod illa duo explicite credere de Deo omni tempore et quoad omnes necessarium fuit ; non tamen est sufficiens omni tempore et quoad omnes.

Ad secundum dicendum, quod ante Christi adventum fides Trinitatis erat occulta in fide majorum ; sed per Christum manifestata est mundo, et per apostolos.

Ad tertium dicendum, quod summa bonitas Dei secundum modum quo nunc intelligitur per effectus, potest intelligi absque Trinitate personarum ; sed secundum quod intelligitur in seipso [4], prout videtur a beatis, non potest intelligi sine Trinitate personarum. Et iterum ipsa missio [5] personarum divinarum perducit nos in beatitudinem.

CONCLUSIO. — Quemadmodum mysterium incarnationis Christi ab antiquis creditum, ita quoque Trinitatis mysterium ab iisdem credi oportuit : post tempus vero divulgati Evangelii omnes mysterium Trinitatis explicite credere tenentur (*a*).

ARTICULUS IX.

Utrum credere sit meritorium.

Ad nonum sic proceditur. 1. Videtur quod credere non sit meritorium. Principium enim merendi est charitas, ut supra dictum est. Sed fides est præambula ad charitatem, sicut et natura. Ergo sicut actus naturæ non est meritorius, quia naturalibus non meremur, ita nec actus fidei.

2. Præterea, credere medium est inter opinari et scire, vel considerare scita. Sed consideratio scientiæ non est meritoria ; similiter autem nec opinio. Ergo etiam neque credere est meritorium.

3. Præterea, ille qui assentit alicui rei, credendo, aut habet causam sufficienter inducentem ipsum ad credendum, aut non : si habet sufficiens inductivum ad credendum, non videtur hoc ei esse meritorium, quia non est ei jam liberum credere, et non credere ; si autem non habet sufficiens inductivum ad credendum, levitatis est credere, secundum illud Eccli., XIX, 4 : *Qui credit cito, levis corde est ;* et sic non videtur esse meritorium. Ergo credere nullo modo est meritorium.

Sed contra est quod dicitur ad Hebr., XI, 33, quod sancti *per fidem adepti sunt repromissiones :* quod non esset, nisi credendo mererentur. Ergo ipsum credere est meritorium.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra

[1] Parm. : « incarnationis Christi. » — [2] Parm. : « incarnationis Christi. » — [3] Parm. : « incarnationis Christi. » — [4] Sic cod.; in Parm. : « seipsa. » — [5] Ita cum codd. Alc. et Tarrac., Nicolaï et edit. Patav.; al. : « visio.

(*a*) Eadem sententia pro mysterio Trinitatis ac pro mysterio Incarnationis.

dictum est, actus nostri sunt meritorii, inquantum procedunt ex libero arbitrio moto a Deo per gratiam. Unde omnis actus humanus, qui subjicitur libero arbitrio, si sit relatus in Deum, potest meritorius esse.

Ipsum autem credere, est actus intellectus assentientis veritati divinæ ex imperio voluntatis a Deo motæ per gratiam; et sic subjacet libero arbitrio in ordine ad Deum; unde actus fidei potest esse meritorius.

Ad primum ergo dicendum, quod natura comparatur ad charitatem, quæ[1] est merendi principium, sicut materia ad formam; fides autem comparatur ad charitatem sicut dispositio præcedens ultimam formam. Manifestum est autem, quod subjectum materia non potest agere in[2] virtute formæ, neque etiam dispositio præcedens, antequam forma adveniat; sed postquam forma advenerit, tam subjectum quam dispositio præcedens agit in virtute formæ, quæ est principale agendi principium, sicut calor ignis agit in virtute formæ substantialis. Sic ergo neque natura neque fides sine charitate possunt producere actum meritorium; sed, charitate superveniente, actus fidei fit meritorius per charitatem, sicut et actus naturæ et naturalis[3] liberi arbitrii.

Ad secundum dicendum, quod in scientia duo possunt considerari, scilicet ipse assensus scientis ad[4] rem scitam, et consideratio rei scitæ. Assensus autem scientiæ non subjicitur libero arbitrio, quia sciens cogitur ad assentiendum per efficaciam demonstrationis, et ideo assensus scientiæ non est meritorius. Sed consideratio actualis rei scitæ subjacet libero arbitrio; est enim in potestate hominis considerare vel non considerare. Et ideo consideratio scientiæ potest esse meritoria, si referatur ad finem charitatis, id est, ad honorem Dei, vel utilitatem proximi. Sed in fide utrumque subjacet libero arbitrio; et ideo quantum ad utrumque actus fidei potest esse meritorius. Sed opinio non habet firmum assensum; est enim quiddam debile et infirmum, secundum Philosophum in I *Posterior.*, text. 44, unde non videtur procedere ex perfecta voluntate; et sic ex parte assensus non multum videtur habere rationem meriti, sed ex parte considerationis actualis potest meritoria esse.

Ad tertium dicendum, quod ille qui credit habet sufficiens inductivum ad credendum; inducitur enim auctoritate divinæ doctrinæ miraculis confirmatæ, et, quod plus est, interiori instinctu Dei invitantis[5]; unde non leviter credit. Tamen non habet sufficiens inductivum ad sciendum; et ideo non tollitur ratio meriti[6].

CONCLUSIO. — Cum credere sit actus intellectus assentientis divinæ veritati ex imperio voluntatis motæ per gratiam, patet hinc credendi actum meritorium esse.

ARTICULUS X.

Utrum ratio inductiva ad ea quæ sunt fidei minuat meritum fidei.

Ad decimum sic proceditur. 1. Videtur quod ratio inductiva ad ea quæ sunt fidei, diminuat meritum fidei. Dicit enim Gregorius in quadam homilia, XXVI *in Evang.*, § 1, col. 1197, t. 2, quod « fides non habet meritum, cui humana ratio præbet experimentum. » Si ergo ratio humana sufficienter experimentum præbens, totaliter excludit meritum fidei, videtur[7] quod qualiscumque ratio humana inducta ad ea quæ sunt fidei, diminuat meritum fidei.

2. Præterea, quidquid diminuit rationem virtutis, diminuit rationem meriti, quia « felicitas virtutis est præmium, » ut Philosophus dicit in I *Ethic.*, cap. IX, circa princ. Sed ratio humana videtur diminuere rationem virtutis ipsius fidei, quia de ratione fidei est quod sit non apparentium, ut supra dictum est. Quanto autem plures rationes inducuntur ad aliquid, tanto minus hoc est non apparens. Ergo ratio humana inducta ad ea quæ sunt fidei, meritum fidei diminuit.

3. Præterea, contrariorum contrariæ sunt causæ. Sed id quod inducitur in contrarium fidei, auget meritum fidei, sive sit per-

[1] In Parm. : « quia. »

[2] Sic cod.; Parm. : « Vel materia...; agere nisi virtute formæ. » Sensus est : manifestum est quod homo qui subjectum est naturæ et gratiæ, naturæ, quæ est materia, et gratiæ, quæ est forma, non potest agere per naturam solam cum eadem virtute ac per gratiam ageret.

[3] In Parm. : « actus. » — [4] In Parm. : « in. » — [5] Al : « juvantis. »

[6] Ita codd. Alcan. et Paris, Nicolaï et edit. Pavat., 1712, optime. Edit. Rom., aliæ vetustæ, theologi ex cod. Camer. aliisque, et edit. Patav., 1698 : « Unde non leviter credit, cum habeat sufficiens inductivum ad credendum; et ideo non tollitur ratio meriti. » Edit.Colon., erronee prorsus : « Tamen non habet sufficiens inductivum ad credendum, » etc.

[7] Sic cod.; in edit. : « præbet..... fidei. Videtur ergo..... »

secutio cogentis ad recedendum a fide, sive etiam sit ratio aliqua hoc persuadens. Ergo ratio coadjuvans fidem diminuit meritum fidei.

Sed contra est quod I Petr., III, 15, dicitur : *Parati semper ad sanctificationem omni poscenti vos rationem de ea quæ in vobis est spe.* Non autem ad hoc induceret Apostolus, si per hoc meritum fidei diminueretur. Non ergo ratio diminuit meritum fidei.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, actus fidei potest esse meritorius, inquantum subjacet voluntati non solum quantum ad usum, sed etiam quantum ad assensum. Ratio autem humana inducta ad ea quæ sunt fidei, dupliciter se potest habere ad voluntatem credentis.

Uno quidem modo sicut præcedens; puta cum aliquis aut non haberet[1] voluntatem, aut non haberet promptam voluntatem ad credendum, nisi ratio humana induceretur[2]; et sic ratio humana inducta diminuit meritum fidei. Sic etiam supra dictum est, quod passio præcedens electionem in virtutibus moralibus diminuit laudem virtuosi actus. Sicut enim homo actus virtutum moralium debet exercere propter judicium rationis, non propter passionem; ita credere debet homo ea quæ sunt fidei, non propter rationem humanam, sed propter auctoritatem divinam.

Alio modo ratio humana potest se habere ad voluntatem credentis consequenter. Cum enim homo habet promptam voluntatem ad credendum, diligit veritatem creditam, et super ea excogitat, et amplectitur, si quas rationes ad hoc invenire potest; et quantum ad hoc ratio humana non excludit meritum fidei, sed est signum majoris meriti. Sic etiam passio consequens in virtutibus moralibus est signum promptioris voluntatis, ut supra dictum est. Et hoc significatur Joan., IV, 42, ubi Samaritani ad mulierem, per quam ratio humana figuratur, dixerunt : *Jam non propter tuam loquelam credimus.*

Ad primum ergo dicendum, quod Gregorius loquitur in casu illo, quando homo non habet voluntatem credendi[3] nisi propter rationem inductam. Quando autem homo habet voluntatem credendi ea quæ sunt fidei, ex sola auctoritate divina, etiamsi habeat rationem demonstrativam ad aliquid eorum, puta ad hoc quod est Deum esse; non propter hoc tollitur vel diminuitur meritum fidei.

Ad secundum dicendum, quod rationes quæ inducuntur ad auctoritatem fidei, non sunt demonstrationes, quæ in visionem intelligibilem intellectum humanum reducere possint[4], et ideo non desinunt esse « non apparentia; » sed removent impedimenta fidei, ostendendo non esse impossibile quod in fide proponitur; unde per tales rationes non diminuitur meritum fidei, nec ratio fidei. Sed rationes demonstrativæ inductæ ad ea quæ sunt fidei, præambula[5] tamen ad articulos, etsi diminuant rationem fidei, quia faciunt esse apparens id quod proponitur; non tamen diminuunt rationem charitatis, per quam voluntas est prompta ad id[6] credendum, etiamsi non appareret; et ideo non diminuitur ratio meriti.

Ad tertium dicendum, quod ea quæ repugnant fidei, sive in consideratione hominis, sive in exteriori persecutione, intantum augent meritum fidei, inquantum ostenditur voluntas magis prompta et firma in fide. Et ideo etiam martyres majus fidei meritum habuerunt, non recedentes a fide propter persecutiones; et etiam sapientes majus meritum fidei habent, non recedentes a fide propter rationes philosophorum vel hæreticorum contra fidem inductas. Sed ea quæ conveniunt fidei, non semper diminuunt promptitudinem voluntatis ad credendum; et ideo non semper diminuunt meritum fidei.

CONCLUSIO. — Rationes humanæ si ad divina afferantur, ut eis per fidem assentiamus, meritum omne prorsus tollunt; si vero afferantur non ut credamus, sed ut magis, et firmius quæ fidei sunt, suscipiamus, meritum non diminuunt (a).

[1] Ita cod. et editi passim; al. : « aut tantum haberet. » — [2] Ita iidem codd. et editi communius; al. : « nisi quia ratione humana induceretur. » — [3] In Parm. : « ea quæ sunt fidei. » — [4] In Parm. : « possunt. » — [5] Sic cod.; in edit. : « quæ sunt fidei preambula, non tamen ad articulos. » — [6] In edit. : « ea..... apparerent. »

(a) Præambula fidei dicuntur quæ ad fidem præsupponuntur, vel præsupponi possunt, ut Deum esse, vel similia. Raymundus Lullus voluit etiam articulos demonstrare.

QUÆSTIO III.

DE EXTERIORI ACTU FIDEI.

Et duo quæruntur :

Deinde considerandum est de exteriori fidei actu, qui est confessio; et circa hoc quæruntur duo : 1° utrum confessio sit actus fidei; 2° utrum confessio fidei sit necessaria ad salutem.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum confessio sit actus fidei.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod confessio non sit actus fidei. Non enim idem actus pertinet ad diversas virtutes. Sed confessio pertinet ad pœnitentiam, cujus ponitur pars. Ergo non est actus fidei.

2. Præterea, ab hoc quod homo confiteatur fidem, retrahitur interdum per timorem vel etiam propter aliquam confusionem; unde et Apostolus, ad Ephes., ult., 19, petit orari pro se, ut detur sibi *cum fiducia notum facere mysterium Evangelii*. Sed non recedere a bono propter confusionem vel timorem pertinet ad fortitudinem, quæ moderatur audacias et timores. Ergo videtur quod confessio non sit actus fidei, sed magis fortitudinis vel constantiæ.

3. Præterea, sicut per fidei fervorem inducitur aliquis ad confitendum fidem exterius, ita etiam inducitur ad alia exteriora bona opera facienda; dicitur enim Gal., v, 6, quod *fides per dilectionem* * *operatur*. Sed alia exteriora opera non ponuntur actus fidei. Ergo etiam neque confessio.

* *hari-atem.*

Sed contra est quod, II ad Thessal., I, super illud, *Et opus fidei in virtute,* dicit Glossa ordin., col. 621, t. 2 : « Id est, confessionem, quæ proprie est opus fidei. »

Respondeo dicendum, quod actus exteriores illius virtutis proprie sunt actus ad cujus fines secundum suas species referuntur; sicut jejunare secundum suam speciem refertur ad finem abstinentiæ, quæ est compescere carnem; et ideo est actus abstinentiæ.

Confessio autem eorum quæ sunt fidei, secundum suam speciem ordinatur, sicut ad finem, ad id quod est fidei, secundum illud II ad Corinth., IV, 13 : *Habentes eumdem spiritum fidei credimus..., propter quod et loquimur*. Exterior enim locutio ordinatur ad significandum id quod in corde concipitur. Unde sicut conceptus interior eorum quæ sunt fidei est proprie fidei actus, ita etiam et exterior confessio.

Ad primum ergo dicendum, quod triplex est confessio, quæ in Scripturis laudatur. Una est confessio eorum quæ sunt fidei; et ista est proprius actus fidei, utpote relata ad fidei finem, sicut dictum est. Alia est confessio gratiarum actionis, sive laudis; et ista est actus latriæ; ordinatur enim ad honorem Deo exterius exhibendum, quod est finis latriæ. Tertia est confessio peccatorum; et hæc ordinatur ad deletionem peccati, quæ est finis pœnitentiæ : unde pertinet ad pœnitentiam.

Ad secundum dicendum, quod removens prohibens non est causa per se, sed per accidens, ut patet per Philosophum, in VIII *Phys.*, text. 32. Unde fortitudo, quæ removet impedimentum confessionis fidei scilicet timorem vel erubescentiam, non est proprie et per se causa confessionis, sed quasi per accidens.

Ad tertium dicendum, quod fides interior mediante dilectione causat omnes exteriores actus virtutum mediantibus aliis virtutibus, imperando, non eliciendo; sed confessionem producit tanquam proprium actum, nulla alia virtute mediante.

Conclusio. — Sicut interior conceptus eorum quæ fidei sunt est proprie fidei actus, ita eorumdem exterior confessio opus fidei est.

ARTICULUS II.

Utrum confessio fidei sit necessaria ad salutem.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod confessio fidei non sit necessaria ad salutem. Illud enim videtur ad salutem sufficere per quod homo attingit finem virtutis. Sed finis proprius fidei est conjunctio humanæ mentis ad veritatem divinam, quod potest etiam esse sine exteriori confessione. Ergo confessio fidei non est necessaria ad salutem.

2. Præterea, per exteriorem confessionem fidei homo fidem suam alii homini patefacit. Sed hoc non est necessarium nisi illis qui habent alios in fide instruere. Ergo videtur quod minores non teneantur ad fidei confessionem.

3. Præterea, illud quod potest vergere in scandalum et turbationem aliorum, non est necessarium ad salutem; dicit enim Apostolus I ad Corinth., x, 32 : *Sine offensione estote Judæis, et gentibus, et Ecclesiæ Dei.* Sed per confessionem fidei quandoque ad perturbationem infideles provocantur. Ergo confessio fidei non est necessaria ad salutem.

Sed contra est quod Apostolus dicit, Rom., x, 10 : *Corde creditur ad justitiam, ore autem confessio fit ad salutem.*

Respondeo dicendum, quod ea quæ sunt necessaria ad salutem, cadunt sub præceptis divinæ legis. Confessio autem fidei, cum sit quiddam[1] affirmativum, non potest cadere nisi sub præcepto affirmativo. Unde eodem modo est de necessariis ad salutem, quo modo potest cadere sub præcepto affirmativo divinæ legis. Præcepta autem affirmativa, ut supra dictum est, non obligant ad semper, etsi semper obligent : obligant autem pro loco et tempore, et[2] secundum alias circumstantias debitas, secundum quas oportet actum humanum limitari ad hoc quod sit actus virtutis.

Sic ergo confiteri fidem non semper neque in quolibet loco est de necessitate salutis, sed in aliquo loco et tempore; quando scilicet per omissionem hujus confessionis subtraheretur honor debitus Deo, et etiam utilitas proximis impendenda; puta si aliquis interrogatus de fide taceret, et ex hoc crederetur vel quod non haberet fidem, vel quod fides non esset vera, vel alii per ejus taciturnitatem averterentur a fide. In hujusmodi enim casibus confessio fidei est de necessitate salutis (*a*).

Ad primum ergo dicendum, quod finis fidei, sicut et aliarum virtutum, referri debet ad finem charitatis, qui est amor Dei et proximi; et ideo quando honor Dei vel utilitas proximi hoc exposcit, non debet esse contentus homo ut per fidem suam ipse[3] veritati divinæ conjungatur, sed debet fidem exterius confiteri.

Ad secundum dicendum, quod in casu necessitatis, ubi fides periclitatur, quilibet tenetur fidem suam aliis propalare, vel ad instructionem aliorum fidelium, sive confirmationem, vel ad reprimendum infidelium insultationem; sed aliis temporibus instruere homines de fide non pertinet ad omnes fideles.

Ad tertium dicendum, quod si turbatio infidelium oriatur de confessione fidei manifesta, absque aliqua utilitate fidei vel fidelium, non est laudabile in tali casu fidem publice confiteri; unde Dominus dicit, Matth., vii, 6 : *Nolite dare sanctum canibus neque margaritas vestras spargere* ante porcos, ne conversi dirumpant vos.* Sed si utilitas fidei aliqua speretur, aut necessitas adsit, contempta turbatione infidelium[4], debet homo publice fidem confiteri; unde Matth., xv, 12, dicitur quod cum discipuli dixissent Domino, quod *Pharisæi audito ejus verbo scandalizati sunt,* Dominus respondit : *Sinite illos,* scilicet turbari : *cæci sunt, et duces cæcorum.*

**Mittatis*

Conclusio. — Fidei confessio non semper ad semper de necessitate salutis est, sed pro loco et tempore : quando videlicet ejus omissio vel contra honorem Deo debitum, vel contra proximi utilitatem esset (*b*).

[1] In Parm. : « quoddam. » — [2] « Et » in Parm. deest. » — [3] Sic cod.; non « ipsi, » ut in Parm. — [4] Ita cod. et editi passim; al. : « fidelium. »

(*a*) Juxta Basilidianos abjuratio fidei licita fuisset. Sed in nullo casu, etiam vitandæ mortis, licet fidem etiam corde retentam ore vel facto negare, falsamve exterius profiteri seu simulare. Contrarium docuere Helcesaïtæ, asserentes fidem in persecutionibus ore posse negari modo corde servaretur; item Priscillianistæ apud quos erat axioma vulgatum : « Jura, perjura, secretum prodere noli; » item Gnostici, item nonnulli politici qui licitum reputant cujusvis religionis ritus exercere, modo vera fides firma maneat in corde.

(*b*) Peccat graviter contra fidem idolo thus adolens, etiamsi interius idolum despiciat, fidemque catholicam protestetur. Item, qui adorationem faciunt coram idolo, eam ad crucifixum occultum dirigendo. Item qui cum scandalo vel cum idololatria idolis immolata comederent. Item qui diebus prohibitis carnes comederent in contemptum aut derisionem catholicæ religionis, vel in iis locis ubi talis comestio communiter habetur tanquam protestatio hæresis; secus, etiam inter hæreticos, si seclusis præfatis circumstantiis, hoc facerent ad vitandum grave malum. Item qui uterentur signis aut factis ex usu universali falsæ sectæ protestativis, etiamsi id solum ad occultationem facerent; secus si signum aut factum istud non esset indubia protestatio sectæ. Juxta P. Henno in illud crimen incidisset qui tempore Geusiorum in bello grassantium tulisset scutellas ligneas, quia signum erat distinctivum hæreticorum a catholicis : talis opinio nunc inutilis est; nam, si utilis, esset discutienda. Cæterum attendenti solutio casuum omnium de actu fidei externo facilis est.

QUÆSTIO IV.

DE IPSA FIDEI VIRTUTE (a).

(Et octo quæruntur.)

Deinde considerandum de ipsa fidei virtute : et primo quidem de ipsa fide; secundo de habentibus fidem; tertio de causa fidei; quarto de effectibus ejus.

Circa primum quæruntur octo : 1° quid sit fides; 2° in qua vi animæ sit sicut in subjecto; 3° utrum forma ejus sit charitas; 4° utrum eadem numero sit fides formata et informis; 5° utrum fides sit virtus; 6° utrum sit una virtus; 7° de ordine ejus ad alias virtutes; 8° de comparatione certitudinis ejus ad certitudinem virtutum intellectualium.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum hæc sit competens fidei definitio : Fides est substantia sperandarum rerum, argumentem non apparentium.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod sit incompetens fidei definitio quam Apostolus ponit, ad Hebr., XI, 1, dicens : *Est fides sperandarum substantia rerum, argumentum non apparentium*. Nulla enim qualitas est substantia. Sed fides est qualitas, cum sit virtus theologica, ut supra dictum est. Ergo non est substantia.

2. Præterea, diversarum virtutum diversa sunt objecta. Sed res speranda est objectum spei. Non ergo debet poni in definitione fidei, tanquam ejus objectum.

3. Præterea, fides magis perficitur per charitatem quam per spem; quia charitas est forma fidei, ut infra dicetur[1]. Magis ergo poni debuit in definitione fidei res diligenda quam res speranda.

4. Præterea, idem non debet poni in diversis generibus. Sed *substantia* et *argumentum* sunt diversa genera non subalternatim posita. Ergo inconvenienter fides dicitur esse *substantia* et *argumentum*[2].

5. Præterea, per argumentum veritas manifestatur ejus ad quod inducitur argumentum. Sed illud dicitur esse apparens, cujus veritas est manifestata[3]. Ergo videtur oppositum implicari in hoc quod dicitur : *argumentum non apparentium*[4]. Inconvenienter ergo describitur fides.

In contrarium sufficit auctoritas Apostoli.

Respondeo dicendum, quod licet quidam dicant prædicta Apostoli verba non esse fidei definitionem (*b*), quia definitio indicat rei quidditatem et essentiam, ut habetur VI

[1] Edit. : « patebit. » — [2] Edit. : « Inconvenienter ergo describitur fides. » — [3] Nicolaï : « manifesta. » — [4] Sic cod.; Parm. addit : « quia argumentum facit rem prius non apparentem postea apparere. Ergo male dicitur : *Rerum non apparentium.* »

(*a*) Hæc tractantur in dist. XVII, part. III, lib. I, *Speculi moralis,* quæ dividitur pariter in octo articulos. Sed articuli illi non sunt omnes iidem, nec secundum eumdem ordinem dispositi. Sic quintus *Summæ* secundus est *Speculi*; sextus *Summæ* tertius *Speculi*; tertius *Summæ* quartus *Speculi,* etc. Quartus vero *Speculi* primus est quæstionis VI *Summæ theologicæ.*

Notandum est quod fides multipliciter sumitur. Quandoque idem est quod sacramentum baptismi, ut XLIV dist., « De Judæis. » Item dicitur fides castitas thori, ut XXVII, q. II, « Conjuges. » Quandoque dicitur fides securitas sive pactum, id est promissio : « Fides quæ promittitur etiam hosti servanda est, » XXIII, q. I, « Noli. » Item dicitur fides conscientia : *Omne quod non est ex fide peccatum est.* Item dicitur fides habitus mentis bene constitutæ. Item dicitur fides credulitas, secundum quam credimus illud quod non videmus. Item dicitur fides objectum fidei materiale, id est, illud quod creditur, sicut dicitur : « Jesu Christus est fides nostra. » Quandoque etiam fides ponitur pro actu fidei : « Fides autem catholica hæc est : ut unum Deum in Trinitate, etc. » Item dicitur fides æquitas in actionibus considerata; *Instit., De act.,* § Actionum : « Quædam sunt bonæ fidei, quædam sunt stricti juris. — Bona fides non patitur ut bis idem exigatur. » Sed hic potest accipi fides pro conscientia.

(*b*) De definitione fidei per apostolum, Alexander Halensis, allegans Hugonem, dicit quod definitio illa quid sit fides non indicat, sed quod facit fides signat. Clarius autem S. Bonaventura docet definitionem tunc esse recte assignatam quando nil superfluum, nil diminutum continet, et hoc quoniam per ipsam ipsius diffiniti essentia plene indicatur, et ab omnibus aliis separatur. Hoc autem in proposito reperire est, si quis attendat. Nam definitio Pauli nil diminutum, nil superfluum continet; si diceres : videtur deficere, in hoc quod fidem vocat substantiam. S. Bonaventura respondet quod substantia dicitur dupliciter, proprie et transsumptive, — proprie quatuor modis, pro forma, materia, composito et essentia uniuscujusque. Transsumptive pro eo quod habet aliquam proprietatem substantiæ dictæ aliquo istorum modorum. Sic fides dicitur substantia quia est fundamentum fabricæ spiritualis ad similitudinem materiæ quæ præbet fulcimentum formis. — « Argumentum, » etiam sumitur proprie, quadrupliciter : 1. pro ratiocinatione; 2. pro brevi collectione; 3. pro medio argumenti termino; 4. pro majori argumenti propositione; et transsumptive, pro omni eo quod mentem illuminat.

Metaph., text. 19, tamen si quis recte consideret, omnia ex quibus fides potest definiri, in prædicta descriptione tanguntur, licet verba non ordinentur sub forma definitionis; sicut etiam apud philosophos, prætermissa philosophica[1] forma, syllogismorum principia tanguntur.

Ad cujus evidentiam considerandum est, quod cum habitus cognoscantur per actus, et actus per objecta; fides, cum sit habitus quidam, debet definiri per proprium actum in comparatione ad proprium objectum. Actus autem fidei est credere, sicut supra dictum est, qui actus est intellectus determinati ad unum ex imperio voluntatis. Sic ergo actus fidei habet ordinem et ad objectum voluntatis, quod est bonum et finis, et ad objectum intellectus, quod est verum. Et quia fides, cum sit virtus theologica, sicut supra dictum est, habet idem pro objecto et fine, necesse est quod objectum fidei et finis proportionabiliter sibi correspondeant. Dictum est autem supra, quod veritas prima est objectum fidei, secundum quod ipsa est non visa, et ea quibus propter ipsam inhæretur; et secundum hoc oportet quod ipsa veritas prima se habeat ad actum fidei per modum finis secundum rationem rei non visæ; quod pertinet ad rationem rei speratæ; secundum illud Apostoli ad Rom., VIII, 25 : *Quod non videmus speramus*. Veritatem enim videre, est ipsam habere. Non autem sperat aliquis id quod jam habet; sed spes est de hoc quod non habetur, ut supra dictum est. Sic ergo habitudo actus fidei ad finem, qui est objectum voluntatis, significatur in hoc quod dicitur : *Fides est substantia rerum sperandarum*. Substantia enim solet dici prima inchoatio cujuscumque rei, et maxime quando tota res sequens continetur virtute in primo principio; puta si dicamus, quod prima principia indemonstrabilia sunt substantia[2] scientiæ; quia scilicet primum quod in nobis est de scientia, sunt hujusmodi principia, et in eis virtute continetur tota scientia. Per hunc ergo modum dicitur fides esse *substantia rerum sperandarum;* quia scilicet prima inchoatio rerum sperandarum in nobis est per assensum fidei, quæ[3] virtute continet omnes res sperandas. In hoc enim speramus beatificari, quod videbimus aperta visione veritatem, cui per fidem adhæremus, ut patet per ea quæ supra de felicitate dicta sunt.

Habitudo autem actus fidei ad objectum intellectus, secundum quod est objectum fidei, designatur in hoc quod dicitur *argumentum non apparentium;* et sumitur *argumentum* pro argumenti effectu. Per argumentum enim intellectus inducitur ad adhærendum[4] alicui vero; unde ipsa firma adhæsio intellectus ad veritatem fidei non apparentem vocatur hic *argumentum*. Unde alia littera[5] habet *convictio,* quia scilicet per auctoritatem divinam intellectus credentis convincitur ad assentiendum his quæ non videt. Si quis ergo in formam definitionis hujusmodi verba reducere velit, potest dicere quod « fides est habitus mentis, qua[6] inchoatur vita æterna in nobis, faciens intellectum assentire non apparentibus. »

Per hoc autem[7] fides ab omnibus aliis distinguitur quæ ad intellectum pertinent. Per hoc enim quod dicitur *argumentum,* distinguitur fides ab opinione, suspicione et dubitatione, per quæ non est prima[8] adhæsio intellectus firma ad aliquid; per hoc autem quod dicitur *non apparentium,* distinguitur fides a scientia et intellectu, per quæ aliquid fit apparens; per hoc autem quod dicitur *substantia sperandarum rerum,* distinguitur virtus fidei a fide communiter sumpta, quæ non ordinatur ad beatitudinem speratam.

Omnes autem aliæ definitiones, quæcumque de fide dantur, explicationes sunt hujus quam Apostolus ponit. Quod enim dicit Augustinus, *Tract.* XL *in Joan.*, et lib. I (*Quæst. evang.*, cap. XXXIX, col. 1352, t. 3 : « Fides est virtus qua creduntur quæ non videntur[9]; » et quod dicit Damascenus, lib. IV *Orth. fid.*, cap. XI, col. 1127, t. 1, quod « fides est non inquisitivus consensus[10]; » et alii dicunt quod « fides est certitudo animi quædam de absentibus supra opinionem, et infra scientiam, » idem est ei quod Aposto-

[1] Sic cod.; in edit. : « syllogistica. » — [2] Ita edit. passim cum mss.; al. : « subjecta. » — [3] Al. : « qui. » — [4] In edit. : « inhærendum. » — [5] Sic legit Augustinus : « Est autem fides sperantium substantia, convictio rerum quæ non videntur. » *Tract.* LXXIX *in Joann.*, § 1, col. 1837, t. 3, et II *De peccatorum meritis et remissione*, c. XXXI, col. 181, t. 10. — [6] Sic cod.; in edit. : « quo. » — [7] Al. : « enim. » —

[8] Sic cod.; nec ut dicit edit. Parm. posset legi : « plena ; » edit. omittunt « prima. »

[9] « Quod dixerunt discipuli Domino, *Adauge nobis fidem*, potest quidem intelligi hanc fidem sibi eos augeri postulasse, qua creduntur ea quæ non videntur. » Migne.

[10] « Fides est assensus omni curiosa inquisitione vacans. » Mich. Lequien.

lus dicit : *Argumentum non apparentium*. Quod vero Dionysius dicit, VII cap. *De div. nom.*, § 4, col. 871, t. 1, quod « fides est manens credentium fundamentum, collocans eas in veritate, et in ipsis veritatem ostendens[1], » idem est ei quod dicitur : *Substantia rerum sperandarum*.

Ad primum ergo dicendum, quod *substantia* non sumitur hic secundum quod est genus generalissimum contra alia genera divisum, sed secundum quod in quolibet genere invenitur quædam similitudo substantiæ; prout scilicet primum in quolibet genere, continens in se alia virtute, dicitur esse substantia illorum.

Ad secundum dicendum, quod cum fides pertineat ad intellectum, secundum quod imperatur a voluntate, oportet quod ordinetur, sicut ad finem, ad objecta illarum virtutum quibus perficitur voluntas; inter quas est spes, ut infra patebit. Et ideo in definitione fidei ponitur objectum spei.

Ad tertium dicendum, quod dilectio potest esse et visorum, et non visorum, et præsentium, et absentium; et ideo res diligenda non ita proprie adaptatur fidei, sicut res speranda; cum spes semper sit absentium et non visorum.

Ad quartum dicendum, quod *substantia* et *argumentum*, secundum quod in definitione fidei ponuntur, non important diversa genera fidei, neque diversos actus, sed diversas habitudines unius actus ad diversa objecta, ut ex dictis patet.

Ad quintum dicendum, quod argumentum quod sumitur ex propriis principiis rei, facit rem esse apparentem; sed argumentum quod sumitur ex auctoritate divina, non facit rem in se esse apparentem; et tale argumentum ponitur in definitione fidei.

CONCLUSIO. — Ista verba, *fides est substantia sperandarum rerum, argumentum non apparentium*, a B. Paulo prolata, commodam fidei definitionem efficiunt; cujus cæteræ omnes quæcumque de fide dantur definitiones, sunt explicationes (*a*).

ARTICULUS II.

Utrum fides sit in intellectu sicut in subjecto.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod fides non sit in intellectu sicut in subjecto. Dicit enim Augustinus in lib. *De prædest. sanctorum*, cap. V, § 10, col. 968, t. 10, quod « fides in credentium voluntate consistit[2]. Sed voluntas est alia potentia ab intellectu. Ergo fides non est in intellectu sicut in subjecto.

2. Præterea, assensus fidei ad aliquid credendum provenit ex voluntate Deo obediente. Tota ergo laus fidei ex obedientia esse videtur. Sed obedientia est in voluntate. Ergo et fides; non ergo est in intellectu.

3. Præterea, intellectus est vel speculativus vel practicus. Sed fides non est in intellectu speculativo, qui cum[3] nihil dicat de evitabili et fugiendo, ut dicitur in III *De anima*, text. 34 et 46, non est principium operationis. Fides autem est *quæ per dilectionem operatur*, ut dicitur ad Galat., V, 6. Similiter etiam nec in intellectu practico, cujus objectum est verum contingens factibile vel agibile. Objectum enim fidei est verum æternum, ut ex supra dictis patet. Non ergo fides est in intellectu sicut in subjecto.

Sed contra est quod fidei succedit visio patriæ, secundum illud I ad Cor., XIII, 12 : *Videmus nunc per speculum in ænigmate, tunc autem facie ad faciem*. Sed visio est in intellectu. Ergo et fides.

Respondeo dicendum, quod cum fides sit quædam virtus, oportet quod actus ejus sit perfectus (*b*). Ad perfectionem autem actus

[1] D. Thomas ex utraque antiquarum versionum sensum reddit. Corderius : « Fides divina est constans fidelium firmamentum fundans illos in veritate, atque in ipsis veritatem. »

[2] « Ad ipsam quoque fidem quæ in voluntate est, pertinet, » etc.

[3] Sic codd.; in edit. : « Speculativo cum nihil dicat...; non est ergo principium. »

(*a*) Hic S. Thomas vendicat excellentiam definitionis fidei ab Apostolo traditæ; inde patet quanta inscitia vel malevolentia Adamus Tribbechovius, in lib. *De doctoribus scholasticis*, ipsis generaliter exprobaverit voluisse fidem definire magistraliter, rejecta definitione a Paulo non recte efformata. « Quis crederet, inquit, doctum in tertio cælo Paulum his sciolis non satisfecisse, nisi in ipso jure canonico vapulasset eorum sub ferula Apostolus? Sic namque in principio *Decretalium* Glossator asserit « definitionem fidei a Paulo datam non esse bonam, tum quod conveniat spei, tum quod tantum loquatur de futuris. » Definivit autem magistraliter fidem sic : « Fides est voluntaria certitudo absentium infra scientiam et supra opinionem constituta. » Hinc recte Erasmus, *Moriæ Elog.* : « Paulus fidem præstare potuit, at cum ait : *fides est sperandarum substantia rerum, argumentum non apparentium*, parum magistraliter definivit. » Ludificat Erasmus, sed non absque injustitia.

(*b*) Perfectus, id est meritorius, non tamen perfectus in ratione assensus; ad hoc enim sufficit pia

qui ex duobus activis principiis procedit, requiritur quod utrumque activorum principiorum sit perfectum. Non enim bene potest secari, nisi et secans habeat artem, et serra sit bene disposita ad secandum. Dispositio autem ad bene agendum in illis potentiis animæ quæ se habent ad opposita[1], est habitus, ut supra dictum est. Et ideo oportet quod actus procedens ex duabus talibus potentiis sit perfectus habitu aliquo præexistente in utraque potentiarum. Dictum autem est supra, quod credere est actus intellectus, secundum quod movetur a voluntate ad assentiendum. Procedit autem hujusmodi actus et[2] a voluntate et ab intellectu; quorum utrumque natum est per habitum perfici secundum prædicta. Et ideo oportet quod tam in voluntate sit aliquis habitus, quam in intellectu, si debeat actus fidei esse perfectus; sicut etiam ad hoc quod actus concupiscibilis sit perfectus, oportet quod sit habitus prudentiæ in ratione, et habitus temperantiæ in concupiscibili. Credere autem est immediate actus intellectus, quia objectum hujus actus est verum, quod proprie pertinet[3] ad intellectum.

Et ideo necesse est quod fides, quæ est proprium principium hujus actus, sit in intellectu sicut in subjecto.

Ad primum ergo dicendum, quod Augustinus fidem accipit pro actu fidei, qui dicitur consistere in credendum voluntate, inquantum ex imperio voluntatis intellectus credibilibus assentit.

Ad secundum dicendum, quod non solum oportet voluntatem esse promptam ad obediendum, sed etiam intellectum esse bene dispositum ad sequendum imperium voluntatis; sicut oportet concupiscibilem esse bene dispositam ad sequendum imperium rationis; et ideo non solum oportet esse habitum virtutis in voluntate imperante, sed etiam in intellectu assentiente.

Ad tertium dicendum, quod fides est in intellectu speculativo sicut in subjecto, ut manifeste patet ex fidei objecto. Sed quia veritas prima, quæ est fidei objectum, est finis omnium desideriorum et actionum nostrarum, ut patet per Augustinum in I *De Trinit.*, cap. VIII, § 17, col. 831, t. 8, inde est quod per dilectionem operatur; sicut etiam « intellectus speculativus extensione fit practicus, » ut dicitur in III *De anima*, text. 49.

CONCLUSIO. — Cum credere sit actus intellectus, necesse est ut fides, quæ proprie hujus actus principium est, sit in intellectu tanquam in subjecto (*a*).

ARTICULUS III.

Utrum charitas sit forma fidei.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod charitas non sit forma fidei. Unumquodque enim sortitur speciem per suam formam. Eorum ergo quæ ex opposito dividuntur, sicut diversæ species unius generis, unum non potest esse forma alterius. Sed fides et charitas dividuntur ex opposito I ad Corinth., XIII, sicut diversæ species virtutis. Ergo charitas non potest esse forma fidei.

2. Præterea, forma, et id cujus est forma, sunt in eodem, quia ex his fit unum simpliciter. Sed fides est in intellectu, charitas autem in voluntate. Ergo charitas non est forma fidei.

3. Præterea, forma est principium rei. Sed principium credendi ex parte voluntatis magis videtur esse obedientia quam charitas, secundum illud ad Rom., I, 5 : *Ad obediendum fidei in omnibus gentibus*. Ergo obedientia magis est forma fidei quam charitas.

Sed contra est, quod unumquodque operatur per suam formam. Fides autem per dilectionem operatur. Ergo dilectio charitatis est fidei forma.

Respondeo dicendum, quod, sicut ex superioribus patet, actus voluntarii speciem recipiunt a fine, qui est voluntatis objectum. Id autem a quo aliquid speciem sortitur, se habet ad modum formæ in rebus naturalibus. Et ideo cujuslibet actus voluntarii forma quodammodo est finis ad quem ordi-

motio intellectus per voluntatem, absque habitu voluntatis.

[1] Ita cum mss. editi passim.; edit Rom. aliæque vetustæ : « ad objecta. » — [2] « Et » in edit. deest. — [3] Al. : « est proprie pertinens. »

(*a*) Licet fides sit in intellectu sicut in subjecto, S. Thomas videtur negare in pluribus locis fidem esse virtutem intellectualem. Intelligendus est de virtute illa intellectuali quæ perficit intellectum secundum proportionem naturæ, ut sit intellectus efficax ad objectum conspiciendum vel in se, vel per resolutionem ad id quod in intellectu conspicitur. In hoc sensu fides non est virtus intellectualis, siquidem est de obscuris. At si accipiatur virtus intellectualis generaliter pro ea quæ perficit intellectum in ordine ad verum, tunc fides est virtus intellectualis.

natur : tum quia ex ipso recipit speciem[1]; tum etiam quia modus actionis oportet quod respondeat proportionabiliter fini. Manifestum est autem ex prædictis, quod actus fidei ordinatur ad objectum voluntatis, quod est bonum, sicut ad finem. Hoc autem bonum quod est finis fidei, scilicet bonum divinum, est proprium objectum charitatis.

Et ideo charitas dicitur forma fidei, inquantum per charitatem actus fidei perficitur et formatur.

Ad primum ergo dicendum, quod charitas dicitur esse forma fidei, inquantum informat actum ipsius. Nihil autem prohibet unum actum a diversis habitibus informari, et secundum hoc ad diversas species reduci ordine quodam, ut supra dictum est, cum de actibus humanis in communi ageretur.

Ad secundum dicendum, quod objectio illa procedit de forma intrinseca. Sic autem charitas non est forma fidei, sed prout informat actum ejus, ut supra dictum est.

Ad tertium dicendum, quod etiam ipsa obedientia, et similiter spes, et quæcumque alia virtus posset præcedere actum fidei, rationabiliter formatur a charitate, sicut infra patebit, et ideo ipsa charitas ponitur forma fidei.

Conclusio. — Charitas est forma fidei, quatenus per illam actus fidei formatur ac perficitur.

ARTICULUS IV.

Utrum fides informis possit fieri formata, vel e converso.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod fides informis non fiat formata, nec e converso. Quia, ut dicitur I ad Corinth., XIII, 10, *cum venerit quod perfectum est, evacuabitur quod ex parte est.* Sed fides informis imperfecta est respectu formatæ. Ergo, adveniente fide formata, fides informis excluditur, ut non sit unus habitus numero.

2. Præterea, illud quod est mortuum, non fit vivum. Sed fides informis est mortua, secundum illud Jac., II, 20 : *Fides sine operibus mortua est.* Ergo fides informis non potest fieri formata.

3. Præterea, gratia Dei adveniens non habet minorem effectum in homine fideli quam infideli. Sed adveniens homini infideli causat in eo habitum fidei. Ergo etiam adveniens fideli, qui habebat prius habitum fidei informis, causat in eo alium habitum fidei.

4. Præterea, sicut Boetius dicit lib. I *In categor. Arist.*, col. 198, t. 2, « accidentia alterari non possunt[2]. » Sed fides est quoddam accidens. Ergo non potest eadem fides quandoque esse formata, et quandoque informis.

Sed contra est, quod Jacobi, II, super illud, *Fides sine operibus mortua est,* dicit Glossa, « quibus revivisicit. » Ergo fides quæ erat prius mortua et informis, fit formata et vivens.

Respondeo dicendum, quod circa hoc fuerunt diversæ opiniones. Quidam enim dixerunt quod alius est habitus fidei formatæ et informis(*a*); sed adveniente fide formata, tollitur fides informis ; et similiter homini post fidem formatam peccanti mortaliter succedit alius habitus fidei informis a Deo infusus. Sed hoc non videtur esse conveniens, quod gratia adveniens homini aliquod Dei donum excludat ; neque etiam quod aliquod Dei donum homini infundatur propter peccatum mortale.

Et ideo alii dixerunt, quod sunt quidem diversi habitus fidei formatæ, et informis ; sed tamen, adveniente fide formata, non tollitur habitus fidei informis, sed simul manet in eodem cum habitu fidei formatæ. Sed hoc etiam videtur esse inconveniens, quod habitus fidei informis in habente fidem formatam remaneat otiosus.

Et ideo aliter dicendum, quod idem est habitus fidei formatæ et informis. Cujus ratio est, quia habitus diversificatur secundum illud quod per se ad habitum pertinet. Cum autem fides sit perfectio intellectus, illud per se ad fidem pertinet quod pertinet ad intellectum. Quod autem pertinet ad voluntatem, non per se pertinet ad fidem, ita quod per hoc fidei habitus possit diversificari. Distinctio autem fidei formatæ et informis est secundum id quod pertinet ad voluntatem, id est, secundum charitatem ; non autem secundum illud quod pertinet ad intellectum. Unde fides formata et informis non sunt diversi habitus.

Ad primum ergo dicendum, quod verbum

[1] Ita edit. Patav.: omnes aliæ : « formam. » — [2] Implicite in commento horum verborum : « Maxime vero substantiæ proprium esse videtur contrariorum susceptibilem esse, » id est, alterari.

(*a*) Tria S. Bonaventura distinguit : habitum, usum et defectum seu informitatem ; quoad habitum, non quoad usum vel defectum, fides formata et fides informis idem sunt.

Apostoli est intelligendum quando imperfectio est de ratione imperfecti; tunc enim oportet quod, adveniente perfecto, imperfectum excludatur; sicut, adveniente aperta visione, excluditur fides, de cujus ratione est ut sit *non apparentium*. Sed quando imperfectio non est de ratione rei imperfectæ, tunc illud numero idem quod erat imperfectum, fit perfectum; sicut pueritia non est de ratione hominis, et ideo idem numero qui erat puer, fit vir. Informitas autem fidei non est de ratione fidei[1], sed per accidens se habet ad ipsam, ut dictum est. Unde ipsamet fides informis fit formata.

Ad secundum dicendum, quod illud quod facit vitam animalis est de ratione ipsius, quia est forma essentialis ejus, scilicet anima; et ideo mortuum fieri vivum non potest; sed aliud specie est quod est mortuum, et quod est vivum. Sed id quod facit fidem esse formatam vel vivam, non est de essentia fidei. Et ideo non est simile.

Ad tertium dicendum, quod gratia facit fidem, non solum quando fides de novo incipit esse in homine, sed etiam quamdiu fides durat. Dictum est enim supra, quod Deus semper operatur justificationem hominis, sicut sol semper operatur illuminationem aeris. Unde gratia non minus facit adveniens fideli quam adveniens infideli; quia in utroque operatur fidem : in uno quidem expectando eam[2] et perficiendo; in alio de novo creando.

Vel potest dici, quod hoc est per accidens, scilicet propter dispositionem subjecti, quod gratia non causat fidem in eo qui habet; sicut e contrario secundum peccatum mortale non tollit gratiam ab eo qui eam amisit per peccatum mortale præcedens.

Ad quartum dicendum, quod per hoc quod fides formata fit informis, non mutatur ipsa fides, sed mutatur subjectum fidei, quod est anima; quod quandoque quidem habet fidem sine charitate, quandoque autem cum charitate.

Conclusio. — Fides informis et fides formata unus et idem habitus est, his diversis nominibus appellatus ab ipsa charitate quæ est illius forma.

ARTICULUS V.

Utrum fides sit virtus.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod fides non sit virtus. Virtus enim ordinatur ad bonum; nam « virtus est quæ bonum facit habentem, » ut dicit Philosophus in II *Ethic.*, cap. vi. Sed fides ordinatur ad verum. Ergo fides non est virtus.

2. Præterea, perfectior est virtus infusa quam acquisita. Sed fides propter sui imperfectionem non ponitur inter virtutes intellectuales acquisitas, ut patet per Philosophum in VI *Ethic.*, cap. iii, circa princ. Ergo multo minus potest poni virtus infusa.

3. Præterea, fides formata et informis sunt ejusdem speciei, ut dictum est. Sed fides informis non est virtus, quia non habet connexionem cum aliis virtutibus. Ergo nec fides formata est virtus.

4. Præterea, gratiæ gratis datæ et fructus distinguuntur a virtutibus. Sed fides enumeratur inter gratias gratis datas, I Cor., xii, et similiter inter fructus, ad Galat., v. Ergo fides non est virtus.

Sed contra est quod homo per virtutes justificatur : nam « justitia est tota virtus, » ut dicitur in V *Ethic.*, cap. i. Sed per fidem homo justificatur, secundum illud ad Rom., v, 1 : *Justificati ergo ex fide pacem habeames,* etc. Ergo fides est virtus.

Respondeo dicendum, quod, sicut ex prædictis patet, virtus humana est per quam actus humanus redditur bonus. Unde quicumque habitus est semper principium boni actus, potest dici virtus humana. Talis autem habitus est fides formata. Cum enim credere sit actus intellectus assentientis vero ex imperio voluntatis, ad hoc quod iste actus sit perfectus, duo requiruntur : quorum unum est ut infallibiliter intellectus tendat in suum bonum, quod est verum; aliud autem est ut infallibiliter ordinetur ad ultimum finem, propter quem voluntas assentit vero[3]. Et utrumque invenitur in actu fidei formatæ. Nam ex ratione ipsius fidei est quod in-

[1] Ita codd. Tarrac., Alcan., Camer. et alii : sed Nicolaï, et edit. Patav.; « fidei neque perfectæ, neque imperfectæ; » item : « de ratione rei perfectæ. » Theologi notant : « imperfectæ, » esse positum a D. Thoma; quo fundamento? Retinent tamen nostram lectionem.

[2] Sic omnes cod.; gratia etenim expectat ut fidem informem formatam faciat, juxta illud : « *Expectat Dominus ut misereatur vestri*, Is., xxx, 18. Parm. habet : « confirmando. »

[3] Sic cod.: in edit. : « tendat in suum objectum... ut voluntas infallibiliter ordinetur..., propter quem assentit vero. »

tellectus semper feratur in verum; quia fidei non potest subesse falsum, ut supra habitum est. Ex charitate autem, quæ format fidem, habet anima, quod infallibiliter voluntas ordinetur in finem bonum. Et ideo fides formata est virtus.

Fides autem informis non est virtus (a), quia etsi habeat perfectionem debitam actus fidei informis ex parte intellectus [1], non tamen habet perfectionem debitam ex parte voluntatis; sicut etiam si temperantia esset in concupiscibili, et prudentia non esset in rationali, temperantia non esset virtus, ut supra dictum est, quia ad actum temperantiæ requiritur et actus rationis, et actus concupiscibilis [2]; sicut ad actum fidei requiritur actus voluntatis et actus intellectus.

Ad primum ergo dicendum, quod ipsum verum est bonum intellectus, cum sit ejus perfectio; et ideo, inquantum per fidem intellectus determinatur ad verum, fides habet ordinem in bonum quoddam; sed ulterius, inquantum fides formatur per charitatem, habet etiam ordinem ad bonum, secundum quod est voluntatis objectum.

Ad secundum dicendum, quod fides de qua Philosophus loquitur, innititur rationi humanæ non ex necessitate concludenti [3], cui potest subesse falsum; et ideo talis fides non est virtus. Sed fides de qua loquimur, innititur veritati divinæ, quæ est infallibilis, et ita non potest ei subesse falsum; et ideo talis fides potest esse virtus.

Ad tertium dicendum, quod fides formata et informis non differunt specie, sicut in diversis speciebus existentes; differunt autem sicut perfectum et imperfectum in eadem specie. Unde fides informis, cum sit imperfecta, non pertingit ad perfectam rationem virtutis: nam virtus est perfectio quædam, ut dicitur in VII *Phys.*, text. 17 et 18.

Ad quartum dicendum, quod quidam ponunt quod fides, quæ connumeratur inter gratias gratis datas, est fides informis.

Sed hoc non convenienter dicitur: quia gratiæ gratis datæ, quæ ibi enumerantur, non sunt communes omnibus membris Ecclesiæ. Unde Apostolus dicit: *Divisiones gratiarum sunt*; et iterum: *Alii datur hoc, alii datur illud.* Fides autem informis est communis omnibus membris Ecclesiæ, quia informitas non est de substantia ejus, secundum quod est donum gratuitum.

Unde dicendum est, quod sumitur ibi pro aliqua fidei excellentia; sicut pro « constantia fidei, » ut dicit Glossa interl., ibid., vel pro « sermone fidei. » Fides autem ponitur fructus, secundum quod habet aliquam delectationem in suo actu, ratione certitudinis: unde ad Galat., v, ubi enumerantur fructus, exponitur fides *de invisibilibus certitudo.*

CONCLUSIO. — Cum fides formata sit principium actus perfecti, virtus necessario est; non autem fides informis.

ARTICULUS VI.

Utrum fides sit una virtus.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod non sit una fides. Sicut enim fides est donum Dei, ut dicitur ad Ephes., v, ita etiam sapientia et scientia inter dona Dei computantur, ut patet Isa., II. Sed sapientia et scientia differunt per hoc quod sapientia est de æternis, scientia vero de temporalibus, ut patet per Augustinum XIII *De Trinitate*, cap. XIX, § 24, col. 1033, t. 8. Cum ergo fides sit et de æternis et de quibusdam temporalibus, videtur quod non sit una fides, sed distinguatur in partes.

2. Præterea, confessio est actus fidei, ut supra dictum est. Sed non est una et eadem confessio fidei apud omnes; nam quod nos confitemur factum, antiqui patres confitebantur futurum, ut patet Isa., VII, 14: *Ecce virgo concipiet.* Ergo non est una fides.

3. Præterea, fides est communis omnibus fidelibus Christi. Sed unum accidens non potest esse in diversis subjectis. Ergo non potest esse una fides omnium.

Sed contra est quod dicit Apostolus ad Ephes., IV, 5: *Unus Dominus, una fides.*

Respondeo dicendum, quod fides, si sumatur pro habitu, dupliciter potest considerari: uno modo ex parte objecti, et sic est una fides; objectum enim formale fidei est veritas prima, cui etiam inhærendo credimus quæcumque sub fide continentur. Alio modo ex parte subjecti, et sic fides diversificatur, secundum quod est diversorum. Manifestum

[1] Ita ex codicibus editi omnes; Nicolai cum theologis sic ordinat: « Quia etsi actus fidei informis habeat perfectionem debitam ex parte intellectus, » etc.

[2] Ita codd. Tarrac., Alcan., Paris., cum Nicolai et edit. Patav.; al.: « concupiscentiæ. »

[3] In edit.: « concludendi. »

(a) Fides informis non est virtus..., id est non pertingit ad perfectam rationem virtutis, non est actus meritorii principium.

est autem, quod fides, sicut et quilibet alius habitus, ex formali ratione objecti habet speciem, sed ex subjecto individuatur. Et ideo si fides sumatur pro habitu quo credimus, sic fides est una specie, et differens numero in diversis.

Si vero sumatur pro eo quod creditur, sic etiam est una fides : quia idem est quod ab omnibus creditur; nam etsi sint diversa credibilia, quæ communiter omnes credunt, tamen omnia reducuntur ad unum.

Ad primum ergo dicendum, quod temporalia quæ in fide proponuntur, non pertinent ad objectum fidei, nisi in ordine ad aliquod æternum, quod est veritas prima, sicut supra dictum est. Et ideo fides una est de temporalibus et æternis. Secus autem est de sapientia et scientia, quæ considerant temporalia et æterna secundum proprias rationes utrorumque.

Ad secundum dicendum quod illa differentia præteriti et futuri non contingit ex aliqua diversitate rei creditæ, sed ex diversa habitudine credentium ad unam rem creditam, ut etiam supra habitum est.

Ad tertium dicendum, quod illa ratio procedit de diversitate fidei secundum numerum.

Conclusio. — Cum objectum fidei sit prima veritas, fides necessario una virtus est, quæ nihilominus numero diversa est in diversis hominibus.

ARTICULUS VII.

Utrum fides sit prima inter virtutes.

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod fides non sit prima inter virtutes. Dicitur enim Luc., xii, in Glossa ordin., col. 294, t. 2[1], super illud : *Dico vobis amicis meis,* quod « fortitudo est fidei fundamentum. » Sed fundamentum est prius eo cujus est fundamentum. Ergo fides non est prima virtus.

2. Præterea, quædam Glossa[2] dicit super illum psalmum, *Noli æmulari,* in hæc verba : *Spera in Domino,* quod « spes introducit ad fidem. » Spes autem est virtus quædam, ut infra dicetur. Ergo fides non est prima virtutum.

3. Præterea, supra dictum est, quod intellectus credentis inclinatur ad assentiendum his quæ sunt fidei, ex obedientia ad Deum. Sed obedientia est etiam quædam virtus. Non ergo fides est prima virtus.

4. Præterea, fides informis non est fundamentum, sed fides formata, sicut in Glossa ordin.[3] dicitur I ad Corinth., iii, v. 21, col. 523, t. 2. Formatur autem fides per charitatem, ut supra dictum est. Ergo fides a charitate habet quod sit fundamentum; charitas ergo est magis[4] fundamentum quam fides; nam fundamentum est prima pars ædificii; et ita videtur quod sit prior fide.

5. Præterea, secundum ordinem actuum intelligitur ordo habituum. Sed in actu fidei actus voluntatis, quam[5] perficit charitas, præcedit actum intellectus, quem perficit fides, sicut causa, quæ præcedit effectum. Ergo charitas præcedit fidem. Non ergo fides est prima virtutum.

Sed contra est quod Apostolus dicit ad Hebr., xi, 1, quod *est fides sperandarum substantia rerum.* Sed substantia habet rationem primi. Ergo fides est prima inter virtutes.

Respondeo dicendum, quod aliquid potest esse prius altero dupliciter : uno modo per se; alio modo per accidens. Per se quidem inter omnes virtutes prima est fides. Cum enim in agibilibus finis sit principium, ut supra dictum est, necesse est virtutes theologicas, quarum objectum est ultimus finis, esse priores cæteris virtutibus. Ipse autem ultimus finis oportet quod prius sit in intellectu quam in voluntate; quia voluntas non fertur in aliquid, nisi prout est in intellectu apprehensum. Unde cum ultimus finis sit quidem in voluntate per spem et charitatem, in intellectu autem per fidem; necesse est quod fides sit prima inter omnes virtutes, quia naturalis cognitio non potest attingere ad Deum, secundum quod est objectum beatitudinis, prout tendit in ipsum spes et charitas.

Sed per accidens potest aliqua virtus esse prior fide. Causa enim per accidens est per accidens prior. Removere autem prohibens pertinet ad causam per accidens, ut patet per Philosophum, in VIII *Physic.*, text. 32. Et secundum hoc aliquæ virtutes possunt dici per accidens priores fide, inquantum removent impedimenta credendi; sicut fortitudo removet inordinatum timorem impe-

[1] Ex Ambrosio desumpta. — [2] Ex Cassiodoro. — [3] Ex Aug., *De fide et operibus*, c. xvi, col. 215, t. 6. — [4] Ita cum codd. Tarrac., Alcan. et edit. Patav.; al. : « majus. » — [5] In edit. : « quem. »

dentem fidem; humilitas autem superbiam, per quam intellectus recusat se submittere veritati fidei; et idem potest dici de aliquibus aliis virtutibus, quamvis non sint veræ virtutes, nisi præsupposita fide, ut patet per Augustinum, in lib. IV *Contra Julianum*, cap. III, § 17, col. 745, t. 10.

Unde patet responsio ad primum.

Ad secundum dicendum, quod spes non potest universaliter introducere ad finem. Non enim potest spes haberi de æterna beatitudine, nisi credatur possibilis; quia impossibile non cadit sub spe, ut ex supra dictis patet. Sed ex spe aliquis introduci potest ad hoc quod perseveret in fide, vel quod fidei firmiter adhæreat; et secundum hoc dicitur spes introducere ad fidem.

Ad tertium dicendum, quod obedientia dupliciter dicitur: quandoque enim importat inclinationem voluntatis ad implendum divina mandata; et sic non est specialis virtus, sed generaliter includitur in omni virtute: quia omnes actus virtutum cadunt sub præceptis legis divinæ, ut supra dictum est. Et hoc modo ad fidem requiritur obedientia. Alio modo potest accipi obedientia, secundum quod importat inclinationem quantum ad implendum mandata, secundum quod habent rationem debiti; et sic obedientia est specialis virtus, et pars justitiæ; reddit enim superiori debitum, obediendo sibi [1]; et hoc modo obedientia sequitur fidem, per quam manifestatur homini quod Deus sit superior, cui debeat obedire.

Ad quartum dicendum, quod ad rationem fundamenti, non solum requiritur quod sit primum, sed etiam quod sit aliis partibus ædificii connexum. Non enim esset fundamentum, nisi ei aliæ partes ædificii cohærerent. Connexio autem spiritualis ædificii est per charitatem, secundum illud Colos., III, 14: *Super omnia charitatem habete, quod* [2] *est vinculum perfectionis*. Et ideo fides sine charitate fundamentum esse non potest; nec tamen oportet quod charitas sit prior fide.

Ad quintum dicendum, quod actus voluntatis præexigitur ad fidem, non tamen actus voluntatis charitate informatus; sed talis actus præsupponit fidem; quia non potest voluntas perfecto amore in Deum tendere, nisi intellectus rectam fidem habeat circa ipsum.

CONCLUSIO. — Quanquam nonnullæ virtutes, ut fortitudo et humilitas, per accidens ipsam fidem præcedere dicantur tanquam dispositiones ad illam, ipsa tamen fides prima virtutum omnium simpliciter est.

ARTICULUS VIII.

Utrum fides sit certior scientia et aliis virtutibus intellectualibus.

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quod fides non sit certior scientia et aliis virtutibus intellectualibus. Dubitatio enim opponitur certitudini; unde videtur illud esse certius quod minus potest habere de dubitatione, sicut est albius quod est nigro impermixtius. Sed intellectus et scientia, et etiam sapientia non habent dubitationem circa ea quorum sunt; credens autem interdum potest pati motum dubitationis, et dubitare de his quæ sunt fidei. Ergo fides non est certior virtutibus intellectualibus.

2. Præterea, visio est certior auditu. Sed *fides* est *ex auditu*, ut dicitur ad Rom., X, 17; in intellectu autem et scientia et sapientia includitur quædam intellectualis visio. Ergo certior est scientia vel intellectus quam fides.

3. Præterea, quanto aliquid est perfectius in his quæ ad intellectum pertinent, tanto est certius. Sed intellectus est perfectior fide, quia per fidem ad intellectnm pervenitur, secundum illud Isa., VII, 9: *Nisi credideritis, non intelligetis*, secundum aliam litteram [3], et Augustinus dicit [4] etiam de scientia, XIV *De Trinit.*, cap. I, § 3, col. 1037, t. 8, quod « per scientiam roboratur fides. » Ergo videtur quod certior sit scientia vel intellectus quam fides.

Sed contra est quod Apostolus dicit, I ad Thessalon., II, 13: *Cum accepissetis a nobis verbum auditus*, scilicet per fidem, *accepistis illud, non ut verbum hominum, sed sicut est vere verbum Dei*. Sed nihil est certius verbo Dei. Ergo scientia non est certior fide, nec aliquid aliud (*a*).

[1] Nicolaï: « ei; » sed mss. et editi passim ut hic.

[2] Parm.: *quæ*.

[3] LXX interpret., quæ Sixtiana dicitur. Vulgata: *Si non credideritis, non permanebitis*.

[4] « Huic scientiæ tribuens illud tantummodo quo fides..... roboratur. » Migne.

(*a*) Cognitio fidei certior est cognitione naturali, quia naturalis ratio multum est deficiens a cognitione divinorum; unde philosophi de rebus divinis naturali investigatione perscrutantes in multis erraverunt, nec sibi ipsis consenserunt. Et quid mirum? Cum etiam in rebus quæ sensu percipiuntur

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, virtutum intellectualium duæ sunt circa contingentia, scilicet prudentia et ars; quibus præfertur fides in certitudine ratione suæ materiæ, quia est de æternis, quæ non contingit aliter se habere ; tres autem reliquæ intellectuales virtutes, scilicet sapientia, scientia et intellectus, sunt de necessariis, ut supra dictum est. Sed sciendum est quod sapientia et scientia et intellectus dupliciter dicuntur : uno modo secundum quod ponuntur virtutes intellectuales a Philosopho in VI *Ethic.*, cap. III, VI et VII; alio modo secundum quod ponuntur dona Spiritus sancti.

Primo modo dicendum est quod certitudo potest considerari dupliciter : uno modo ex causa certitudinis, et sic dicitur esse certius illud quod habet certiorem causam ; et hoc modo fides est certior tribus prædictis, quia fides innititur veritati divinæ, tria autem prædicta innituntur rationi humanæ.

Alio modo potest considerari certitudo ex parte subjecti, et sic dicitur esse certius quod plenius consequitur intellectus hominis ; et per hunc modum, quia ea quæ sunt fidei, sunt supra intellectum hominis, non autem ea quæ subsunt tribus prædictis; ideo ex hac parte fides est minus certa.

Sed quia unumquodque judicatur simpliciter[1] quidem secundum causam suam, secundum autem dispositionem, quæ ex parte subjecti est, judicatur secundum quid; inde est quod fides est simpliciter certior; sed alia sunt certiora secundum quid, scilicet quoad nos.

Similiter etiam[2] si accipiantur tria prædicta secundum quod sunt dona præsentis vitæ, comparantur ad fidem, sicut ad principium, quod præsupponit[3]. Unde etiam secundum hoc fides est eis certior (*a*).

Ad primum ergo dicendum, quod illa dubitatio non est ex parte causæ fidei, sed quoad nos, inquantum non plene assequimur per intellectum ea quæ sunt fidei.

Ad secundum dicendum, quod cæteris paribus visio est certior auditu ; sed si ille a quo auditur, multum excedit visum videntis, sic certior est auditus quam visus ; sicut aliquis parvæ scientiæ magis certificatur de eo quod audit ab aliquo scientifico, quam de eo quod sibi secundum suam rationem videtur ; et multo magis homo certior est de eo quod audit a Deo, qui falli non potest, quam de eo quod videt propria ratione, quæ falli potest.

Ad tertium dicendum, quod perfectio intellectus et scientiæ excedit cognitionem fidei quantum ad majorem manifestationem, non tamen quantum ad certiorem inhæsionem : quia tota certitudo intellectus vel scientiæ, secundum quod sunt dona, procedit a certitudine fidei ; sicut certitudo cognitionis conclusionum procedit ex certitudine principiorum. Secundum autem quod scientia et sapientia et intellectus sunt virtutes intellectuales, innituntur naturali lumini rationis, quod deficit a certitudine[4] a verbo Dei, cui innititur fides.

CONCLUSIO. — Quanquam sapientia, scientia, et intellectus respectu nostri certiores sint ipsa fide, secundum se tamen, cum fides primæ innitatur veritati, ea est omnium virtutum intellectualium certissima (*b*).

non possit ratio humana pertingere ad perfectam cognitionem earum. Hoc patet et in omni scientia in qua manifestum est quod multæ contrariæ opiniones doctorum inveniuntur. Quod si ratio humana non potest pertingere ad perfectam cognitionem rerum sensibilium, quanto magis fallibilis est in rebus divinis quæ nullo sensu percipi possunt. Igitur divina per modum fidei traduntur, quasi a Deo dicta, qui nec falli, nec mentiri potest, dum homo et falli potest et etiam alium fallere. Ergo cognitio fidei veritati divinæ innixa certior est cognitione scientiæ innixa rationi humanæ.

[1] In Parm. erroneo : « implicite. »

[2] In Parm. : « autem. »

[3] Sic cod., et sensus est : « comparantur ad fidem, sicut quod præsupponit principium comparatur ad principium; » in edit. : « præsupponunt. »

[4] Ita codd.; in edit. : « et a verbo Dei. » Has clausulas : « Luminis rationis quod deficit a certitudine, » et : « cui innititur fides, » noli disjungere. Lege : « quod deficit a certitudine cui innitur fides. » Si etenim clausulas illas disjungeres, haberes simpliciter quod lumen rationis « deficit a certitudine; » et hoc est omnino falsum, et scepticismum redolet. Sua quidem lumen rationis certitudine gaudet, sed « deficit a certitudine cui innititur fides, » id est, « a certitudine » quæ est « a verbo Dei. »

(*a*) Juxta S. Bonaventuram duplex est scientia, patriæ scilicet et viæ. — Fidem scientia patriæ præcellit. — Cognitio autem viæ potest esse vel illorum quorum est fides, vel aliorum cognoscibilium ; si primum, simpliciter loquendo, certior est fides quam scientia; si alterum adhæsive fides, speculative scientia certior. Sic, inquit S. Bonaventura, fides est infra scientiam et supra opinionem. Inde Scotistæ contra D. Thomam inferunt theologiam nostram fidei innixam non esse scientiam subalternatam theologiæ beatorum innixæ visioni. — Numquid recte?

(*b*) Cognitio fidei comparata ad scientiæ cognitionem non solum est certior, sed et citior et communior, et amplior, et utilior.

QUÆSTIO V.

DE HABENTIBUS FIDEM (a).

(Et quatuor quæruntur.)

Deinde considerandum est de habentibus fidem, et circa hoc quæruntur quatuor : 1° utrum angelus aut homo in prima sui conditione habuerit fidem ; 2° utrum dæmones habeant fidem ; 3° utrum hæretici errantes in uno articulo fidei habeant fidem de aliis articulis ; 4° utrum fidem habentium unus alio habeat majorem fidem.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum angelus aut homo in prima sui conditione habuerit fidem.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod angelus aut homo in sua prima conditione fidem non habuerit. Dicit enim Hugo de Sancto Victore, in suis *Sententiis*, lib. I *De sacram.*, part. x, cap. II, col. 330, t. 2, quod « quia homo oculum contemplationis non habet, Deum et quæ in Deo sunt, videre non valet. » Sed angelus in statu suæ primæ conditionis ante confirmationem vel lapsum habuit oculum contemplationis[1] ; « videbat enim res in verbo, » ut Augustinus dicit in II *Super Genes. ad litt.*, c. VIII, § 17, col. 270, t. 3 ; et similiter primus homo in statu innocentiæ videtur habuisse oculum contemplationis apertum ; dicit enim Hugo de Sancto Victore in suis *Sententiis*, loc. cit., part. VI, cap. XIV, col. 271, t. 2, quod « cognovit homo in primo statu Creatorem suum, non ea cognitione qua foris ex auditu solo percipitur, sed ea quæ potius intus per inspirationem ministratur ; non ea qua Deus modo a credentibus absens fide quæritur, sed ea qua tunc per præsentiam contemplationis scienti manifestius cernebatur. » Ergo homo vel angelus in statu primæ conditionis fidem non habuit.

2. Præterea, cognitio fidei est ænigmatica et obscura, secundum illud I ad Cor., XIII, 12 : *Videmus nunc per speculum in ænigmate.* Sed in statu primæ conditionis non fuit aliqua obscuritas neque in homine neque in angelo, quia tenebrositas est pœna peccati. Ergo fides in statu primæ conditionis esse non potuit neque in homine, neque in angelo.

3. Præterea, Apostolus dicit ad Rom., x, 17, quod *fides est ex auditu, auditus autem per verbum Christi*[2]. Sed hoc locum non habuit in primo statu angelicæ conditionis aut humanæ ; non enim erat ibi auditus ab alio. Ergo fides in statu illo non erat neque in homine, neque in angelo.

Sed contra est quod Apostolus dicit ad Hebr., XI, 6 : *Credere oportet accedentem ad Deum quia est, et inquirentibus se remunerator sit.* Sed angelus et homo in sui

Et primo citior. Scientia etenim naturalis ad quam pertinet probare Deum esse, et esse unum, et alia hujusmodi de Deo, ultimo hominibus addiscenda proponitur, suppositis multis aliis scientiis, et non nisi post multum tempus. Unde metaphysica quæ circa divina versatur inter philosophiæ partes ultima remanet addiscenda. Nec ad cognitionem etiam rerum sensibilium homo pertingere potest, nisi post longum studium, et de quodam philosopho dicitur quod stetit triginta annis in deserto ut cognosceret naturam apis. Quanto ergo magis post multum tempus vacabit ad naturalem cognitionem divinorum, quæ statim per fidem percipere potest, postquam ad usum rationis pervenerit.

Secundo communior. Multi enim in studio scientiæ naturalis proficere non possunt propter multa impedimenta, ut complexionis indispositionem, rei familiaris necessitatem, pigritiam, etc. Sed cognitio fidei communis est omnibus hominibus.

Tertio amplior. Nam per rationem naturalem possumus cognoscere de Deo quod sit, et sit unus, omnipotens, justus, etc. Non vero quod sit trinus in personis, nec quod sit incarnatus, passus, etc. Unde Apostolus : *Loquimur Dei sapientiam quæ abscondita est, quam nemo principum hujus sæculi cognovit.* Principes autem in hoc loco sunt philosophi, secundum Glossam. Ideo majorem cognitionem de divinis habere potest hodie una vetula quam olim maximi philosophi, Plato, Aristoteles, etc.

Quarto est utilior. Nullius enim meriti est credere quod terra moveatur, vel quod homo sit mortalis, et hujusmodi, quæ vel humana ratione, vel humano sensu cognoscuntur. Sed assentiri his quæ humana ratione comprehendi non possunt, et ex divina revelatione cognoscuntur, est maximi meriti, duplici ratione, scilicet ratione reverentiæ quam exhibet homo Deo, credendo propter auctoritatem Dei ea etiam quæ non capit, — et ratione humilitatis qua humiliat intellectum suum homo coram intellectu divino. Hyppocrates et Pythagoras induxerant hanc legem discipulis suis, ut non auderent in sententiis interrogare propter quid, sed eis pro ratione esset dicentis auctoritas : quanto magis auctoritas divina pro ratione habenda est. De hominibus dubitari potest ; de Deo, quando revelat, dubitare non licet. Fides tamen habet meritum, quia humana ratio non ei præbet experimentum.

(a) Hæc tractantur in dist. XVIII, part. III, lib. I *Speculi moralis.*

[1] Edit. hic et supra addunt : « apertum. » — [2] Parm. : *Dei.*

prima conditione erant in statu accedendi ad Deum. Ergo fide indigebant.

Respondeo dicendum, quod quidam dicunt, quod in angelis ante confirmationem et lapsum, et in homine ante peccatum, non fuit fides, propter manifestam contemplationem, quæ tunc erat de rebus divinis. Sed cum fides sit *argumentum non apparentium,* secundum Apostolum, Hebr., xi, « et per fidem credantur ea quæ non videntur, » ut Augustinus dicit lib. I *Quæst. evang.*, cap. xxxix, col. 1352, t. 3, illa sola manifestatio excludit fidei rationem, per quam redditur apparens vel visum id de quo principaliter est fides. Principale autem objectum fidei est veritas prima, cujus visio beatos facit, et fidei succedit. Cum ergo angelus ante confirmationem, et homo ante peccatum non habuerit illam beatitudinem qua Deus per essentiam videtur, manifestum est quod non habuit sic manifestam cognitionem, quod excluderetur ratio fidei.

Unde, quod non habuerit fidem, hoc esse non potuit nisi quia penitus ei erat ignotum id de quo est fides. Et si homo et angelus fuerunt creati in puris naturalibus, ut quidam dicunt, forte posset teneri quod fides non fuerit in angelo ante confirmationem, nec in homine ante peccatum. Cognitio enim fidei est supra naturalem cognitionem de Deo non solum hominis, sed etiam angeli.

Sed quia in primo jam diximus, quod homo et angelus creati sunt cum dono gratiæ, ideo necesse est dicere quod per gratiam acceptam et nondum consummatam fuerit in eis inchoatio quædam speratæ beatitudinis; quæ quidem inchoatur in voluntate per spem et charitatem, sed in intellectu per fidem, ut supra dictum est. Et ideo necesse est dicere quod angelus ante confirmationem habuerat[1] fidem, et similiter homo ante peccatum.

Sed tamen considerandum est, quod in objecto fidei est aliquid quasi formale, scilicet veritas prima super omnem naturalem cognitionem creaturæ existens, et aliquid materiale, sicut id cui assentimus, inhærendo primæ veritati. Quantum ergo ad primum horum, communiter fides est in omnibus habentibus cognitionem de Deo, futura beatitudine nondum adepta, inhærendo primæ veritati; sed quantum ad ea quæ materialiter credenda proponuntur, quædam sunt credita ab uno quæ sunt manifeste scita ab alio, etiam in statu præsenti, ut supra dictum est. Et secundum hoc etiam potest dici quod angelus ante confirmationem, et homo ante peccatum, quædam de divinis mysteriis manifesta cognitione cognoverunt, quæ nunc non possumus cognoscere nisi credendo (*a*).

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis dicta Hugonis de Sancto Victore magistralia sint, et robur auctoritatis non[2] habeant, tamen potest dici quod contemplatio quæ tollit necessitatem fidei[3], est contemplatio patriæ, qua supernaturalis veritas per essentiam videtur. Hanc autem contemplationem non habuit angelus ante confirmationem, nec homo ante peccatum; sed eorum contemplatio erat altior quam nostra, per quam magis de propinquo accedentes ad

[1] Edit. : « habuit. »

[2] Sic cod.; edit. omnes : « robur auctoritatis habeant. » Sed S. Thomas vult innuere quod dicta Hugonis de Sancto Victore non aliam vim habeant quam dicta unius optimi magistri in theologia.

[3] Ita mss. et editi plurimi; edit. Patav. : « rationem fidei. »

(*a*) Respondet Halensis : « In angelis non fuit fides primæ veritatis, sed fuit quædam scientia imperfecta respectu cognitionis beatæ. Ad quod intelligendum possunt poni tres gradus ex parte cognitionis intellectivæ, quemadmodum nos invenimus ex parte cognitionis sensitivæ. Est enim quædam cognitio de dulci per auditum, per visum, per gustum. Cum auditur de re quia dulcis, si interveniat credulitas, fides est; si vero adveniat visio, cognitio est quædam speculativa; si vero adveniat gustus, experientia est, et completa cognitio de dulcedine. Ita et per intellectum, acceptio quædam est primæ veritatis quasi per auditum, cum non videtur, et est fidei. Quædam vero quasi per visum, cum scilicet per quamdam speculationem lux veritatis percipitur, sed non dulcedo. Quædam vero acceptio quasi per gustum, cum scilicet non solum speculatione lucet, sed sensu dulcedinis perfecte percipitur. Prima cognitio non est ponenda in angelis ante confirmationem et lapsum; sed ponitur in angelis post lapsum. Tertia vero ponenda est in angelis bonis post confirmationem. Media vero ponitur in angelis universaliter, ante confirmationem et lapsum. » Idem Alexander Halens. : « Adam in primo statu non habuit fidem in ratione fidei. Et hoc patet, si quis consideret comparationem cognitionis quæ per fidem est, et cognitionis quæ erat in Adam ante peccatum ad cognitionem gloriæ. Cognitio enim quæ est per fidem evacuatur, adveniente gloria. Cognitio vero Adæ de Deo non evacuaretur, adveniente gloria, si stetisset, sed perficeretur. » — Sed theologi tenent fidem theologicam fuisse pro statu viæ in angelis, sicut et in primis parentibus pro statu innocentiæ, et ut Scotus dicit : « Fides infusa fuit necessaria homini salvando pro omni statu.

Deum, plura manifeste cognoscere poterant de divinis effectibus et mysteriis, quam nos possumus. Unde non inerat fides, qua ita quæreretur Deus absens, sicut a nobis quæritur; erat enim res magis præsens per lumen sapientiæ, quam sit nobis; licet nec eis esset ita præsens, sicut est beatis per lumen gloriæ[1].

Ad secundum dicendum, quod in statu primæ conditionis hominis vel angeli non erat obscuritas culpæ vel pœnæ; inerat tamen intellectui hominis et angeli quædam obscuritas naturalis, secundum quod omnis creatura tenebra est comparata immensitati divini luminis; et talis obscuritas sufficit ad fidei rationem.

Ad tertium dicendum, quod in statu primæ conditionis non erat auditus ab homine exterius loquente, sed a Deo interius inspirante; sicut et prophetæ audiebant, secundum illud psal. LXXXIV, 9 : *Audiam quid loquatur in me Dominus Deus.*

Conclusio. — Cum angelus ante confirmationem et homo ante peccatum eam beatitudinem non habuerint, qua Deus per essentiam videtur; necessarium fuit, quum in Dei gratia essent, illos fidem habuisse (a).

ARTICULUS II.

Utrum in dæmonibus sit fides.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod in dæmonibus non sit fides. Dicit enim Augustinus in lib. *De prædest. sanct.*, c. v, § 10, col. 968, t. 10, quod « fides consistit in credentium voluntate[2]. » Hæc autem voluntas bona est, qua quis vult credere Deo. Cum ergo in dæmonibus non sit aliqua voluntas deliberata bona, ut in I dictum est, videtur quod in dæmonibus non sit fides.

2. Præterea, fides est quoddam donum divinæ gratiæ secundum illud Ephes., II, 8 : *Gratia estis salvati per fidem; Dei enim donum est.* Sed dæmones dona gratuita amiserunt per peccatum, ut dicitur in Glossa[3] super illud Oseæ, III : *Ipsi respiciunt ad deos alienos, et diligunt vinacia uvarum.* Ergo fides in dæmonibus post peccatum non remansit.

3. Præterea, infidelitas videtur esse gravius peccatum inter peccata, ut patet per Augustinum *Tractatus* LXXXIX *in Joan.*, § 1, col. 1856, t. 3, super illud Joan., XV, 22 : *Si non venissem, et locutus eis non fuissem, peccatum non haberent; nunc autem excusationem non habent de peccato suo.* Sed in quibusdam hominibus est peccatum infidelitatis. Si ergo fides esset in dæmonibus, aliquorum hominum peccatum esset gravius peccato dæmonum; quod videtur esse inconveniens. Non ergo fides est in dæmonibus.

Sed contra est quod dicitur Jac., II, 19 : *Dæmones credunt et contremiscunt.*

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, intellectus credentis assentit rei creditæ, non quia ipsam videat vel secundum se, vel per resolutionem ad prima principia per se visa, sed propter imperium voluntatis[4]. Quod autem voluntas moveat intellectum ad assentiendum, potest contingere ex duobus : uno modo ex ordine voluntatis ad bonum; et sic credere est actus laudabilis; alio modo quia intellectus convincitur ad hoc quod judicet esse credendum his quæ dicuntur, licet non convincatur per evidentiam rei; sicut si aliquis propheta prænuntiaret in sermone Domini aliquid futurum, et adhiberet signum, mortuum suscitando, ex hoc signo convinceretur intellectus videntis, ut cognosceret manifeste hoc dici a Deo, qui non mentitur; licet illud futurum quod prædicitur, in se evidens non esset. Unde per hoc ratio fidei non tolleretur (b).

Dicendum est ergo, quod in fidelibus

[1] Sic cod.; in edit. : « inerat eis fides...; erat enim eis magis. » — [2] Ad ipsam quoque fidem, quæ in voluntate est, etc. » Migne. — [3] Desumpta ex Hieronymo in eumdem locum, col. 842.

[4] Al. : « Sed quia convincitur per auctoritatem divinam assentire his quæ non videt, et propter imperium voluntatis moventis intellectum, et obedientis Deo. » Nicolaï omittit : « obedientis Deo. » Garcia Parm., et aliæ edit. addunt superflue : « moventis intellectum. »

(a) Docet Scotus angelum habuisse in statu viæ speciem distincte repræsentantem deitatem et personas. Non inde sequitur angelum in statu viæ non habuisse fidem. Nam habuit fidem circa mysterium Incarnationis, illiusque mysterii antecedentia, concomitantia et consequentia. Aliunde ex hoc quod species in intellectu angelico, cum angelus adhuc erat viator, distincte repræsentasset ipsi personas divinas, non recte concluderetur angelum viatorem habuisse pro tunc intuitivam cognitionem personarum divinarum. Porro cognitio naturalis angelis est cognitio intuitiva. Unde non docet Scotus præcise angelum viatorem habuisse naturalem cognitionem divinarum personarum, et ideo quod docet Scotus de speciebus illis intellectus angeli viatoris non excludit in angelo viatore divinarum personarum cognitionem per fidem.

(b) Fides dæmonum non est infusa et superna-

Christi laudatur fides secundum primum modum; et secundum hoc non est in dæmonibus, sed solum secundo modo; vident enim multa manifesta indicia, ex quibus percipiunt doctrinam Ecclesiæ a Deo esse; quamvis ipsi res ipsas quas Ecclesia docet, non videant, puta Deum esse trinum et unum, vel aliquid hujusmodi.

Ad primum ergo dicendum, quod dæmonum fides est quodammodo coacta (*a*) ex signorum evidentia, et ideo non pertinet ad laudem voluntatis ipsorum quod credunt.

Ad secundum dicendum, quod fides quæ est donum gratiæ inclinat hominem ad credendum secundum aliquem affectum boni, etiamsi sit informis; unde fides quæ est in dæmonibus, non est donum gratiæ, sed magis coguntur ad credendum ex perspicacitate naturalis intellectus.

Ad tertium dicendum, quod hoc ipsum dæmonibus displicet quod signa fidei sunt tam evidentia, ut per ea credere compellantur; et ideo in nullo malitia eorum minuitur per hoc quod credunt.

Conclusio. — Quanquam in dæmonibus ea fides non sit qua ex imperio voluntatis in bonum tendentis intellectus ad assentiendum movetur; est tamen in illis coacta quædam fides, qua ex naturali sua perspicacitate et signorum evidentia, doctrinam Ecclesiæ a Deo profectam esse credere coguntur (*b*).

ARTICULUS III.

Utrum qui discredit unum articulum fidei, possit habere fidem informem de aliis articulis.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod hæreticus qui discredit unum articulum fidei, possit habere fidem informem de aliis articulis. Non enim intellectus naturalis hæretici est potentior quam intellectus catholici. Sed intellectus catholici indiget adjuvari ad credendum quemcumque articulum fidei dono fidei. Ergo videtur quod nec hæretici aliquos articulos fidei credere possint sine dono fidei informis.

2. Præterea, sicut sub fide continentur multi articuli fidei, ita sub una scientia, puta geometria, continentur multæ conclusiones. Sed homo aliquis potest habere scientiam geometriæ circa quasdam geometricas conclusiones, aliis ignoratis. Ergo homo aliquis potest habere fidem de aliquibus articulis fidei alios non credendo.

3. Præterea, sicut homo obedit Deo ad credendum articulos fidei, ita etiam ad servanda mandata legis. Sed homo potest esse

turalis, sed quodammodo coacta, non tamen coacta simpliciter. Aliqua etenim dæmonibus libertas remanet negandi veritates fidei, et non sunt coacti ad credendum nisi moraliter, eo fere modo quo projectio mercium metu naufragii dicitur coacta; et hoc patet quia dæmones non habent evidentiam rerum revelatarum, sed tantum evidentiam in attestante quæ non simpliciter cogit ad assensum, re revelata manente in se obscura. Sic Billuart clausulam istam nostri doctoris, « quodammodo coacta » interpretatur. Pace tam præclari theologi, mallem dicere nullam dæmonibus remanere libertatem negandi veritates fidei, quia id prohibet acuitas et perspicacitas ingenii ipsorum; coguntur ergo credere eo sensu; credunt tamen volentes, quia naturale est ipsis credere ea quæ vera esse demonstrat ipsis intellectus eorum; atqui vera esse demonstrat ipsis eorum intellectus omnia quæ Deus revelat; nam nec de veritate nec de infallibilitate Dei intellectus eorum dubitare potest. Veritates ergo fidei quas negare non possunt libere, dæmones credere volunt eo sensu. Fides nihilominus eorum non est voluntaria eodem modo ac fides hominum fidelium qui libenter ac amorose credunt; sed est quodammodo coacta; vellent enim dæmones alio sensu, propter odium veritatum fidei, eas non credere.

(*a*) Est communis contra paucos et præcipue Durandum de cujus opinione non ita bene sentitur ab aliquibus. — S. Bonaventura duplicem fidem informem distinguit, unam quæ innititur primæ veritati propter aliquam rationem creatam, non tendit tamen in ipsam, amando; alteram quæ propter aliquam rationem creatam innititur veritati articulorum fidei. Hanc solam, non primam, concedit dæmonibus. Arnoldus autem hæreticus insipientissime dixit non differre Christianorum fidem a fide dæmonum.

(*b*) Quærunt insuper theologi utrum fides remaneat in beatis, in animabus purgatorii, in peccatoribus. Definitum est illam, sed mortuam, remanere in peccatore cujus peccatum non est peccatum infidelitatis. Certum est illam, et vivam, remanere in animabus purgatorii. Certum est tandem illam non remanere formaliter in beatis, quamvis dici possit illam in eis remanere eminenter. Sic intelligendi sunt Irenæus, lib. II, c. XLVII, et Tertullianus, lib. *De pudicitia*, cum docere videntur fidem remanere in beatis. Si dicas beatos habere fidem de futuro judicio, et de resurrectione corporum, etc. — Respondeo beatos non habere de his cognitionem obscuram fidei sed cognitionem claram et absque mysterio visionis intuitivæ. Si instes propter Paulum qui visionem beatificam habuit in raptu, nec tamen amisit fidem. Respondeo Paulum amisisse actum fidei incompossibilem cum actuali visione, non habitum fidei quia visio beata transeunter tantum ipsi communicata fuit.

obediens circa quædam mandata, et non circa alia. Ergo potest habere fidem circa quosdam articulos, et non circa alios.

Sed contra, sicut peccatum mortale contrariatur charitati, ita discredere unum articulum contrariatur fidei. Sed charitas non remanet in homine post unum peccatum mortale. Ergo neque fides, postquam discredit unum articulum fidei.

Respondeo dicendum, quod is hæreticus qui discredit unum articulum fidei non habet habitum fidei neque formatæ, neque informis [1].

Cujus ratio est, quia species cujuslibet habitus [2] rerum dependet ex formali ratione objecti, qua sublata, species habitus remanere non potest. Formale autem objectum fidei est veritas prima, secundum quod manifestatur in Scripturis sacris et doctrina Ecclesiæ [3]. Unde quicumque non inhæret sicut infallibili et divinæ regulæ, doctrinæ Ecclesiæ, quæ procedit ex veritate prima in Scripturis sacris manifestata, ille non habet habitum fidei; sed [4] ea quæ sunt fidei, alio modo tenet quam per fidem; sicut si aliquis tenet mente aliquam conclusionem, non cognoscens medium illius demonstrationis, manifestum est quod non habet ejus scientiam, sed opinionem solum. Manifestum est autem, quod ille qui inhæret doctrinæ Ecclesiæ, tanquam infallibili regulæ, omnibus assentit quæ Ecclesia docet; alioquin, si de his quæ Ecclesia docet, quæ vult tenet, et quæ non vult non tenet, non jam inhæret Ecclesiæ doctrinæ, sicut infallibili regulæ, sed propriæ voluntati. Et sic manifestum est, quod hæreticus qui pertinaciter discredit unum articulum [5], non est paratus sequi in omnibus doctrinam Ecclesiæ; si enim non pertinaciter, jam non est hæreticus, sed solum errans. Unde manifestum est, quod talis hæreticus circa unum articulum, fidem non habet de aliis articulis, sed opinionem quamdam secundum propriam voluntatem.

Ad primum ergo dicendum, quod alios articulos fidei de quibus hæreticus non errat, non tenet eo [6] modo sicut tenet eos fidelis, scilicet simpliciter inhærendo primæ veritati; ad quod indiget homo adjuvari per habitum fidei; sed tenet ea quæ sunt fidei, propria voluntate et judicio.

Ad secundum dicendum, quod in diversis conclusionibus unius scientiæ sunt diversa media, per quæ probantur, quorum unum potest cognosci sine alio; et ideo homo potest scire quasdam conclusiones unius scientiæ, ignoratis aliis. Sed omnibus articulis fidei inhæret fides propter unum medium, scilicet propter veritatem primam propositam nobis in Scripturis secundum doctrinam Ecclesiæ intellectis [7] sane. Et ideo qui ab hoc medio decidit, totaliter fide caret.

Ad tertium dicendum, quod diversa præcepta legis possunt referri vel ad diversa motiva propria [8] proxima, et sic unum sine alio servari potest; vel ad unum motivum primum, quod est perfecte obedire Deo, a quo decidit quicumque unum præceptum transgreditur, secundum illud Jacobi II, 10: Qui offendit *in uno, factus est omnium reus.*

CONCLUSIO. — Impossibile est etiam fidem informem in eo manere, qui unum articulum fidei non credit, licet reliquos omnes veros esse confiteatur.

ARTICULUS IV.

Utrum fides possit esse major in uno quam in alio.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod fides non possit esse major in uno quam in alio. Quantitas enim habitus attenditur secundum objecta. Sed quicumque habet fidem, credit omnia quæ sunt fidei; quia qui deficit ab uno totaliter amittit fidem, ut supra dictum est. Ergo videtur quod fides non possit esse major in uno quam in alio.

2. Præterea, ea quæ sunt in summo, non recipiunt magis et [9] minus. Sed ratio fidei est in summo; requiritur enim ad fidem quod homo inhæreat primæ veritati super omnia. Ergo fides non recipit magis et minus.

3. Præterea, ita se habet fides in cognitione gratuita, sicut intellectus principiorum in cognitione naturali, eo quod articuli fidei sunt prima principia gratuitæ cognitionis, ut ex dictis patet. Sed intellectus principiorum æqualiter invenitur in omnibus hominibus. Ergo et fides æqualiter invenitur in omnibus fidelibus.

Sed contra, ubicumque invenitur parvum

[1] Sic cod. in Parm.: « In hæretico discredente... non manet fides neque formata. » — [2] « Rerum » in edit. deest. — [3] Edit. addunt: « quæ procedit ex veritate prima. » — [4] Sic cod.; in Parm.: « seu. »

[5] Edit.: « fidei. » — [6] In Parm.: « eodem. » — [7] Sic cod.; in edit.: « intelligentis. » Sed essetne satis, de Ecclesia dicere quod « intelligit sane? » — [8] « Propria » deest in edit. — [9] Edit.: « neque. »

et magnum, ibi invenitur majus et minus. Sed in fide invenitur magnum et parvum; dicit enim Dominus Petro, Matth., XIV, 31 : *Modicæ fidei, quare dubitasti?* Et mulieri dixit, Matth., XV, 28 : *Mulier, magna est fides tua.* Ergo fides potest esse major in uno quam in alio.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, quantitas habitus ex duobus attendi potest : uno modo ex objecto, alio modo secundum participationem subjecti.

Objectum autem fidei potest dupliciter considerari : uno modo secundum formalem rationem; alio modo secundum ea quæ materialiter credenda proponuntur. Formale autem objectum fidei est unum et simplex, scilicet veritas prima, ut supra dictum est. Unde ex hac parte fides non diversificatur in credentibus, sed est una specie in omnibus, ut supra dictum est. Sed ea quæ materialiter credenda proponuntur sunt plura, et possunt accipi vel magis vel minus explicite; et secundum hoc potest unus homo plura explicite credere quam alius; et sic in uno potest esse major fides secundum majorem fidei explicationem.

Si vero consideretur fides secundum participationem subjecti, hoc contingit dupliciter : nam actus fidei procedit et ex intellectu et ex voluntate, ut supra dictum est. Potest ergo fides in aliquo dici major uno modo ex parte intellectus, propter majorem certitudinem et firmitatem; alio modo ex parte voluntatis, propter majorem promptitudinem, seu devotionem, vel confidentiam.

Ad primum ergo dicendum, quod ille qui pertinaciter discredit aliquid eorum quæ sub fide continentur, non habet habitum fidei, quem tamen habet ille qui non explicite credit omnia, sed paratus est omnia credere. Et secundum hoc ex parte objecti unus habet majorem fidem quam alius, inquantum plura explicite credit, ut dictum est.

Ad secundum dicendum, quod de ratione fidei est ut veritas prima omnibus præferatur; sed tamen eorum qui eam omnibus præferunt, quidam certius et devotius se ei subjiciunt quam alii; et secundum hoc fides est major in uno quam in alio.

Ad tertium dicendum, quod intellectus principiorum consequitur ipsam naturam humanam, quæ æqualiter in omnibus invenitur; sed fides consequitur donum gratiæ, quod non est æqualiter in omnibus. Unde non est eadem ratio.

Et tamen secundum majorem capacitatem intellectus, unus magis vel minus cognoscit veritatem principiorum quam alius.

CONCLUSIO. — Potest in uno major quam in alio fides esse, non tantum propter majorem certitudinem, et firmitatem, ac devotionis fervorem, sed etiam secundum quod plura quis explicite credit, quam alius.

QUÆSTIO VI.

DE CAUSA FIDEI (a).

(Et duo quæruntur.)

Deinde considerandum est de causa fidei, et circa hoc quæruntur duo : 1° utrum fides sit homini [1] a Deo; 2° utrum fides informis sit donum [2].

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum fides sit homini a Deo infusa.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod fides non sit homini infusa a Deo. Dicit enim Augustinus, *De Trinit.*, lib. XIV,

[1] Sic cod.; edit. addunt : « infusa. » — [2] Sic cod.: edit. addunt : « Dei. »

(a) B. Petrus Hieremias in *Sermone de utilitate fidei* sic se exprimit : « Si quis vellet omnes effectus fidei numerare, potius sibi tempus deficeret, aut memoria quam materia. Unde Apostolus loquens de fide dicit : *Quid adhuc dicam? Deficiet enim me tempus enarrantem*, Hebr., XI. Et hoc dicit postquam multas laudes de fide narravit. — Aliquos ergo in præsenti sermone effectus fidei prosequemur. Ubi nota octo effectus : 1. fides peccata dimittit; 2. hominem Deo subjicit; 3. mundum vincit; 4. carnem comprimit; 5. dæmonem deprimit; 6. mirabilia facit; 7. gratiam infundit; 8. gloriam tribuit. » *Speculum* autem *morale* Vincentii Bellovacensis duodecim enumerat effectus : 1. fides vivificat; 2. mentem illuminat; 3. ædificat; 4. Deo gratificat; 5. examinat; 6. a periculis liberat; 7. hostes superat tam corporales quam spirituales; 8. inducit fiduciam impetrandi; 9. præstat constantiam superandi; 10. facit omnia caduca et temporalia parvipendi; 11. mirificat, id est, mira signa et prodigia facit; 12. salvat et glorificat. Hæc omnia *Speculum morale* probat et testibus et exemplis. Notanda sunt inter exempla quæ dicit de conversione Helenæ, de Euchario, Valerio et Materno missis ad prædicandum Theutonicis, de conversione S. Dionysii Areopagitæ, de infortuniis Judæorum, de libro a S. Dominico conscripto, qui ter in ignem projectus, ter resiliit illæsus, de conversione Clodovei, qui, « desperans de victoria, vovit, si vinceret, quod fieret christianus, » et « statim vicit Alemannos omnes, » et de felici obsidione per eumdem Clodoveum urbis Pictavis, contra Alaricum.

cap. I, § 3, col. 1037, t. 8, quod « per scientiam gignitur in nobis fides, nutritur, defenditur et roboratur[1]. » Sed ea quæ per scientiam in nobis gignuntur, magis videntur acquisita esse quam infusa. Ergo fides non videtur in nobis esse ex infusione divina.

2. Præterea, illud ad quod homo pertingit audiendo et videndo, videtur esse ab homine acquisitum. Sed homo pertingit ad credendum et videndo miracula, et audiendo fidei doctrinam; dicitur enim Joan., IV, 53 : *Cognovit pater quia illa hora erat in qua dixit ei Jesus : Filius tuus vivit; et credidit ipse; et domus ejus tota.* Et Rom., x, 17, dicitur quod *fides* est *ex auditu.* Ergo fides habetur ab homine tanquam acquisita.

3. Præterea, illud quod consistit in hominis voluntate, ab homine potest acquiri. Sed « fides consistit in credentium voluntate[2], » ut Augustinus dicit in lib. *De prædest. sanctorum,* cap. V, § 10, col. 968, t. 10. Ergo fides potest esse ab homine acquisita.

Sed contra est quod dicitur ad Ephes., II, 8 : *Gratia estis salvati per fidem; et hoc non ex vobis..., Dei enim donum est...; ne quis glorietur.*

Respondeo dicendum, quod ad fidem duo requiruntur. Quorum unum est ut homini credibilia proponantur; quod requiritur ad hoc quod homo aliquid explicite credat. Aliud autem quod ad fidem requiritur, est assensus credentis ad ea quæ proponuntur. Quantum ergo ad primum horum, necesse est quod fides sit a Deo. Ea enim quæ sunt fidei, excedunt rationem humanam; unde non cadunt in contemplatione[3] hominis, nisi Deo revelante. Sed quibusdam quidem revelantur immediate a Deo; sicut sunt revelata apostolis et prophetis; quibusdam autem proponuntur a Deo mittente fidei prædicatores, secundum illud Rom., x, 15 : *Quomodo prædicabunt, nisi mittantur?*

Quantum vero ad secundum, scilicet ad assensum hominis in ea quæ sunt fidei, potest considerari duplex causa : una quidem exterius inducens, sicut miraculum visum, vel persuasio hominis inducentis ad fidem; quorum neutrum est sufficiens causa : videntium enim unum et idem miraculum, et audientium eamdem prædicationem, quidam credunt, et quidam non credunt. Et ideo oportet ponere aliam causam interiorem, quæ movet hominem interius ad assentiendum his quæ sunt fidei.

Hanc autem causam Pelagiani ponebant solum liberum arbitrium hominis, et propter hoc dicebant quod initium fidei est ex nobis; inquantum scilicet ex nobis est quod parati sumus ad assentiendum his quæ sunt fidei, sed consummatio fidei, est a Deo, per quem[4] nobis proponuntur ea quæ credere debemus.

Sed hoc est falsum : quia cum homo, assentiendo his quæ sunt fidei, elevetur supra naturam suam; oportet quod hoc insit ei ex supernaturali principio interius movente, quod est Deus. Et ideo fides, quantum ad assensum, qui est principalis actus fidei, est a Deo interius movente per gratiam (*a*).

Ad primum ergo dicendum, quod per scientiam gignitur fides, et nutritur per modum exterioris persuasionis, quæ fit ab aliqua scientia; sed principalis et propria causa fidei est id, quod interius movet ad assentiendum.

Ad secundum dicendum, quod etiam ratio illa procedit de causa proponente exterius ea quæ sunt fidei, vel persuadente ad credendum vel verbo, vel facto.

Ad tertium dicendum, quod credere quidem in voluntate credentium consistit; sed oportet quod voluntas hominis præparetur a Deo per gratiam, ad hoc quod elevetur in ea quæ sunt supra naturam, ut supra dictum est.

CONCLUSIO. — Cum ea quæ fidei sunt, supra

[1] « Huic scientiæ tribuens illud tantummodo quo fides saluberrima, quæ ad veram beatitudinem ducit, gignitur, nutritur, defenditur, roboratur. » Migne.

[2] « Ad ipsam quoque fidem, quæ in voluntate est, pertinet, etc. » Migne.

[3] Sic cod.; edit. : « cognitionem. » — [4] Ita edit. Patav.; al. : « per quam. »

(*a*) Scotus dicit, III dist. 24 : « Non apparet necessitas ad ponendum fidem infusam nisi Ecclesiæ et doctorum authoritas poneret. Eadem enim quæ per infusam credimus fidem, credimus et per adquisitam. Quod exemplo patet. Nam si Judæorum unus puer non baptisatus nutriatur cum Christianis, certum est quod non habebit fidem infusam... (unde certum?)... et tamen illa eadem poterit credere quæ christianus, si addiscat fidei articulos. Et unde hoc nisi fide adquisita? » — Si talis fides primæ veritati propter se innitatur, erit infusa; si alicui rationi creatæ innitatur, et propter hoc articulorum fidei veritatem admittat, erit fides naturalis, distans in immensum a fide supernaturali, sive formata, sive informi.

hominis naturam sint, et illis assentiendo supra suam elevetur naturam; fidei assensum necesse est esse a Deo interius movente per gratiam, et non ex nobis.

ARTICULUS II.

Utrum fides informis sit donum Dei.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod fides informis non sit donum Dei. Dicitur enim Deuter., xxxii, 4, quod *Dei perfecta sunt opera.* Fides autem informis est quoddam imperfectum. Ergo fides informis non est opus Dei.

2. Præterea, sicut actus dicitur deformis propter hoc quod caret debita forma, ita etiam fides dicitur informis propter hoc quod caret debita forma. Sed actus deformis peccati non est a Deo, ut supra dictum est. Ergo neque etiam fides informis est a Deo.

3. Præterea, quemcumque Deus sanat, totaliter sanat; dicitur enim Joan., vii, 23 : *Si circumcisionem accipit homo in sabbato, ut non solvatur lex Moysi; mihi indignamini, quia totum hominem sanum feci in sabbato?* Sed per fidem homo sanatur ab infidelitate. Quicumque ergo donum fidei a Deo accipit, simul sanatur ab omnibus peccatis. Sed hoc non fit nisi per fidem formatam. Ergo sola fides formata est donum Dei. Non ergo fides informis[1].

Sed contra est quod quædam Glossa dicit I ad Cor., xiii, quod « fides quæ est sine charitate est donum Dei. » Hæc autem est informis. Ergo fides informis est donum Dei.

Respondeo dicendum, quod informitas privatio quædam est. Est autem considerandum, quod privatio quandoque quidem pertinet ad rationem speciei, quandoque autem non, sed supervenit rei jam habenti propriam speciem; sicut privatio debitæ commensurationis humorum est de ratione speciei ipsius ægritudinis; tenebrositas autem non est de ratione speciei[2] ipsius diaphani, sed supervenit. Quia ergo cum assignatur causa alicujus rei, intelligitur assignari causa ejus, secundum quod in propria specie existit; ideo quod non est causa privationis, non potest dici esse causa illius rei ad quam pertinet privatio, sicut existens de ratione speciei ipsius[3]; non enim potest dici causa ægritudinis quod non est causa distemperantiæ humorum; potest tamen dici aliquid esse causa diaphani, quamvis non sit causa obscuritatis, quæ non est de ratione speciei diaphani.

Informitas autem fidei non pertinet ad rationem speciei ipsius fidei, cum fides dicatur informis propter defectum cujusdam exterioris formæ, sicut dictum est. Et ideo illud est causa fidei informis, quod est causa fidei simpliciter dictæ. Hoc autem est Deus, ut dictum est. Unde relinquitur quod fides informis sit donum Dei.

Ad primum ergo dicendum, quod fides informis, etsi non sit perfecta simpliciter perfectione virtutis, est tamen perfecta quadam perfectione quæ sufficit ad fidei rationem.

Ad secundum dicendum, quod deformitas actus est de ratione speciei ipsius actus, secundum quod est actus moralis, ut supra dictum est; dicitur enim actus deformis per privationem formæ intrinsecæ, quæ est debita commensuratio circumstantiarum actus. Et ideo non potest dici causa actus deformis Deus, qui non est causa deformitatis, licet sit causa actus, inquantum est actus.

Vel dicendum, quod deformitas non solum importat privationem debitæ formæ, sed etiam contrariam dispositionem : unde deformitas se habet ad actum, sicut falsitas ad fidem. Et ideo, sicut actus deformis non est a Deo, ita nec aliqua fides falsa; et sicut fides informis est a Deo, ita etiam actus qui sunt boni ex genere, quamvis non sint charitate formati, sicut plerumque in peccatoribus contingit, sunt a Deo.

Ad tertium dicendum, quod ille qui accipit a Deo fidem absque charitate, non simpliciter sanatur ab infidelitate, quia non removetur culpa præcedentis infidelitatis; sed sanatur secundum quid, ut scilicet cesset a tali peccato. Hoc autem frequenter contingit quod aliquis desistat ab uno actu peccati, etiam Deo hoc faciente, qui tamen ab actu alterius peccati non desistit, propria iniquitate suggerente. Et per hunc etiam modum datur aliquando homini a Deo quod credat; non tamen datur ei charitatis donum; sicut etiam aliquibus absque charitate datur donum prophetiæ, vel aliquod[4] simile.

Conclusio. — Cum informitas fidei ad rationem ipsius fidei non pertineat, ideo illud est causa fidei informis, quod est causa fidei simpliciter dictæ,

[1] Edit. addunt : « est a Deo. » — [2] Parm. omittit : « speciei. » — [3] In Parm. : « illius. » — [4] In Parm. : « aliquid. »

hoc autem est Deus : ac proinde fides informis donum Dei est, quemadmodum fides formata.

QUÆSTIO VII.

DE EFFECTIBUS FIDEI.

(Et duo quæruntur.)

Deinde considerandum est de effectibus fidei, et circa hoc quæruntur duo : 1° utrum timor sit effectus fidei ; 2° utrum purificatio cordis sit effectus fidei.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum timor sit effectus fidei.

Ad primun sic proceditur. 1. Videtur quod timor non sit effectus fidei. Effectus enim non præcedit causam. Sed timor præcedit fidem; dicitur enim Eccli., II, 8 : *Qui timetis Dominum credite illi.* Ergo timor non est effectus fidei.

2. Praeterea, idem non est causa contrariorum. Sed timor et spes sunt contraria, ut supra dictum est. Fides autem generat spem, ut dicitur in Glossa interl., super illud, *Abraham genuit Isaac*, Matth., I. Ergo non est causa timoris.

3. Praeterea, contrarium non est causa contrarii. Sed objectum fidei est quoddam bonum, quod est veritas prima; objectum autem timoris est malum, ut supra dictum est. Actus autem habent speciem ex objectis, secundum supra dicta. Ergo fides non est causa timoris.

Sed contra est quod dicitur Jac., II, 19 : *Dæmones credunt et contremiscunt.*

Respondeo dicendum, quod timor est quidam motus appetitivæ virtutis, ut supra dictum est. Omnium autem appetitivorum motuum principium est bonum vel malum apprehensum. Unde oportet quod timoris et omnium appetitivorum motuum sit principium aliqua apprehensio. Per fidem autem fit in nobis quædam apprehensio de quibusdam malis pœnalibus quæ secundum divinum judicium inferuntur; et per hunc modum fides est causa timoris, quo quis timet a Deo puniri, qui timor est servilis.

Est etiam causa timoris filialis, quo quis timet separari a Deo, vel quo quis refugit se Deo comparare, reverendo ipsum, inquantum per fidem hanc existimationem habemus de Deo, quod sit quoddam immensum et altissimum bonum, a quo separari est pessimum, et cui velle æquari est malum.

Sed primi timoris, scilicet servilis, est causa fides informis; et secundi timoris, scilicet filialis, est causa fides formata, quæ per charitatem facit hominem Deo adhærere et ei subjici.

Ad primum ergo dicendum, quod timor Dei non potest universaliter præcedere fidem; quia si [1] omnino ejus ignorantiam haberemus quantum ad præmia vel pœnas, de quibus per fidem instruimur, nullo modo eum timeremus. Sed, supposita fide de aliquibus articulis [2], puta de excellentia divina, sequitur timor reverentiæ; ex quo sequitur ulterius ut homo intellectum suum Deo subjiciat ad credendum omnia quæ sunt promissa a Deo. Unde ibi sequitur : *Et non evacuabitur merces vestra.*

Ad secundum dicendum, quod idem secundum contraria potest esse contrariorum causa, non autem idem secundum idem. Fides autem generat spem, secundum quod facit nobis existimationem [3] de præmiis, quæ Deus retribuit justis; est autem causa timoris, secundum quod facit nobis æstimationem de pœnis quas peccatoribus infliget [4].

Ad tertium dicendum, quod objectum fidei primum et formale est bonum, quod est veritas prima; sed materialiter fidei proponuntur etiam credenda quædam mala, puta quod malum sit Deo non subjici, vel ab eo separari; et quod peccatores pœnalia mala sustinebunt a Deo; et secundum hoc fides potest esse causa timoris.

Conclusio. — Cum per fidem informem apprehendamus Deum justum scelerum ultorem, et per fidem charitate formatam apprehendamus ipsum esse quoddam summum et altissimum bonum, a quo separari pessimum est; necessario ex illa nascitur in nobis servilis timor, ex hac vero filialis.

ARTICULUS II.

Utrum purificatio cordis sit effectus fidei.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod purificatio cordis non sit effectus fidei. Puritas enim cordis præcipue in affectu consistit. Sed fides in intellectu est. Ergo fides non causat cordis purificationem.

[1] Al. : « divinorum. » — [2] In Parm. : « fidei. » — [3] In Parm. : « æstimationem. » — [4] Sic cod. : in Parm. : « infligere vult. »

2. Præterea, illud quod causat cordis purificationem, non potest simul esse cum impuritate. Sed fides simul potest esse cum impuritate peccati, sicut patet in illis qui habent fidem informem. Ergo fides non purificat cor.

3. Praeterea, si fides aliquo modo purificaret cor humanum, maxime purificaret hominis intellectum. Sed intellectum non purificat ab obscuritate, cum sit cognitio ænigmatica. Ergo fides nullo modo purificat cor.

Sed contra est quod dicit Petrus, Act., xv, 9 : *Fide purificans corda eorum.*

Respondeo dicendum, quod impuritas uniuscujusque rei consistit in hoc quod rebus vilioribus immiscetur; non enim dicitur argentum esse impurum ex permixtione auri, per quam melius redditur, sed ex permixtione plumbi vel stanni. Manifestum est autem quod rationalis creatura dignior est omnibus temporalibus et corporalibus creaturis; et ideo impura redditur ex hoc quod temporalibus se subjicit per amorem.

A qua quidem impuritate purificatur per contrarium motum, dum scilicet tendit in id quod est supra se, scilicet in Deum; in quo quidem motu primum principium est fides. *Credere* enim *oportet accedentem ad Deum,* ut dicitur Hebr., xi, 6. Et ideo primum principium purificationis cordis est fides[1], quæ si perficiatur per charitatem formatam, perfectam purificationem causat.

Ad primum ergo dicendum, quod ea quæ sunt in intellectu, sunt principia eorum quæ sunt in affectu, inquantum scilicet bonum intellectum movet affectum.

Ad secundum dicendum, quod fides etiam informis excludit quamdam impuritatem sibi oppositam, scilicet impuritatem erroris, qui[2] contingit ex hoc quod intellectus humanus inordinate inhæret rebus se inferioribus, dum scilicet vult secundum rationes rerum sensibilium metiri divina. Sed quando per charitatem formatur, tunc nullam impuritatem secum compatitur, quia *universa delicta operit charitas,* ut dicitur Proverb., x, 12.

Ad tertium dicendum, quod obscuritas fidei non pertinet ad impuritatem culpæ, sed magis ad naturalem defectum intellectus humani, secundum statum præsentis vitæ.

Conclusio. — Cum per fidem homo Deo et divinis inhæreat, consequitur in eo per illam a peccatis purificatio, et eo major quo majori fuerit fidelis charitate præditus.

QUÆSTIO VIII.

DE DONO INTELLECTUS.

(Et octo quæruntur.)

Deinde considerandum est de dono intellectus et scientiæ, quæ respondent virtuti fidei; et circa donum intellectus quæruntur octo : 1° utrum intellectus sit donum Spiritus sancti; 2° utrum possit simul esse in eodem cum fides; 3° utrum intellectus, qui est unus[3], sit speculativus tantum, vel etiam practicus; 4° utrum omnes qui sunt in gratia, habeant donum intellectus; 5° utrum hoc donum inveniatur in aliquibus absque gratia; 6° quomodo se habeat donum intellectus ad alia dona; 7° de eo quod respondet huic dono in beatitudinibus; 8° de eo quod respondet ei in fructibus.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum intellectus sit donum Spiritus sancti.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod intellectus non sit donum Spiritus sancti. Dona enim gratuita distinguuntur a donis naturalibus; superadduntur enim eis. Sed intellectus est quidam habitus naturalis in anima, quo cognoscuntur principia naturaliter nota, ut patet in VI *Ethic.,* cap. vi. Ergo non debet poni donum Spiritus sancti.

2. Præterea, dona divina participantur a creaturis secundum earum proportionem et modum, ut patet per Dionysium in lib. *De divin. nomin.,* cap. iv, § 7, col. 703 et § 20, col. 718, t. 1. Sed modus humanæ naturæ est ut non simpliciter veritatem cognoscat, quod pertinet ad rationem intellectus, sed diffusive[4], quod est proprium rationis, ut patet per Dionysium in vii cap. *De div. nom.,* § 2, col. 867, t. 1. Ergo cognitio divina, quæ hominibus datur, magis debet dici donum rationis quam intellectus.

3. Præterea, in potentiis animæ intellectus

[1] Sic cod.; edit. addunt : « qua purificatur impuritas erroris. » — [2] In Parm. : « quæ. » — [3] Sic cod.; sensus est quod intellectus ut donum est « unus; » in edit., « unus » deest, et legitur : « qui est donum Spiritus sancti. » — [4] In edit. : « discursive. »

contra voluntatem dividitur, ut patet in III *De anima*, text. 18. Sed nullum donum Spiritus sancti dicitur voluntas. Ergo etiam nullum donum Spiritus sancti debet dici intellectus.

Sed contra est quod dicitur Isa., xi, 2 : *Requiescet super eum Spiritus Domini, Spiritus sapientiæ et intellectus.*

Respondeo dicendum, quod nomen intellectus quamdam intimam cognitionem importat; dicitur enim « intelligere, » quasi « intus legere. » Et hoc manifeste patet considerantibus differentiam intellectus et sensus : nam cognitio sensitiva occupatur circa qualitates sensibiles exteriores; cognitio autem intellectiva penetrat usque ad essentiam rei. Objectum enim intellectus est « quod quid est, » ut dicitur in III *De anima*, text. 26.

Sunt autem multa genera eorum quæ interius latent, ad quæ oportet cognitionem hominis quasi intrinsecus penetrare. Nam sub accidentibus latet natura rerum[1] substantialis; sub verbis latent significata verborum; sub similitudinibus et figuris latet veritas figurata; res enim intelligibiles[2] sunt quodammodo interiores respectu rerum sensibilium, quæ exterius sentiuntur, et in causis latent effectus, et e converso. Unde respectu horum omnium potest dici intellectus[3].

Sed cum cognitio hominis a sensu incipiat quasi ab exteriori, manifestum est quod quanto lumen intellectus est fortius, tanto potest magis ad intima penetrare. Lumen autem naturale nostri intellectus est finitæ virtutis; unde usque ad determinatum aliquid pertingere potest. Indiget ergo homo supernaturali lumine, ut ulterius penetret ad cognoscendum quædam quæ per lumen naturale cognoscere non valet; et illud lumen supernaturale homini datum vocatur donum intellectus (*a*).

Ad primum ergo dicendum, quod per lumen naturale nobis inditum tantum cognoscuntur[4] quædam principia communia, quæ sunt naturaliter nota. Sed quia homo ordinatur ad beatitudinem supernaturalem, ut supra dictum est, necesse est quod homo ulterius pertingat ad quædam altiora; et ad hoc requiritur donum intellectus.

Ad secundum dicendum, quod discursus rationis semper incipit ab intellectu, et terminatur ad intellectum; ratiocinamur enim procedendo ex quibusdam intellectis; et tunc rationis discursus perficitur, quando ad hoc pervenimus ut intelligamus id quod prius erat ignotum. Quod ergo ratiocinamur, ex aliquo præcedenti intellectu procedit. Donum autem gratiæ non procedit ex lumine naturæ, sed superadditur ei, quasi perficiens ipsum. Et ideo ista superadditio non dicitur ratio, sed magis intellectus; quia ita se habet lumen superadditum ad ea quæ nobis supernaturaliter innotescunt, sicut se habet lumen naturale ad ea quæ primordialiter cognoscimus.

Ad tértium dicendum, quod voluntas nominat simpliciter appetitivum motum absque determinatione alicujus excellentiæ; sed intellectus nominat quamdam excellentiam cognitionis penetrandi[5] ad intima; et ideo supernaturale donum magis nominatur nomine intellectus quam nomine voluntatis.

CONCLUSIO. — Quandoquidem homo suo naturali lumine ad quædam intelligenda penetrare non potest, ad ea cognoscenda opus illi fuit aliquo supernaturali lumine : quod lumen homini datum, donum intellectus appellatur.

ARTICULUS II.

Utrum donum intellectus possit simul esse cum fide.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod donum intellectus non simul habeatur cum fide. Dicit enim Augustinus, in lib. LXXXIII *Quæstion.*, quæst. xv, col. 14, t. 6, quod « id quod intelligitur, intelligentis comprehensione finitur[6]. » Sed id quod creditur, non comprehenditur, secundum illud Apostoli ad Philipp., iii, 12 : *Non quod jam comprehenderim*, aut jam perfectus sim.* * Acceperim.

[1] In edit. : « rei. »

[2] Ita cum cod. Alcan. aliisque Nicolaï, et edit. Rom.; al. : « res etiam intelligibiles. »

[3] Ita cum cod. Alcan. edit. Rom. et Nicolaï; edit. Patav. et Garcia, cum cod. Tarrac. : « Potest dici intellectus, si tamen cognitio hominis a sensu incipiat quasi ab exteriori. Manifestum est autem quod, etc. »

[4] Ita cum Garcia editi passim : edit. Rom. cum cod. Alcan. : « statim cognoscuntur. »

[5] Sic cod.; edit. : « penetrantis. »

[6] « Omne quod se intelligit, comprehendit se. Quod autem se comprehendit, finitum est sibi. »

(*a*) Donum intellectus differt a fide : lumine fidei illustramur ad credendum; sed lumine doni intellectus ad ipsas quoque fidei rationes cognoscendas. Cæterum sequentem articulum meditare.

Ergo videtur quod fides et intellectus non possint esse in eodem.

2. Præterea, omne quod intelligitur, intellectu videtur. Sed fides est de non apparentibus, ut supra dictum est. Ergo fides non potest simul esse in eodem cum intellectu.

3. Præterea, intellectus est certior quam scientia. Sed scientia et fides non possunt esse de eodem, ut supra dictum est. Multo ergo minus intellectus et fides.

Sed contra est quod Gregorius dicit in lib. I *Moral.*, cap. XXXII, § 44, col. 547, t. 1, quod « intellectus de auditis mentem illustrat[1]. » Sed aliquis habens fidem potest esse illustratus mente circa audita; unde dicitur Lucæ, ult., quod *Dominus aperuit discipulis suis sensum, ut intelligerent Scripturas.* Ergo intellectus potest simul esse cum fide.

Respondeo dicendum, quod hic duplici distinctione est opus : una quidem ex parte fidei, alia autem ex parte intellectus.

Ex parte quidem fidei distinguendum est, quod quædam per se directe cadunt sub fide, quæ naturalem rationem excedunt, sicut Deum esse trinum et unum, Filium Dei esse incarnatum; quædam vero cadunt sub fide, quasi ordinata ad ista secundum aliquem modum, sicut omnia quæ in Scriptura divina continentur.

Ex parte vero intellectus distinguendum est, quod dupliciter dici possumus aliqua intelligere : uno modo perfecte, quando scilicet pertingemus[2] ad cognoscendum essentiam rei intellectæ, et ipsam veritatem enuntiabilis intellecti, secundum quod in se est; et hoc modo ea quæ directe cadunt sub fide, intelligere non possumus durante statu fidei; sed quædam alia ad fidem ordinata etiam hoc modo intelligi possunt. Alio modo contingit aliquid intelligi imperfecte, quando scilicet ipsa essentia rei, vel veritas propositionis non cognoscitur quid sit aut quomodo sit; sed tamen cognoscitur quod[3] ea quæ exterius apparent, veritati non contrariantur, inquantum scilicet homo intelligit quod propter ea quæ exterius apparent, non est recedendum ab his quæ sunt fidei; et secundum hoc nihil prohibet, durante statu fidei, intelligere etiam ea quæ per se sub fide cadunt.

Et per hoc patet responsio ad objecta; nam primæ tres rationes procedunt, secundum quod aliquid perfecte intelligitur; ultima autem ratio procedit de intellectu eorum quæ ordinantur ad fidem.

Conclusio. — Possibile est donum intellectus simul cum fide permanere non quidem secundum perfectam intelligentiam, vel quantum ad ea, quae per se sub fidem cadunt, sed secundum notitiam imperfectam, et quantum ad ea tantum, quæ ad fidem ordinantur.

ARTICULUS III.

Utrum donum intellectus sit speculativum tantum, an etiam practicum.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod intellectus, qui ponitur donum Spiritus sancti, non sit practicus, sed speculativus tantum. « Intellectus enim, » ut Gregorius dicit in I *Moral.*, cap. XXXII, § 44, col. 547, t. 1, « altiora quædam penetrat[4]. » Sed ea quæ pertinent ad intellectum practicum, non sunt alta, sed quædam infima, scilicet singularia, circa quæ sunt actus. Ergo intellectus, qui ponitur donum, non est intellectus practicus.

2. Præterea, intellectus qui est donum, est dignius aliquid quam intellectus qui est virtus intellectualis. Sed intellectus, qui est virtus intellectualis, est solum circa necessaria, ut patet per Philosophum, in VI *Ethic.*, cap. VI. Ergo multo magis intellectus qui est donum, est solum circa necessaria. Sed intellectus practicus non est circa necessaria, sed circa contingentia aliter se habere, quæ opere humano fieri possunt. Ergo intellectus qui est donum, non est intellectus practicus.

3. Præterea, donum intellectus illustrat mentem ad ea quæ naturalem rationem excedunt. Sed operabilia humana, quorum est practicus intellectus, non excedunt naturalem rationem, quæ dirigit in rebus agendis, ut ex supra dictis patet. Ergo in-

[1] « Intellectus in die suo convivium parat; quia in eo quod audita penetrat, reficiendo cor, tenebras ejus illustrat. » Migne.

[2] In Parm. : « pertingimus. » Sed hic agitur de rebus fidei. Unde omnes cod. habent : « pertingemus. »

[3] Ita cod. Alcan.; editi passim habent ex Garcia : « sed tamen cognoscimus, » etc; edit. Rom. aliæque veteres : « sed tamen cognoscitur, secundum quod ea, » etc.

[4] Scilicet æterna : ait enim : « Neque enim hoc est sapere, quod intelligere; quia multi æterna quidem sapiunt, sed hæc intelligere nequaquam possunt. »

tellectus qui est donum, non est intellectus practicus.

Sed contra est quod in psal. CX, 10, dicitur: *Intellectus bonus omnibus facientibus eum.*

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est, donum intellectus non solum se habet ad ea quæ primo et principaliter cadunt sub fide; sed etiam ad omnia quæ ad fidem ordinantur. Operationes autem bonæ quemdam ordinem ad fidem habent. Nam *fides per charitatem operatur,* ut Apostolus dicit ad Galat., V, 6. Et ideo donum intellectus etiam ad quædam operabilia se extendit, non quidem ut circa ea principaliter versetur, sed inquantum in agendis regulamur rationibus æternis; quibus conspiciendis et consulendis, secundum Augustinum, *De Trinit.*, inhæret superior ratio, quæ dono intellectus perficitur.

Ad primum ergo dicendum, quod operabilia humana, secundum quod in se considerantur, non habent aliquam excellentiæ altitudinem; sed secundum quod referuntur ad regulam legis æternæ et ad finem[1] beatitudinis divinæ, sic altitudinem habent, ut circa ea possit esse intellectus.

Ad secundum dicendum, quod hoc ipsum pertinet ad dignitatem doni, quod est intellectus, quod intelligibilia æterna, vel necessaria considerat, non solum secundum quod in se sunt, sed etiam secundum quod sunt regulæ quædam humanorum actuum; quia quanto virtus cognoscitiva ad plura se extendit, tanto nobilior est.

Ad tertium dicendum, quod regula humanorum actuum est et[2] ratio humana, et lex æterna, ut supra dictum est. Lex autem æterna excedit naturalem rationem. Et ideo cognitio humanorum actuum, secundum quod regulatur a lege æterna, excedit naturalem rationem et indiget supernaturali lumine doni Spiritus sancti.

CONCLUSIO. — Quanquam intellectus donum, quo pars hominis perficitur superior, sit simpliciter magis speculativum, quam practicum, extensione tamen, et secundum quid practicum est.

ARTICULUS IV.

Utrum donum intellectus insit omnibus habentibus gratiam.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod donum intellectus non insit omnibus habentibus gratiam. Dicit enim Gregorius, II *Moral.*, cap. XLIX, § 77, col. 592, t. 1, quod « donum intellectus datur contra hebetudinem mentis. » Sed multi habentes gratiam adhuc patiuntur mentis hebetudinem. Ergo donum intellectus non est in omnibus habentibus gratiam.

2. Præterea, inter ea quæ ad cognitionem pertinent, sola fides videtur esse necessaria ad salutem, quia per fidem Christus inhabitat in cordibus nostris, ut dicitur Ephes., III. Sed non omnes habentes fidem habent donum intellectus; imo qui credunt debent orare ut intelligant, sicut Augustinus dicit, in lib. XV *De Trinit.*, cap. XXVII, § 49, col. 1096, t. 8. Ergo donum intellectus non est necessarium ad salutem. Non ergo est in omnibus habentibus gratiam.

3. Præterea, ea quæ sunt communia omnibus habentibus gratiam, nunquam ab habentibus gratiam subtrahuntur. Sed gratia intellectus et aliorum donorum aliquando se utiliter subtrahit; quandoque enim « dum sublimia intelligendo in elationem se animus erigit, in rebus imis et vilibus gravi hebetudine pigrescit, » ut Gregorius dicit in II *Moral.*, cap. XLIX, § 78, col. 593, t. 1. Ergo donum intellectus non est in omnibus habentibus gratiam.

Sed contra est quod dicitur in ps. LXXXI, 5: *Nescierunt neque intellexerunt, in tenebris ambulant.* Sed nullus habens gratiam ambulat in tenebris, secundum illud Joan., VIII, 12: *Qui sequitur me, non ambulat in tenebris.* Ergo nullus habens gratiam caret dono intellectus.

Respondeo dicendum, quod in omnibus habentibus gratiam necesse est esse rectitudinem voluntatis, quia per gratiam præparatur voluntas hominis ad bonum, ut Augustinus dicit, lib. I *Retract.*[3], cap. XXII, § 4, col. 620, t. 1. Voluntas autem non potest recte ordinari in bonum, nisi præexistente aliqua cognitione veritatis; quia objectum

[1] Ita codices passim et editi; al.: « ad fidem. » — [2] « Et » in edit. deest. — [3] Vide etiam lib. *De prædestin. sanctorum*, cap. I, col. 961, t. 10, etc.

voluntatis est bonum intellectum, ut dicitur in III *De anima*, text 34 et 49. Sicut autem per donum charitatis Spiritus sanctus ordinat voluntatem hominis, ut directe moveatur in bonum quoddam supernaturale, ita etiam per donum intellectus illustrat mentem hominis, ut cognoscat veritatem quamdam supernaturalem, in quam oportet tendere voluntatem rectam.

Et ideo sicut donum charitatis est in omnibus habentibus gratiam gratum facientem, ita etiam donum intellectus.

Ad primum ergo dicendum, quod aliqui habentes gratiam gratum facientem, possunt hebetudinem pati circa aliqua quæ sunt præter necessitatem salutis; sed circa ea quæ sunt de necessitate salutis, sufficienter instruuntur a Spiritu sancto, secundum illud I Joan., II, 27 : *Unctio ejus docet vos de omnibus*.

Ad secundum dicendum, quod etsi non omnes habentes fidem plene intelligant ea quæ proponuntur credenda, intelligunt tamen ea esse credenda, et quod ab eis nullo modo est deviandum.

Ad tertium dicendum, quod donum intellectus nunquam se subtrahit sanctis circa ea quæ sunt necessaria ad salutem; sed circa alia interdum se subtrahit, ut non omnia ad liquidum per intellectum penetrare possint, ad hoc quod superbiæ materia subtrahatur.

CONCLUSIO. — Sicut charitas est in omnibus habentibus gratiam gratum facientem, ita et donum intellectus.

ARTICULUS V.

Utrum donum intellectus inveniatur etiam in non habentibus gratiam gratum facientem.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod intellectus donum inveniatur etiam in non habentibus gratiam gratum facientem. Augustinus enim, exponens illud ps. CXVIII, *Concupivit anima mea desiderare justificationes tuas*, *Conc.* VIII, col. 1522, t. 4, dicit : « Prævolat intellectus, et tarde sequitur humanus atque infirmus affectus. » Sed in omnibus habentibus gratiam gratum facientem est promptus affectus propter charitatem. Ergo donum intellectus potest esse in his qui non habent gratiam gratum facientem.

2. Præterea, Dan., X, 1, dicitur quod *intelligentia est opus in visione* prophetica; et ita videtur quod prophetia non sit sine dono intellectus. Sed prophetia potest esse sine gratia gratum faciente, ut patet Matth., VII, 22, ubi dicentibus : *In nomine tuo prophetavimus*, respondetur : *Nunquam novi vos*. Ergo donum intellectus potest esse sine gratia gratum faciente.

3. Præterea, donum intellectus respondet virtuti fidei, secundum illud Isa., VII, 9, secundum aliam litteram[1] : *Nisi credideritis, non intelligetis*. Sed fides potest esse sine gratia gratum faciente. Ergo etiam donum intellectus.

Sed contra est quod Dominus dicit Joan., VI, 45 : *Omnis qui audivit a Patre, et didicit, venit, ad me*. Sed per intellectum audita addiscimus vel penetramus, ut patet per Gregorium in I *Moral.*, cap. XXXII, § 44, col. 547, t. 1. Ergo quicumque habet intellectus donum, venit ad Christum, quod non est sine gratia gratum faciente. Ergo donum intellectus non est sine gratia gratum faciente.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, dona Spiritus sancti perficiunt animam, secundum quod est bene mobilis[2] a Spiritu sancto. Sic ergo intellectuale lumen gratiæ ponitur donum intellectus, inquantum intellectus hominis est bene mobilis a Spiritu sancto. Hujusmodi autem motus consideratio in hoc est quod homo apprehendat veritatem circa finem. Unde nisi usque ad hoc moveatur a Spiritu sancto intellectus humanus, ut rectam æstimationem de fine habeat, nondum consecutus est donum intellectus, quantumcumque ex illustratione Spiritus sancti alia quædam præambula cognoscat.

Rectam autem æstimationem de ultimo fine non habet nisi ille qui circa finem non errat, sed ei firmiter inhæret, tanquam optimo; quod est solum habentis gratiam gratum facientem; sicut etiam in moralibus rectam æstimationem habet homo de fine per habitum virtutis. Unde donum intellectus habet nullus sine gratia gratum faciente.

Ad primum ergo dicendum, quod Augus-

[1] Septuaginta interp., quæ Sixtiana dicitur. Vulgata : *Si non credideritis, non permanebitis.*

[2] Al. : « vis mobilis, » et item infra

tinus nominat intellectum quamcumque illustrationem intellectualem; quæ tamen non pertingit ad perfectam doni rationem, nisi usque ad hoc mens hominis deducatur, ut rectam æstimationem habeat homo circa finem.

Ad secundum dicendum, quod intelligentia quæ necessaria est ad prophetiam, est quædam illustratio mentis circa ea quæ prophetis revelantur; non est autem illustratio mentis circa æstimationem rectam de ultimo fine, quæ pertinet ad donum intellectus.

Ad tertium dicendum, quod fides importat solum assensum ad ea quæ proponuntur; sed intellectus importat quamdam perceptionem veritatis, quæ non potest esse circa finem, nisi in eo qui habet gratiam gratum facientem, ut dictum est. Et ideo non est similis ratio de intellectu et fide.

CONCLUSIO. — Non potest donum intellectus in aliquo esse, qui gratia gratum faciente careat.

ARTICULUS VI.

Utrum donum intellectus distinguatur ab aliis donis.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod donum intellectus non distinguatur ab aliis donis. Quorum enim opposita sunt eadem, ipsa quoque sunt eadem. Sed « sapientiæ opponitur stultitia, hebetudini intellectus, præcipitationi consilium, ignorantiæ scientia, » ut patet per Gregorium, II *Moral.*, cap. XLIX, § 77, col. 592, t. 1. Non videntur autem differre stultitia, habetudo, ignorantia et præcipitatio. Ergo nec intellectus distinguitur ab aliis donis.

2. Præterea, intellectus qui ponitur virtus intellectualis, differt ab aliis intellectualibus virtutibus per hoc sibi proprium quod est circa principia per se nota. Sed donum intellectus non est circa aliqua principia per se nota; quia ad ea quæ naturaliter per se cognoscuntur, sufficit naturalis habitus primorum principiorum; ad ea vero quæ supernaturalia sunt, sufficit fides, quia articuli fidei sunt sicut prima principia in supernaturali cognitione, sicut dictum est. Ergo donum intellectus non distinguitur ab aliis donis intellectualibus.

3. Præterea, omnis cognitio intellectiva vel est speculativa vel practica. Sed donum intellectus habet se ad utrumque, ut dictum est. Ergo non distinguitur ab aliis donis intellectualibus, sed omnia in se complectitur.

Sed contra est, quod quæcumque connumerantur ad invicem, oportet ea esse aliquo modo ab invicem distincta, quia distinctio est principium numeri. Sed donum intellectus connumeratur aliis donis, ut patet Isa., XI. Ergo donum intellectus est distinctum ab aliis donis.

Respondeo dicendum, quod distinctio doni intellectus ab aliis tribus donis, scilicet pietate, fortitudine et timore, manifesta est; quia donum intellectus pertinet ad vim cognoscitivam, illa vero tria pertinent ad vim appetitivam.

Sed differentia hujus doni intellectus ad alia tria, scilicet sapientiam, scientiam et consilium, quæ etiam ad vim cognoscitivam pertinent, non est adeo manifesta. Videtur autem quibusdam quod donum intellectus distinguatur a dono scientiæ et consilii per hoc quod illa duo pertinent ad practicam cognitionem, donum autem intellectus ad speculativam; a dono vero sapientiæ, quod etiam ad speculativam cognitionem pertinet, distinguitur in hoc quod ad sapientiam pertinet judicium, ad intellectum vero capacitas intellectus eorum quæ proponuntur, seu penetratio ad intima eorum. Et secundum hoc supra numerum donorum assignavimus.

Sed diligenter intuenti donum intellectus non solum se habet circa speculanda, sed etiam circa operanda, ut dictum est. Et similiter etiam donum scientiæ circa utrumque se habet, ut infra dicetur. Et ideo oportet aliter eorum distinctionem accipere. Omnia enim hæc quatuor dona ordinantur ad supernaturalem cognitionem, quæ in nobis per fidem fundatur: *Fides autem* est *ex auditu*, ut dicitur Rom., x, 17. Unde oportet aliqua proponi homini ad credendum non sicut visa, sed sicut audita, quibus per fidem assentiat. Fides autem primo quidem et principaliter se habet ad veritatem primam, secundario ad quædam circa creaturas consideranda, et ulterius se extendit etiam ad directionem humanorum operum, secundum quod per dilectionem operatur, ut ex dictis patet.

Sic ergo circa ea quæ fidei proponuntur credenda, duo requiruntur ex parte nostra: primo quidem ut intellectu penetrentur vel capiantur; et hoc pertinet ad donum intel-

lectus. Secundo autem oportet ut de eis homo habeat judicium rectum, ut æstimet his esse inhærendum, et ab eorum oppositis recedendum. Hoc ergo judicium quantum ad res divinas, pertinet ad donum sapientiæ; quantum vero ad res creatas, pertinet ad donum scientiæ; quantum vero ad applicationem ad singularia opera, pertinet ad donum consilii.

Ad primum ergo dicendum, quod prædicta differentia quatuor donorum manifeste competit distinctioni eorum quæ Gregorius ponit eis esse opposita. Hebetudo enim acuitati opponitur : dicitur enim per similitudinem intellectus acutus, quando potest penetrare ad intima eorum quæ proponuntur. Unde hebetudo mentis est per quam mens ad intima penetrare non sufficit. Stultus autem dicitur ex hoc quod perverse judicat circa communem finem vitæ; et ideo proprie opponitur sapientiæ, quæ facit rectum judicium circa universalem causam. Ignorantia vero importat defectum mentis etiam circa quæcumque particularia; et ideo opponitur scientiæ, per quam homo habet rectum judicium circa particulares causas, scilicet circa creaturas. Præcipitatio vero manifeste opponitur consilio, per quod homo ad actionem non procedit ante deliberationem rationis.

Ad secundum dicendum, quod donum intellectus est circa prima principia cognitionis gratuitæ; aliter tamen quam fides; nam ad fidem pertinet eis assentire, ad donum vero intellectus pertinet mente penetrare ea quæ dicuntur.

Ad tertium dicendum, quod donum intellectus pertinet ad utramque cognitionem, scilicet speculativam et practicam, non quantum ad judicium, sed quantum ad apprehensionem, ut capiantur ea quæ dicuntur.

Conclusio. — Donum intellectus distinguitur ab aliis Spiritus sancti donis : a pietate quidem, fortitudine et timore, quod hæc tria ad vim appetitivam, intellectus vero ad vim cognoscitivam pertineat. A sapientia autem, scientia et consilio, quod intellectus, ad ea quæ fidei sunt penetranda spectet; sapientia vero ad rectum judicium de rebus divinis formandum, sicut scientia de rebus creatis; consilium denique, ad applicandum credita ad singularia opera.

ARTICULUS VII.

Utrum dono intellectus respondeat sexta beatitudo, scilicet : Beati mundo corde, etc.

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod dono intellectus non respondeat beatitudo sexta, scilicet : *Beati mundo corde, quoniam ipsi Deum videbunt.* Munditia enim cordis maxime videtur pertinere ad affectum. Sed donum intellectus non pertinet ad affectum, sed magis ad vim intellectivam. Ergo prædicta beatitudo non respondet dono intellectus.

2. Præterea, Act., xv, 9, dicitur : *Fide purificans corda eorum.* Sed per purificationem cordis acquiritur munditia cordis. Ergo prædicta beatitudo magis pertinet ad virtutem fidei quam ad donum intellectus.

3. Præterea, dona Spiritus sancti perficiunt hominem in præsenti vita. Sed visio Dei non pertinet ad vitam præsentem; ipsa enim beatos facit, ut supra habitum est. Ergo sexta beatitudo continens visionem Dei non pertinet ad donum intellectus.

Sed contra est quod Augustinus dicit in lib. I *De serm. Dom. in monte,* c. IV, § 11, col. 1234, t. 3 : « Sexta operatio Spiritus sancti, quæ est intellectus, convenit mundis corde, qui, purgato oculo, possunt videre quod oculus non vidit[1]. »

Respondeo dicendum, quod in sexta beatitudine, sicut et in aliis, duo continentur : unum per modum meriti, scilicet munditia cordis; aliud per modum præmii, scilicet visio Dei, ut supra dictum est; et utrumque pertinet aliquo modo ad donum intellectus. Est enim duplex munditia : una quidem præambula et dispositiva ad Dei visionem, quæ est depuratio affectus ab inordinatis affectionibus; et hæc quidem munditia cordis fit per virtutes et dona quæ pertinent ad vim appetitivam. Alia vero munditia cordis est, quæ est quasi completiva respectu visionis divinæ; et hæc quidem est munditia mentis depuratæ a phantasmatibus et erroribus; ut scilicet ea quæ de Deo proponuntur, non accipiantur per modum corporalium phantasmatum, nec secundum hæreticas perversitates; et hanc munditiam facit donum intellectus.

Similiter etiam duplex est Dei visio : una

[1] « Congruit mundis corde, tanquam purgato oculo, quo cerni possit quod corporeus oculus non vidit. » Migne.

quidem perfecta, per quam videtur Dei essentia; alia vero imperfecta, per quam, etsi non videamus de Deo quid est, videmus tamen quid non est; et tanto in hac vita Deum perfectius cognoscimus, quanto magis intelligimus eum excedere quidquid intellectu comprehenditur. Et utraque Dei visio pertinet ad donum intellectus : prima quidem ad donum intellectus consummatum, secundum quod erit in patria; secunda vero ad donum intellectus inchoatum, secundum quod habetur in via.

Et per hoc patet responsio ad objectum; nam primæ duæ rationes procedunt de prima munditia; tertia vero de perfecta Dei visione. Dona autem et hic nos perficiunt secundum quamdam inchoationem, et in futuro implebuntur, ut supra dictum est.

Conclusio. — Dono intellectus ea respondet beatitudo, qua mundo corde beati in Evangelio dicuntur.

ARTICULUS VIII.

Utrum in fructibus fides respondeat dono intellectus.

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quod in fructibus fides non respondeat dono intellectus. Intellectus enim est fructus fidei; dicitur enim Isa., VII, 9 : *Nisi credideritis, non intelligetis,* secundum aliam litteram LXX interp., ubi nos habemus : *Si non credideritis, non permanebitis.* Non ergo fides est fructus intellectus.

2. Præterea, prius non est fructus posterioris. Sed fides videtur esse prior intellectu; quia fides est fundamentum totius spiritualis ædificii, ut supra dictum est. Ergo fides non est fructus intellectus.

3. Præterea, plura sunt dona pertinentia ad intellectum quam pertinentia ad appetitum. Sed inter fructus ponitur tantum unum pertinens ad intellectum, scilicet fides; omnia vero alia pertinent ad appetitum. Ergo fides non magis videtur respondere intellectui quam sapientiæ vel scientiæ, seu consilio.

Sed contra est quod finis uniuscujusque rei est fructus ejus. Sed donum intellectus videtur principaliter ordinari ad certitudinem fidei, quæ ponitur fructus; dicit enim Glossa super illud, *Fructus autem Spiritus,* ad Gal., V, quod « fides quæ est fructus, est de invisibilibus certitudo. » Ergo in fructibus fides respondet dono intellectus.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, cum de fructibus ageretur, fructus spiritus dicuntur ultima et delectabilia, quæ in nobis proveniunt ex virtute Spiritus sancti. Ultimum autem et delectabile habet rationem finis, qui est proprium objectum voluntatis. Et ideo oportet quod illud quod est ultimum et delectabile in voluntate, sit quodammodo fructus omnium aliorum quæ pertinent ad alias potentias.

Secundum hoc ergo genus doni vel virtutis perficientis aliquam potentiam potest accipi duplex fructus; unus quidem pertinens ad suam potentiam; alius autem quasi ultimus pertinens ad voluntatem; et secundum hoc dicendum est quod dono intellectus respondet pro proprio fructu fides, id est[1] fidei certitudo; sed pro ultimo fructu respondet ei gaudium, quod pertinet ad voluntatem.

Ad primum ergo dicendum, quod intellectus est fructus fidei, quæ est virtus. Sic autem non accipitur fides, cum dicitur fructus, sed pro quadam certitudine fidei, ad quam homo pervenit per donum intellectus.

Ad secundum dicendum, quod fides non potest universaliter præcedere intellectum; non enim posset homo assentire credendo aliquibus propositis, nisi ea aliqualiter intelligeret. Sed perfectio intellectus consequitur fidem, quæ est virtus; ad quam quidem intellectus perfectionem sequitur quædam fidei certitudo.

Ad tertium dicendum, quod cognitionis practicæ fructus non potest esse in ipsa, quia talis cognitio non scitur propter se, sed propter aliud; sed cognitio speculativa habet fructum in seipsa, scilicet certitudinem eorum quorum est. Et ideo dono consilii, quod pertinet solum ad cognitionem practicam, non respondet aliquis fructus proprius. Donis autem sapientiæ, intellectus et scientiæ, quæ possunt etiam ad speculativam cognitionem pertinere, respondet solum unus fructus, qui est certitudo significata[2] nomine fidei. Plures autem fructus ponuntur pertinentes ad partem appetitivam; quia, sicut jam dictum est, ratio finis, qui importatur in nomine fructus, magis pertinet ad vim appetitivam quam ad intellectivam.

[1] Parm. : « scilicet. » — [2] Sic cod.; in Parm. : « signata. »

Conclusio. — Dono intellectus in via correspondet fides, idest fidei certitudo, ut ejus fructus; in patria vero gaudium.

QUÆSTIO IX.

DE DONO SCIENTIÆ.

(Et quatuor quæruntur.)

Deinde considerandum est de dono scientiæ, et circa hoc quæruntur quatuor : 1° utrum scientia sit donum ; 2° utrum sit circa divina ; 3° utrum sit speculativa vel practica ; 4° quæ beatitudo ei respondeat.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum scientia sit donum.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod scientia non sit donum. Dona enim Spiritus sancti naturalem facultatem excedunt. Sed scientia importat effectum quemdam naturalis rationis; dicit enim Philosophus in I *Posteriorum,* text. 5, quod « demonstratio est syllogismus faciens scire. » Ergo scientia non est donum Spiritus sancti.

2. Præterea, dona Spiritus sancti sunt communia omnibus sanctis, ut supra dictum est. Sed Augustinus, XIV *De Trinit.,* cap. I, § 3, col. 1037, t. 8, dicit quod « scientia non pollent plurimi fideles, quamvis polleant ipsa fide. » Ergo scientia non est donum.

3. Præterea, donum est perfectius virtute, ut supra dictum est. Ergo unum donum sufficit ad perfectionem unius[1] virtutis. Sed virtuti fidei respondet donum intellectus, ut supra dictum est. Ergo non respondet ei donum scientiæ, nec apparet cui alii virtuti respondeat. Ergo cum dona sint perfectiones virtutum, ut supra dictum est, videtur quod scientia non sit donum.

Sed contra est quod Isa., XI, computatur inter septem dona.

Respondeo dicendum, quod gratia est perfectior quam natura. Unde non deficit in his in quibus homo per naturam perfici potest. Cum autem homo per naturalem rationem assentit secundum intellectum alicui veritati, dupliciter perficitur circa veritatem illam : primo quidem quia capit eam; secundo quia de ea certum judicium habet.

Et ideo ad hoc quod intellectus humanus perfecte assentiat veritati fidei, duo requiruntur : quorum unum est quod sane capiat ea quæ proponuntur; quod pertinet ad donum intellectus, ut supra dictum est. Aliud autem est ut habeat certum et rectum judicium de eis, discernendo scilicet credenda a non credendis; et ad hoc necessarium est donum scientiæ.

Ad primum ergo dicendum, quod certitudo cognitionis in diversis naturis invenitur diversimode, secundum diversam conditionem uniuscujusque naturæ; nam homo consequitur certum judicium de veritate per discursum rationis; et ideo scientia humana ex ratione demonstrativa acquiritur. Sed in Deo est certum judicium veritatis absque omni discursu per simplicem intuitum, ut in I dictum est; et ideo divina scientia non est discursiva vel ratiocinativa, sed absoluta et simplex; cui similis est scientia quæ ponitur donum Spiritus sancti, cum sit quædam participata similitudo ipsius.

Ad secundum dicendum, quod circa credenda duplex scientia potest haberi : una quidem per quam homo scit quid credere debeat, discernens credenda a non credendis; et secundum hoc scientia est donum, et convenit omnibus sanctis. Alia vero est scientia circa credenda, per quam homo non solum scit quid credi debeat, sed etiam scit fidem manifestare, et alios ad credendum inducere, et contradictores revincere; et ista scientia ponitur inter gratias gratis datas, quæ non datur omnibus, sed quibusdam. Unde Augustinus, post verba inducta, subjungit : « Aliud est scire tantummodo quid homo credere debeat : aliud scire, quemadmodum hoc ipsum quod creditur, et piis opituletur, et contra impios defendatur[2]. »

Ad tertium dicendum, quod dona sunt perfectiora virtutibus moralibus et intellectualibus; non sunt autem perfectiora virtutibus theologicis; sed magis omnia dona ad perfectionem theologicarum virtutum ordinantur, sicut ad finem. Et ideo non est inconveniens, si diversa dona ad unam virtutem theologicam ordinentur.

Conclusio. — Scientia est donum Dei, quo homo certum et rectum judicium habet de rebus divinis, discernendo credenda a non credendis: sicut intellectus Dei donum est, quo eadem sibi proposita sane capit.

[1] Al. : « ipsius. » — [2] Plenius in textu D. Augustini.

ARTICULUS II.

Utrum scientiæ donum sit circa res divinas.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod scientiæ donum sit circa res divinas. Dicit enim Augustinus, XIV *De Trinit.*, cap. I, § 3, col. 1037, t. 8, quod « per scientiam gignitur fides, nutritur et roboratur[1]. » Sed fides est de rebus divinis, quia objectum fidei est veritas prima, ut supra habitum est. Ergo et donum scientiæ est de rebus divinis.

2. Præterea, donum scientiæ est dignius quam scientia acquisita. Sed aliqua scientia acquisita est circa res divinas, sicut scientia metaphysicæ. Ergo multo magis donum scientiæ est circa res divinas.

3. Præterea, sicut dicitur Rom., I, 20, *invisibilia* Dei *per ea quæ facta sunt, intellecta conspiciuntur.* Si ergo est scientia circa res creatas, videtur quod etiam sit circa res divinas.

Sed contra est quod Augustinus, XIV *De Trinit.*, cap. I, § 3, col. 1037, t. 8, dicit : « Rerum divinarum scientia proprie sapientia nuncupetur, humanarum autem proprie sciéntiæ nomen obtineat. »

Respondeo dicendum, quod certum judicium de re aliqua maxime datur ex sua causa ; et ideo secundum ordinem causarum oportet esse ordinem judiciorum. Sicut enim causa prima est causa secundæ, ita per causam primam judicatur de causa secunda. De causa autem prima non potest judicari per aliam causam ; et ideo judicium, quod fit per causam primam, est primum et perfectissimum.

In his autem in quibus aliquid est perfectissimum, nomen commune generis appropriatur his quæ deficiunt a perfectissimo ; ipsi autem perfectissimo adaptatur aliud speciale nomen, ut patet in logicis. Nam in genere convertibilium illud quod significat « quod quid est, » speciali nomine « definitio » vocatur ; quæ autem ab hoc deficiunt, convertibilia existentia, nomen commune sibi retinent, scilicet quod propria dicuntur.

Quia ergo nomen scientiæ importat quamdam certitudinem judicii, ut dictum est, si quidem certitudo judicii fit per altissimam causam, habet speciale nomen, quod est sapientia[2] ; dicitur enim sapiens in unoquoque genere qui novit altissimam causam illius generis, per quam potest de omnibus judicare ; simpliciter autem sapiens dicitur qui novit altissimam causam simpliciter, scilicet Deum. Et ideo cognitio divinarum rerum vocatur « sapientia ; » cognitio vero rerum humanarum vocatur « scientia, » quasi communi nomine importante certitudinem judicii appropriato ad judicium, quod fit per causas secundas. Et ideo sic accipiendo scientiæ nomen, ponitur donum distinctum a dono sapientiæ ; unde donum scientiæ est solum circa res humanas, vel solum circa res creatas.

Ad primum ergo dicendum, quod licet ea de quibus est fides sint res divinæ et æternæ, tamen ipsa fides est quoddam temporale in animo credentis. Et ideo scire quid credendum sit, pertinet ad donum scientiæ ; scire autem ipsas res creditas secundum seipsas per quamdam unionem ad ipsas, pertinet ad donum sapientiæ. Unde donum sapientiæ magis respondet charitati, quæ unit mentem hominis Deo.

Ad secundum dicendum, quod ratio illa procedit secundum quod communiter nomen scientiæ sumitur ; sic autem scientia non ponitur speciale donum, sed secundum quod restringitur ad judicium quod fit per res creatas.

Ad tertium dicendum, quod, sicut supra dictum est, quilibet cognoscitivus habitus formaliter quidem respicit medium per quod aliquid cognoscitur, materialiter autem id quod per medium cognoscitur ; et quia id quod est formale, potius est, ideo illæ scientiæ quæ ex principiis mathematicis concludunt circa materiam naturalem, magis cum mathematicis connumerantur, utpote eis similiores, licet quantum ad materiam magis conveniant cum naturali ; et propter hoc dicitur in II *Phys.*, text. 20, quod sunt magis naturales. Et ideo cum homo per res creatas Deum cognoscit, magis videtur hoc pertinere ad scientiam, ad quam pertinet formaliter, quam ad sapientiam, ad quam

[1] « Huic scientiæ tribuens illud quo fides..... gignitur, nutritur, defenditur, roboratur. »

[2] Ita, ex cod. Tarrac., Garcia et editi passim; in cod. Alcan. : « Habet speciale nomen, quia est speciale nomen, quod est sapientia. » Edit. Rom. : « Si quidem certitudo judicii fit per altissimam causam illius generis, per quam potest de omnibus judicare, habet speciale nomen, quod est sapientia, etc. »

pertinet materialiter; et e converso cum secundum res divinas judicamus de rebus creatis, magis hoc ad sapientiam quam ad scientiam pertinet.

Conclusio. — Donum scientiæ est circa res humanas, sicut sapientia est circa divina, vel circa creaturas, quatenus de iis per altissimam causam judicatur.

ARTICULUS III.

Utrum scientiæ donum sit scientia practica.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod scientia quæ ponitur donum, sit scientia practica. Dicit enim Augustinus, XII *De Trinit.*, cap. xiv, § 22, col. 1009, t. 8, quod « actio qua exterioribus rebus utimur, scientiæ deputatur[1]. » Sed scientia, cui deputatur actio, est practica. Ergo scientia quæ est donum, est scientia practica.

2. Præterea, Gregorius dicit, I *Moral.*, cap. xxxii, § 45, col. 547, t. 1 : « Nulla est scientia, si utilitatem pietatis non habet; et valde inutilis est pietas, si scientiæ discretione caret. » Ex qua auctoritate habetur quod scientia dirigit pietatem. Sed hoc non potest competere scientiæ speculativæ. Ergo scientia quæ est donum, non est speculativa, sed practica.

3. Præterea, dona Spiritus sancti non habentur nisi a justis, ut supra habitum est. Sed scientia speculativa potest haberi etiam ab injustis, secundum illud Jac., iv, 17 : *Scienti bonum facere et non facienti, peccatum est illi.* Ergo scientia quæ est donum, non est speculativa, sed practica.

Sed contra est quod Gregorius dicit in I *Moral.*, loco cit., § 44 : « Scientia in die suo convivium parat, quia in ventre mentis ignorantiæ jejunium superat. » Sed ignorantia non tollitur totaliter nisi per utramque scientiam, scilicet speculativam et practicam. Ergo scientia quæ est donum, est speculativa et practica.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, donum scientiæ ordinatur, sicut et donum intellectus, ad certitudinem fidei. Fides autem primo et principaliter in speculatione consistit, inquantum scilicet inhæret primæ veritati. Sed quia veritas prima est etiam ultimus finis, propter quem operamur, inde etiam est quod fides ad operationem se extendit, secundum illud Galat., v, 6 : *Fides per charitatem operatur.*

Unde etiam oportet quod donum scientiæ primo quidem et principaliter respiciat speculationem, inquantum scilicet homo scit quid fide tenere debeat; secundario autem se extendit etiam ad operationem, secundum quod per scientiam credibilium, et eorum quæ ad credibilia consequuntur, dirigimur in agendis.

Ad primum ergo dicendum, quod Augustinus loquitur de dono scientiæ, secundum quod se extendit ad operationem; attribuitur enim ei actio, sed non sola, nec primo; et hoc etiam modo dirigit pietatem.

Unde patet solutio ad secundum.

Ad tertium dicendum, quod, sicut dictum est de dono intellectus, quod non quicumque intelligit, habet donum intellectus, sed qui intelligit quasi ex habitu gratiæ; ita etiam de dono scientiæ est intelligendum, quod illi soli donum scientiæ habeant, qui ex infusione gratiæ rectum judicium habent circa credenda et agenda, ita quod in nullo deviant[2] a rectitudine justitiæ. Et hæc est scientia sanctorum, de qua dicitur Sap., x, 10 : *Justum deduxit* Dominus *per vias rectas..., et dedit illi scientiam sanctorum.*

Conclusio. — Scientiæ donum magis et principalius speculationem respicit, qua homo scit quæ fide tenere debeat; secundario autem extendit se ad operationem, secundum quod credibilium scientia, in agendis dirigimur.

ARTICULUS IV.

Utrum dono scientiæ respondeat tertia beatitudo, scilicet : Beati qui lugent, etc.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod scientiæ non respondeat tertia beatitudo, scilicet : *Beati qui lugent, quoniam ipsi consolabuntur.* Sicut enim malum est causa tristitiæ et luctus, ita etiam bonum est causa lætitiæ. Sed per scientiam principalius manifestantur bona quam mala, quæ per bona cognoscuntur : « rectum enim est judex sui ipsius, et obliqui, » ut dicitur in I *De anima*, text. 85. Ergo prædicta beatitudo non convenienter respondet scientiæ dono.

[1] « Distat tamen ab æternorum contemplatione actio qua bene utimur temporalibus rebus, et illa sapientiæ, hæc scientiæ deputatur. »

[2] Parm. : « devient. »

2. Præterea, consideratio veritatis est actus scientiæ. Sed in consideratione veritatis non est tristitia, sed magis gaudium; dicitur enim Sapient., VIII, 16 : *Non habet amaritudinem conversatio illius, nec tædium convictus illius, sed lætitiam et gaudium.* Ergo prædicta beatitudo non convenienter respondet dono scientiæ.

3. Præterea, donum scientiæ prius consistit in speculatione quam in operatione. Sed secundum quod consistit in speculatione, non respondet ei luctus; « quia intellectus speculativus nihil dicit de imitabili et fugiendo, » ut dicitur in III *De anima*, text. 49, neque dicit aliquid lætum et triste. Ergo prædicta beatitudo non convenienter ponitur respondere dono scientiæ.

Sed contra est quod Augustinus dicit in lib. I *De sermone Domini in monte*, cap. IV, § 11, col. 1234, t. 8 : « Scientia convenit lugentibus, qui didicerunt quibus malis vincti sunt, quæ quasi bona appetierunt. »

Respondeo dicendum, quod ad scientiam proprie pertinet rectum judicium creaturarum. Creaturæ autem sunt ex quibus homo occasionaliter a Deo avertitur, secundum illud Sap., XIV, 11 : *Creaturæ in odium factæ sunt..., et muscipulam pedibus insipientium,* qui scilicet rectum judicium de his non habent, dum æstimant in eis esse perfectum bonum; unde in eis finem constituendo peccant, et verum bonum perdunt. Et hoc damnum homini innotescit per rectum judicium de creaturis, quod habetur per donum scientiæ.

Et ideo beatitudo luctus ponitur respondere dono scientiæ.

Ad primum ergo dicendum, quod bona creata non excitant spirituale gaudium, nisi quatenus referuntur ad bonum divinum, ex quo proprie consurgit gaudium spirituale. Et ideo directe quidem spiritualis pax et gaudium consequens respondet dono sapientiæ; dono autem scientiæ respondet quidem primo luctus de præteritis erratis, et consequenter consolatio, dum homo per rectum judicium scientiæ creaturas ordinat in bonum divinum. Et ideo in hac beatitudine ponitur luctus pro merito, et consolatio consequens pro præmio; quæ quidem inchoatur in hac vita, perficitur autem in futura.

Ad secundum dicendum, quod de ipsa consideratione veritatis homo gaudet; sed de re circa quam considerat veritatem, potest tristari quandoque; et secundum hoc luctus scientiæ attribuitur.

Ad tertium dicendum, quod scientiæ, secundum quod in speculatione consistit, non respondet beatitudo aliqua; quia beatitudo hominis non consistit in consideratione creaturarum, sed in contemplatione Dei; sed aliqualiter beatitudo hominis consistit in debito usu creaturarum, et ordinata affectione circa ipsas; et hoc dico quantum ad beatitudinem viæ. Et ideo scientiæ non attribuitur aliqua beatitudo pertinens ad contemplationem, sed intellectui et sapientiæ, quæ sunt circa divina.

CONCLUSIO. — Dono scientiæ ea aptatur beatitudo qua qui lugent, beati prædicantur.

QUÆSTIO X.

DE INFIDELITATE IN COMMUNI (*a*).

(Et duodecim quæruntur.)

Consequenter considerandum est de vitiis oppositis : et primo de infidelitate, quæ opponitur fidei; secundo de blasphemia, quæ opponitur confessioni; tertio de ignorantia et hebetudine, quæ opponuntur scientiæ et intellectui.

Circa primum considerandum est de infidelitate in communi; secundo de hæresi; tertio de apostasia a fide.

Circa primum quæruntur duodecim : 1° utrum infidelitas sit peccatum; 2° in quo sit sicut in subjecto; 3° utrum sit maximum peccatorum; 4° utrum omnis actio infidelium sit peccatum; 5° de speciebus infidelitatis; 6° de comparatione earum ad invicem; 7° utrum cum infidelibus sit disputandum de fide; 8° utrum sint cogendi ad fidem; 9° utrum sit cum eis communicandum; 10° utrum possint christianis fidelibus [1] præesse; 11° utrum ritus infidelium sint tolerandi; 12° utrum pueri infidelium sint invitis parentibus baptizandi.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum infidelitas sit peccatum.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod infidelitas non sit peccatum. Omne enim peccatum est contra naturam, ut patet

[1] Sic cod.; in edit. : « infideles. »

(*a*) Hæc quæstio eodem fere modo dividitur in *Speculo morali*, dist. XX, part. III, lib. I.

per Damascenum[1], in II lib. *Orthod. fid.*, cap. IV, col. 875, et cap. XXX, col. 975, t. 1. Sed infidelitas non videtur esse contra naturam; dicit enim Augustinus in lib. *De prædestinatione sanctorum,* c. X, col. 968, t. 10, quod « posse habere fidem, sicut posse habere charitatem, naturæ est omnium hominum; habere autem fidem, quemadmodum habere charitatem, gratiæ est fidelium. » Ergo non habere fidem, quod est infidelem esse[2], non est contra naturam. Et ita non est peccatum.

2. Præterea, nullus peccat in eo quod vitare non potest, quia omne peccatum est voluntarium. Sed non est in potestate hominis quod infidelitatem vitet, quam vitare non potest, nisi fidem habendo; dicit enim Apostolus ad Rom., X, 14 : *Quomodo credent ei quem non audierunt? Quomodo autem audient sine prædicante?* Ergo infidelitas non videtur esse peccatum.

3. Præterea, sicut dictum est, sunt septem vitia capitalia, ad quæ omnia peccata reducuntur. Sub nullo autem horum videtur contineri infidelitas. Ergo infidelitas non est peccatum.

Sed contra, virtuti contrariatur vitium. Sed fides est virtus, cui contrariatur infidelitas. Ergo infidelitas est peccatum.

Respondeo dicendum, quod infidelitas dupliciter accipi potest : uno modo secundum puram negationem, ut dicatur infidelis ex hoc solo quod non habet fidem; alio modo potest intelligi infidelitas secundum contrarietatem ad fidem; qua scilicet aliquis repugnat auditui fidei, vel etiam contemnit ipsam, secundum illud Isaiæ, LIII, 1 : *Quis credidit auditui nostro?* et in hoc proprie perficitur ratio infidelitatis; et secundum hoc infidelitas est peccatum.

Si autem accipiatur secundum negationem puram, sicut in illis qui nihil audierunt de fide, non habet rationem peccati sed magis pœnæ, quia talis ignorantia divinorum ex peccato primi parentis consecuta est.

Qui autem sic sunt infideles, damnantur quidem propter alia peccata quæ sine fide remitti non possunt, non autem damnantur propter infidelitatis peccatum. Unde Dominus dicit Joan., XV, 22 : *Si non venissem, et locutus eis non fuissem, peccatum non haberent;* quod exponens Augustinus, *Tract.* LXXXIX *in Joan.*, § 1, col. 1857, t. 3, dicit, quod « loquitur de illo peccato quo non crediderunt in Christum. »

Ad primum ergo dicendum, quod habere fidem non est in natura humana; sed in natura humana est ut mens hominis non repugnet interiori instinctui, et exteriori veritatis prædicationi[3]. Unde infidelitas secundum hoc est contra naturam.

Ad secundum dicendum, quod ratio illa procedit de infidelitate, secundum quod importat simplicem negationem.

Ad tertium dicendum, quod infidelitas, secundum quod est peccatum, oritur ex superbia; ex qua contingit quod homo intellectum suum non vult subjicere regulis fidei et sano intellectui[4] Patrum; unde Gregorius dicit, XXXI *Moral.*, cap. XLV, § 88, col. 621, t. 2, quod « ex inani gloria oriuntur novitatum præsumptiones. » Quamvis posset dici quod sicut virtutes theologicæ non reducuntur ad virtutes cardinales, sed sunt priores eis, ita etiam vitia opposita virtutibus theologicis non reducuntur ad vitia capitalia.

CONCLUSIO. — Infidelitas negative sumpta, magis pœna est quam peccatum : at infidelitas contrarie accepta, qua quis fidei repugnat, vel ipsam contemnit, peccatum est (*a*).

ARTICULUS II.

Utrum infidelitas sit in intellectu sicut in subjecto.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod infidelitas non sit in intellectu sicut in subjecto. Omne enim peccatum in voluntate est, ut Augustinus dicit in lib. *De duabus animabus,* cap. X, § 13, col. 103, t. 8. Sed infidelitas est quoddam peccatum, ut dictum est. Ergo infidelitas est in voluntate sicut in subjecto, non in intellectu.

2. Præterea, infidelitas habet rationem peccati ex eo quod prædicatio fidei contemnitur. Sed contemptus ad voluntatem pertinet. Ergo infidelitas est in voluntate.

[1] De diabolo dicit : « Ex eo quod naturæ consentaneum est, in id quod est contra naturam, immutatus est, » etc., c. IV. — Et c. XXX : « A virtute deflectentes, in id quod naturæ repugnat vitiumque labimur. » — [2] Sic cod.; Parm. : » infidelium; » al. : « fidelem non esse. » — [3] Ita mss. et editi passim; cod. Alcan. : « exteriori veritati prædicationis. » — [4] Nicolai : « ex sano intellectu. »

(*a*) « Infidelitas pure negativa in his quibus Christus non est prædicatus, peccatum est. » — Damnata, inter Baianas, a S. Pio V et a Gregorio XIII.

3. Præterea, II ad Cor., xi, 14, super illud, *Satanas transfigurat se in angelum lucis*, dicit Glossa [1], quod « si angelus malus se bonum fingat, etsi credatur bonus, non est error morbidus, si facit vel dicit quæ bonis angelis congruunt. » Cujus ratio esse videtur propter rectitudinem voluntatis ejus qui ei inhæret, intendens bono angelo adhærere. Ergo totum peccatum infidelitatis esse videtur in perversa voluntate. Non ergo est in intellectu sicut in subjecto.

Sed contra, contraria sunt in eodem subjecto. Sed fides, cui contrariatur infidelitas, est in intellectu sicut in subjecto. Ergo et infidelitas in intellectu est.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, peccatum dicitur esse in illa potentia quæ est principium actus peccati. Actus autem peccati potest habere duplex principium : unum quidem primum et universale, quod imperat omnes actus peccatorum ; et hoc principium est voluntas, quia omne peccatum est voluntarium. Aliud autem principium actus peccati est proprium et proximum, quod elicit peccati actum ; sicut concupiscibilis est principium gulæ et luxuriæ ; et secundum hoc gula et luxuria dicuntur esse in concupiscibili. Dissentire autem, qui est proprius actus infidelitatis, est actus intellectus, sed moti a voluntate, sicut et assentire.

Et ideo infidelitas, sicut et fides, est quidem in intellectu sicut in proximo subjecto ; in voluntate autem sicut in primo motivo [2]. Et hoc modo dicitur omne peccatum esse in voluntate.

Unde patet responsio ad primum.

Ad secundum dicendum, quod contemptus voluntatis causat dissensum intellectus, in quo perficitur ratio infidelitatis ; unde causa infidelitatis est in voluntate ; sed ipsa infidelitas est in intellectu.

Ad tertium dicendum, quod ille qui credit malum angelum esse bonum, non dissentit ab eo quod est fidei, quia « sensus corporis fallitur ; mens vero non removetur a vera rectaque sententia, » ut ibidem dicit Glossa. Sed si aliquis Satanæ adhæreret, cum incipit ad sua ducere [3], id est, mala et falsa, tunc non caret peccato, ut ibidem dicitur.

Conclusio. — Cum dissentire, quod est actus infidelitatis, sit actus intellectus moti a voluntate, necessario ipsum infidelitatis peccatum subjective quidem in intellectu est, in voluntate vero ut in proximo motivo.

ARTICULUS III.

Utrum infidelitas sit maximum peccatorum.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod infidelitas non sit maximum peccatorum. Dicit enim Augustinus, lib. IV *De bapt. contra Donatist.*, cap. xx, § 27, col. 171, t. 9, et habetur VI, q. i : « Utrum catholicum pessimis moribus alicui hæretico, in cujus vita præter id quod hæreticus est, non inveniunt homines quod reprehendant, præponere debeamus, non audeo præcipitare sententiam. » Sed hæreticus est infidelis. Ergo non est simpliciter dicendum quod infidelitas sit maximum peccatorum.

2. Præterea, illud quod diminuit vel excusat peccatum, non videtur esse maximum peccatorum. Sed infidelitas excusat vel diminuit peccatum ; dicit enim Apostolus, I ad Timoth., i, 13 : *Prius blasphemus fui, et persecutor, et contumeliosus ; sed misericordiam consecutus sum, quia ignorans feci in incredulitate.* Ergo infidelitas non est maximum peccatorum.

3. Præterea, majori peccato debetur major pœna, secundum illud Deuteron., xxv, 2 : *Pro mensura peccati erit et plagarum modus.* Sed major pœna debetur fidelibus peccantibus, quam infidelibus, secundum illud ad Hebr., x, 29 : *Quanto magis putatis deteriora mereri supplicia qui Filium Dei conculcaverit, et sanguinem testamenti pollutum duxerit, in quo sanctificatus est ?* Ergo infidelitas non est maximum peccatorum.

Sed contra est quod Augustinus dicit, exponens illud Joan., xv, *Si non venissem, et locutus eis non fuissem, peccatum non haberent, Tractatus* lxxxix *in Joan.*, § 1, col. 1856, t. 3 : « Magnum quidem quoddam peccatum sub generali nomine vult intelligi. Hoc enim est peccatum, » scilicet infidelitatis, « quo tenentur cuncta peccata. » Infidelitas ergo est maximum peccatorum.

Respondeo dicendum, quod omne pecca-

[1] Non legitur apud Strabum in nova editione Migne. Colligitur autem ex Augustino, *Enchirid.*, c. lx, col. 260, t. 6. — [2] Ita melioris notæ codices, et edit. Patav.; al. : « in proximo motivo ; » item : « in principio motivo. » — [3] Parm. : « adducere. »

tum formaliter consistit in aversione a Deo, ut supra dictum est. Unde tanto aliquod peccatum est gravius, quanto per ipsum homo magis a Deo separatur. Per infidelitatem autem maxime homo a Deo elongatur : quia nec veram Dei cognitionem habet; per falsam autem cognitionem ipsius non appropinquat ei, sed magis ab eo elongatur. Nec potest esse quod quantum ad quid Deum cognoscat qui falsam opinionem de eo habet; quia id quod ipse opinatur, non est Deus. Unde manifestum est quod peccatum infidelitatis est majus omnibus peccatis quæ contingunt in perversitate morum (*a*). Secus autem est de peccatis quæ opponuntur aliis virtutibus theologicis, ut infra dicetur.

Ad primum ergo dicendum, quod nihil prohibet, peccatum quod est gravius secundum suum genus, esse minus grave secundum aliquas circumstantias. Et ideo Augustinus noluit præcipitare sententiam de malo catholico et hæretico alias non peccante; quia peccatum hæretici, etsi sit gravius ex genere, potest tamen ex aliqua circumstantia alleviari, et e converso peccatum catholici ex aliqua circumstantia aggravari.

Ad secundum dicendum, quod infidelitas habet ignorantiam adjunctam, et habet renisum[1] ad ea quæ sunt fidei; et ex hac parte habet rationem peccati gravissimi; ex parte autem ignorantiæ habet aliquam rationem excusationis, et maxime quando aliquis ex malitia non peccat, sicut fuit in Apostolo.

Ad tertium dicendum, quod infidelis pro peccato infidelitatis gravius punitur quam alius peccator pro quocumque alio peccato, considerato peccati genere; sed pro alio peccato, puta pro adulterio, si committatur a fideli et ab infideli, cæteris paribus, gravius peccat fidelis[2] quam infidelis, tum propter notitiam veritatis ex fide, tum etiam propter sacramenta fidei quibus est imbutus, quibus peccando contumeliam facit.

Conclusio. — Quia per infidelitatis peccatum homines magis a Deo separantur quam per cætera; ideo gravissimum eorum peccatorum est, quæ contingunt in morum perversitate.

ARTICULUS IV.

Utrum omnis actio infidelis sit peccatum.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod quælibet actio infidelis sit peccatum. Quia, super illud Rom., xiv, *Omne quod non est ex fide, peccatum est,* dicit Glossa ord., col. 516, t. 2 : « Omnis infidelium vita est peccatum. » Sed ad vitam infidelium pertinet omne quod agunt. Ergo omnis actio infidelis est peccatum.

2. Præterea, « fides intentionem dirigit[3]. » Sed nullum bonum potest esse quod non est ex intentione recta. Ergo in infidelibus nulla actio potest esse bona.

3. Præterea, corrupto priori, corrumpuntur et posteriora[4]. Sed actus fidei præcedit actus omnium virtutum. Ergo cum in infidelibus non sit actus fidei, nullum bonum opus facere possunt, sed in omni actu suo peccant.

Sed contra est quod de Cornelio adhuc infideli existente dictum est, Act., x, quod acceptæ erant eleemosynæ ejus Deo. Ergo non omnis actio infidelis est peccatum, sed aliqua ejus actio est bona.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, peccatum mortale tollit gratiam gratum facientem, non autem totaliter corrumpit bonum naturæ. Unde cum infidelitas sit quoddam peccatum mortale, infideles quidem gratia carent, remanet tamen in eis aliquod bonum naturæ. Unde manifestum est quod infideles non possunt operari bona opera quæ sunt ex gratia, scilicet opera meritoria; tamen bona opera ad quæ sufficit bonum naturæ, aliqui[5] operari possunt.

Unde non oportet quod in omni suo opere peccent; sed quandocumque aliquod opus operantur ex infidelitate, tunc peccant. Sicut enim habens fidem potest aliquod peccatum committere in actu, quem non refert ad fidei finem, vel venialiter, vel etiam mortaliter peccando, ita etiam infidelis potest

[1] Ita cod. Tarrac. et Alcan.; theologi, Nicolaï et edit. Rom. : « dissensum; » edit. Patav. : « renitentiam. » — [2] Ita edit. Rom. et theologi cum mss.; Garcia, Nicolaï et edit. Patav. : « gravius punitur, quia gravius peccat fidelis, » etc. — [3] « Bonum opus intentio facit, intentionem fides dirigit, » Augustin., *In ps.* xxxi, § 4, col. 259, t. 4. — [4] Parm. : « corrumpitur posterius. » — [5] Sic omnes cod.: non, ut in Parm. : « aliqualiter. »

(*a*) Pondera verba : « peccatum infidelitatis est majus omnibus peccatis quæ contingunt ex perversitate morum, » id est, contra virtutes morales : « secus autem est de peccatis quæ opponuntur aliis virtutibus theologicis. » Odium Dei, v. g., majus est peccatum quam infidelitas. — Intellige insuper : majus in genere suo.

aliquem actum bonum facere in eo quod non refert ad finem infidelitatis (*a*).

Ad primum ergo dicendum, quod verbum illud est intelligendum, vel quia vita infidelium non potest esse sine peccato, cum peccata sine fide non tollantur; vel quia quidquid agunt ex infidelitate, peccatum est. Unde ibidem subditur : « Quia omnis infideliter vivens, vel agens, vehementer peccat. »

Ad secundum dicendum, quod fides dirigit intentionem respectu finis ultimi supernaturalis; sed lumen etiam naturalis rationis potest dirigere intentionem respectu alicujus boni connaturalis.

Ad tertium dicendum, quod per infidelitatem non corrumpitur totaliter in infidelibus ratio naturalis, quin remaneat in eis aliqua veri cognitio, per quam facere possunt aliquod opus de genere bonorum. De Cornelio tamen sciendum est quod infidelis non erat; alioquin ejus operatio accepta non fuisset Deo, cui sine fide nullus potest placere. Habebat autem fidem implicitam, nondum manifestata Evangelii veritate. Unde, ut eum in fide plenius instrueret, mittitur ad eum Petrus.

Conclusio. — Tametsi infideles divina gratia careant : quia tamen ex infidelitate non corrumpitur totum naturæ bonum; possunt aliquid boni operari, quamquam id non sit meritorium vitæ æternæ (*b*).

ARTICULUS V.

Utrum sint plures infidelitatis species.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod non sint plures infidelitatis species. Cum enim fides et infidelitas sint contraria, oportet quod sint circa idem. Sed formale objectum fidei est veritas prima, a qua habet unitatem, licet multa materialiter credat. Ergo etiam objectum infidelitatis est veritas prima. Ea vero quæ discredit infidelis, materialiter se habent in infidelitate. Sed differentia secundum speciem non attenditur secundum principia materialia, sed secundum principia formalia. Ergo infidelitatis non sunt diversæ species, secundum diversitatem eorum in quibus infideles errant.

2. Præterea, infinitis modis potest aliquis a veritate fidei deviare. Si ergo secundum diversitates errorum diversæ species infidelitatis assignentur, videtur sequi quod sint infinitæ infidelitatis species; et ita hujusmodi species non sunt considerandæ.

3. Præterea, idem non invenitur in diversis speciebus. Sed contingit aliquem esse infidelem ex eo quod errat circa diversa. Ergo diversitas errorum non facit diversas species infidelitatis. Sic ergo infidelitatis non sunt plures species.

Sed contra est quod unicuique virtuti opponuntur plures species vitiorum. « Bonum

(*a*) Damnata est vigesima sexta propositio Baii : « Omnia opera infidelium sunt peccata, et philosophorum virtutes sunt vitia. »

(*b*) S. Augustinus toto cap. III, lib. IV *Contra Julianum* aperte docet nullum opus sine fide esse bonum, omniaque infidelium opera esse peccata, et philosophorum virtutes esse vitia. Imo exigit fidem quæ per dilectionem operatur, ut patet his verbis : « Disce eum qui non facit opera bona intentione fidei bonæ, hoc est ejus quæ per dilectionem operatur, totum quasi opus... tenebrosum esse, hoc est plenum nigredine peccatorum. » Ut intelligatur in his locis doctor gratiæ, errores Juliani exponendi sunt. Dicebat : 1. virtutes et opera ex officio bona, licet ex pravo fine facta esse veras virtutes et opera vere laudabilia; 2. in virtutibus infideles abundasse; 3. iis ipsos fuisse constitutos simpliciter et perfecte justos; 4. iis ipsos æternam effugere damnationem; 5. eos tamen esse steriles ad regnum consequendum. — Dubitatur an Julianus contenderit quod virtutes vel opera infidelium ex officio tantum bona, sed ex fine pravo facta ipsos constituerint simpliciter justos, et ab æterna damnatione liberos.

Quidquid sit, S. Augustinus id unum sustinet. Scilicet : nullum opus esse bonum ad damnationem æternam evitandum et ad salutem æternam consequendum sine fide; et quia nigredo peccati existit ubi non adest claritas gratiæ, S. Augustinus docet opera etiam naturaliter bona infidelium esse plena nigredine peccatorum, siquidem claritate gratiæ carent. Quando autem asserit ea esse peccata, dicit solummodo ea propter defectum gratiæ esse deficientia a fine hominis, id est ab evasione damnationis perpetuæ et ab adeptione regni cælestis; vel sumendum est ly « omnia » prout significat quod ut plurimum et sæpissime accidit; et, ut plurimum et sæpissime, juxta Augustinum, opera infidelium ex officio bona peccata fiebant, quia ex pravo fine erant facta. Sic Estius ly « omnia peccata » Augustini interpretatus est. Augustinus ipse explicans Apostoli textum de infidelibus : *Gentes quæ legem non habent naturaliter ea quæ legis sunt faciunt,* hæc habet : « Quædam facta vel legimus, vel novimus, vel audimus quæ secundum justitiæ regulam non solum vituperare non possumus, verum etiam merito recteque laudamus, quanquam si discutiantur quo fine fiant, vix inveniuntur quæ justitiæ debitam laudem, defensionemve mereantur, » *De spirit. et litt.* Addit Augustinus propter illa recte facta minus esse puniendos. Imo scribit lib. IV *Contra Julianum*, cap. III : « Bona opera quæ faciunt infideles non ipsorum esse, sed illius qui bene utitur malis. »

enim contingit uno modo, malum vero multipliciter[1], » ut patet per Dionysium, IV cap. *De divin. nomin.*, § 30, col. 730, t. 1, et per Philosophum, in II *Ethic.*, cap. VI, a med. Sed fides est una virtus. Ergo ei opponuntur plures infidelitatis species.

Respondeo dicendum, quod quælibet virtus consistit in hoc quod attingit regulam aliquam cognitionis vel operationis humanæ, ut supra dictum est. Attingere autem regulam est uno modo circa unam materiam; sed a regula deviare contingit multipliciter; et ideo uni virtuti multa vitia opponuntur. Diversitas autem vitiorum quæ unicuique virtuti opponuntur, potest considerari dupliciter : uno modo secundum diversam habitudinem ad virtutem; et secundum hoc determinatæ sunt quædam species vitiorum quæ opponuntur virtuti; sicut virtuti morali opponitur unum vitium secundum excessum ad virtutem, et aliud vitium secundum defectum a virtute. Alio modo potest considerari diversitas vitiorum oppositorum uni virtuti secundum corruptionem diversorum quæ ad virtutem requiruntur; et secundum hoc uni virtuti, puta temperantiæ vel fortitudini, opponuntur infinita vitia, secundum quod infinitis modis contingit diversas circumstantias virtutis corrumpi, ut a rectitudine virtutis recedatur. Unde et Pythagorici malum posuerunt infinitum.

Sic ergo dicendum, quod si infidelitas attendatur secundum comparationem ad fidem[2], diversæ sunt infidelitatis species, et numero determinatæ. Cum enim peccatum infidelitatis consistat in renitendo fidei, hoc potest contingere dupliciter : quia aut renititur fidei nondum susceptæ, et talis infidelitas est paganorum, sive gentilium; aut renititur fidei christianæ susceptæ, vel[3] in figura, et sic est infidelitas Judæorum, vel in ipsa manifestatione veritatis, et sic est infidelitas hæreticorum. Unde in generali possunt assignari tres prædictæ species infidelitatis.

Si vero distinguantur infidelitatis species secundum errorem in diversis quæ ad fidem pertinent, tunc non sunt determinatæ infidelitatis species; possunt enim errores in infinitum multiplicari (*a*), ut patet per Augustinum, in lib. *De hæresibus*, col. 48 et 49, t. 8.

Ad primum ergo dicendum, quod formalis ratio alicujus peccati potest accipi dupliciter : uno modo secundum intentionem peccantis, et secundum hoc id ad quod convertitur peccans est formale objectum peccati, et ex hoc diversificantur ejus species; alio modo secundum rationem mali, et sic illud bonum a quo receditur, est formale objectum peccati; sed ex hac parte peccatum non habet speciem, imo est privatio speciei[4]. Sic ergo dicendum est quod infidelitatis objectum est veritas prima, sicut a qua recedit; sed formale ejus objectum, sicut ad quod convertitur, est sententia falsa quam sequitur; et ex hac parte ejus species diversificantur : unde sicut charitas est una, quæ inhæret summo bono; sunt autem diversa vitia charitati opposita, quæ per conversionem ad diversa bona temporalia recedunt ab uno summo bono, et iterum secundum diversas habitudines inordinatas ad Deum; sic etiam fides est una virtus ex hoc quod adhæret uni primæ veritati; sed infidelitatis species sunt multæ ex hoc quod infideles diversas falsas sententias sequuntur.

Ad secundum dicendum, quod objectio illa procedit de distinctione specierum infidelitatis secundum diversa, in quibus erratur.

Ad tertium dicendum, quod sicut fides est una, quia multa credit in ordine ad unum, ita infidelitas potest esse una, etiamsi in multis erret, inquantum omnia habent ordinem ad unum. Nihil tamen prohibet hominem in diversis infidelitatis speciebus errare, sicut etiam potest unus homo diversis vitiis subjacere, et diversis corporalibus morbis.

Conclusio. — Plures et determinatæ sunt infidelitatis species, si secundum comparationem ad fidem considerentur, scilicet paganorum, hæreticorum, et Judæorum; plures autem et indetermi-

[1] Sensum reddit D. Thomas. Corderius : « Bonum ex una integraque causa existit, malum autem, ex multis partialibusque defectibus. »

[2] Sic omnes cod.; non : « ad finem, » ut in Parm.

[3] Parm. : « et hoc vel. » — [4] Ita cod.; unde miror quod Parm. editio, quæ omittit : « speciei, » dicat in notula : « Ita ex mss., theologi et Nicolaï. » — Al. : « sed est privatio speciei. »

(*a*) Paganis annumerantur Mahumetani, quidam athei, pantheistæ, positivistæ, deistæ. — Hæreticis annumerantur apostatæ quidam sub hac distinctione quod apostatæ totam fidem, hæretici partem tantum aliquam fidei abjiciunt. — Utrum autem essentialiter differant infidelitatis species renitentium fidei? Viggers negat, Sylvius affirmat. Quidquid sit, exprimendæ sunt in sacro tribunali.

natæ, si considerentur varii infidelitatis errores in diversis hominibus (a).

ARTICULUS VI.

Utrum infidelitas gentilium seu paganorum sit cæteris gravior.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod infidelitas gentilium sive paganorum sit gravior cæteris. Sicut enim corporalis morbus tanto est gravior, quanto saluti principalioris membri magis contrariatur, ita peccatum tanto videtur esse gravius, quanto contrariatur ei quod est principalius in virtute. Sed principalius in fide est fides unitatis divinæ, a qua deficiunt gentiles multitudinem deorum credentes. Ergo infidelitas eorum est gravissima.

2. Præterea, inter hæreticos tanto hæresis aliquorum detestabilior est, quanto in pluribus et principalioribus veritati fidei contradicunt; sicut hæresis Arii, qui separavit divinitatem, detestabilior fuit quam hæresis Nestorii, qui separavit humanitatem Christi a persona Filii Dei. Sed gentiles in pluribus et principalioribus recedunt a fide quam Judæi et hæretici : quia omnino nihil de fide recipiunt. Ergo eorum infidelitas est gravissima.

3. Præterea, omne bonum est diminutivum mali. Sed aliquod bonum est in Judæis, quod confitentur Vetus Testamentum esse a Deo; bonum etiam est in hæreticis, quod[1] venerantur Novum Testamentum. Ergo minus peccant quam gentiles, qui utrumque Testamentum detestantur.

Sed contra est quod dicitur II Petr., II, 21 : *Melius erat illis non cognoscere viam justitiæ, quam post agnitionem*[2] *retrorsum converti.* Sed gentiles non cognoverunt viam justitiæ; hæretici autem et Judæi aliqualiter cognoscentes deseruerunt. Ergo eorum peccatum est gravius.

Respondeo dicendum, quod in infidelitate, sicut dictum est, duo possunt considerari : quorum unum est comparatio ejus ad fidem; et ex hac parte aliquis gravius contra fidem peccat qui fidei renititur quam suscepit[3], quam qui renititur fidei nondum susceptæ; sicut gravius peccat qui non implet quod promisit, quam si non impleat quod nunquam promisit. Et secundum hoc infidelitas hæreticorum, qui profitentur fidem Evangelii, et ei renituntur corrumpentes ipsam, gravius est peccatum quam Judæorum, qui fidem Evangelii nunquam susceperunt. Sed quia susceperunt ejus figuram in veteri lege, quam male interpretantes corrumpunt, ideo etiam eorum infidelitas est gravius peccatum quam infidelitas gentilium, qui nullo modo fidem Evangelii susceperunt.

Aliud quod in infidelitate consideratur, est corruptio eorum quæ ad fidem pertinent. Et secundum hoc, cum in pluribus errent gentiles quam Judæi, et Judæi quam hæretici, gravior est infidelitas gentilium quam Judæorum, et Judæorum quam hæreticorum; nisi forte quorumdam, puta Manichæorum, qui etiam circa credibilia plus errant quam gentiles. Harum tamen duarum gravitatum prima præponderat secundæ, quantum ad rationem culpæ : quia

[1] Parm. : « quia, » hic et supra. — [2] Parm. : *cognitionem.* — [3] Sic cod.; in Parm. : « susceptæ. »

(a) S. Thomas infidelitatem positivam dividit in paganismum, judaismum et hæresim. Paganismus est infidelitas illorum qui, rejecto utroque Testamento, nullum redemptorem agnoscunt, sive venturum, sive jam exortum in mundo. Paganismi nomen originem habet a pagis in quibus, tempore Constantini Magni, remanere tenebantur qui baptismum recipere nolentes ad militiam non admittebantur. Hi a loco sui incolatus pagani dicti sunt : inde paganismus. Ad paganismum reducitur mahumetismus, quia Mahumetani, licet admittant Christum ut prophetam, non tamen ut redemptorem; et quamvis varias veritates sive ex judaismo, sive ex christianismo deprompserint, illas nihilominus recipiunt non ut a Deo revelatas, sed ut doctas et approbatas a Mahumeto; unde declinant a fide eodem modo ac pagani.

Baptizatus qui sacras Scripturas et revelationem respueret in rigore paganus esset, nisi pagani nomen non baptizatis solummodo reservaretur.

Paganus vocatur quicumque non baptizatus absolute Redemptorem et Scripturas rejicit, sive Deum agnoscat, sive non, sive verum Deum, sive falsum.

Judaismus infidelitas est illorum qui, rejecto Novo Testamento, sed admisso Veteri, negant Redemptorem venisse, licet credant eum esse venturum.

Hæresis infidelitas est illorum qui, admisso utroque Testamento, saltem quoad majorem partem, credentesque venisse Redemptorem, aliquas tamen veritates fidei negant.

Ante Christi adventum judaismus erat vera religio sicut nunc christianismus. Unde Judæi non erant infideles, et duplex tantum erat infidelitas positiva, gentilismus scilicet, et hæresis. Gentilismus infidelitas illa erat quæ postea paganismus appellata est. Sic gentilismus vocabatur ex gentibus, quæ omnes, excepto uno populo judaico, erant idololatræ. Hæresis infidelitas erat aliquorum Judæorum, qui non omnia judaismi dogmata recipere volebant. Sadducæi, v. g., negabant resurrectionem mortuorum.

infidelitas habet rationem culpæ, ut supra dictum est, magis ex hoc quod renititur fidei, quam ex hoc quod non habet ea quæ sunt fidei; hoc enim videtur, ut dictum est, magis ad rationem pœnæ pertinere. Unde simpliciter loquendo, infidelitas hæreticorum est pessima.

Et per hoc patet responsio ad objecta.

CONCLUSIO. — Quanquam gentiles in pluribus errent quam Judæi, et Judæi in pluribus a vera fide recedant quam haeretici, simpliciter tamen Judæorum, qui evangelii figuram susceptam, male interpretando corruperunt, infidelitas gravior est quam gentilium; hæreticorum autem, qui suscipientes et profitentes ipsum Evangelium, illud corrumpunt, infidelitas est omnium gravissima.

ARTICULUS VII.

Utrum sit cum infidelibus publice disputandum.

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod non sit cum infidelibus publice disputandum. Dicit enim Apostolus, II Tim., II, 14 : *Noli contendere verbis; ad nihil enim utile est, nisi ad subversionem audientium.* Sed disputatio publica cum infidelibus fieri non potest sine contentione verborum. Ergo non est publice disputandum cum infidelibus.

2. Præterea, lex Martiani Augusti per canones confirmata, tit. « De sum. Trin. et fide cath., » lib. I *Cod.*, cap. « Nemo, » sic dicit : « Injuriam facit judicio religiosissimæ synodi, si quis semel judicata aut recte disposita revolvere, et publice disputare contendit. » Sed omnia quæ ad fidem pertinent sunt per sacra consilia determinata. Ergo graviter peccat, injuriam synodis faciens, si quis de eis quæ sunt fidei publice disputare præsumat.

3. Præterea, disputatio argumentis aliquibus agitur. Sed argumentum est ratio rei dubia faciens fidem ; ea autem quæ sunt fidei, cum sint certissima, non sunt in dubitationem adducenda. Ergo de his quæ sunt fidei non est publice disputandum.

Sed contra est quod Act., IX, 22, dicitur quod *Saulus convalescebat*[1] *et confundebat Judæos;* et quod *loquebatur gentibus, et disputabat cum Græcis.*

Respondeo dicendum, quod in disputatione fidei duo sunt consideranda : unum quidem ex parte disputantis, aliud autem ex parte audientium. Ex parte quidem disputantis est consideranda intentio. Si enim disputet tanquam de fide dubitans et veritatem fidei pro certo non supponens, sed argumentis experiri intendens, procul dubio peccat, tanquam dubius in fide et infidelis. Si autem disputet aliquis de fide ad confutandum errores, vel etiam ad exercitium, laudabile est.

Ex parte vero audientium considerandum est : utrum illi qui disputationem audiunt, sint instructi et firmi in fide, aut simplices et in fide titubantes. Et quidem coram sapientibus in fide firmis nullum periculum est disputare de fide.

Sed circa simplices est distinguendum : quia aut sunt sollicitati sive pulsati ab infidelibus, puta Judæis vel hæreticis, sive paganis, nitentibus corrumpere in eis fidem; aut omnino non sunt sollicitati super hoc, sicut in terris in quibus non sunt aliqui[2] infideles. In primo casu necessarium est publice disputare de fide, dummodo inveniantur aliqui ad hoc sufficientes et idonei, qui errores confutare possint; per hoc enim simplices in fide firmabuntur, et tolletur infidelibus decipiendi facultas; et ipsa taciturnitas eorum qui resistere deberent pervertentibus fidei veritatem, esset erroris confirmatio.

Unde Gregorius, in II *Pastoral.*, cap. IV, col. 30, t. 3 : « Sicut incauta locutio errorem pertrahit, ita indiscretum silentium hos qui erudiri poterant, in errore derelinquit. »

In secundo vero casu periculosum est publice disputare de fide coram simplicibus; quorum fides ex hoc est firmior, quia nihil diversum audierunt ab eo quod credunt. Et ideo non expedit eis ut verba infidelium audiant disputantium contra fidem.

Ad primum ergo dicendum, quod Apostolus non prohibet totaliter disputationem, sed inordinatam, quæ magis fit contentione verborum, quam firmitate sententiarum.

Ad secundum dicendum, quod lex illa prohibet publicam disputationem de fide quæ procedit ex dubitatione fidei, non autem illam quæ est ad fidei conservationem[3].

Ad tertium dicendum, quod non debet

[1] Parm. : *invalescebat.* — [2] « Aliqui » deest in Parm. — [3] Ita Nicolai et edit. Patav. cum mss.; al. : « confirmationem. »

disputari de his quæ sunt fidei, quasi de eis dubitando, sed propter veritatem manifestandam, et errores confutandos. Oportet enim ad fidei confirmationem aliquando cum infidelibus disputare; quandoque quidem defendendo fidem, secundum illud I Petri, III, 15 : *Parati semper ad satisfactionem omni poscenti vos rationem de ea quæ in vobis est spe.* Quandoque autem ad convincendos errantes, secundum illud ad Titum, I, 9 : *Ut sit potens exhortari in doctrina sana, et eos qui contradicunt, arguere.*

CONCLUSIO. — Publice disputare cum infidelibus coram fidelibus idiotis et simplicibus, dubitando de fide, peccatum est : at disputare de fide ad exercitium, vel ad errores confutandos, coram tamen sapientibus vel confirmatione fidei egentibus, laudabile est (a).

ARTICULUS VIII.

Utrum infideles compellendi sint ad fidem.

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quod infideles nullo modo compellendi sint ad fidem. Dicitur enim Matthæi, XIII, 28, quod servi patrisfamilias, in cujus agro erant zizania seminata, quæsierunt ab eo : *Vis imus, et colligimus ea?* et ipse respondit : *Non, ne forte colligentes zizania eradicetis simul cum eis et triticum;* ubi dicit Chrysostomus, *Hom.* XLVII *in Matth.*, aliquant. a princip. : « Hæc dicit Dominus prohibens occasiones fieri. Nec enim oportet interficere hæreticos; quia si eos occideritis, necesse est multos sanctorum simul subverti. » Ergo videtur quod pari ratione nec aliqui infideles sint ad fidem cogendi.

2. Præterea, in *Decr.*, dist. XLV, cap. V, col. 235, et in conc. tolet. IV, can. 56, sic dicitur : « De Judæis præcipit sancta synodus, nemini deinceps ad credendum vim inferri. » Ergo pari ratione nec alii infideles sunt ad fidem cogendi.

3. Præterea, Augustinus dicit, *Tract.* XXVI *in Joan.*, § 2, col. 1607, t. 3, quod « cætera potest homo nolens, credere vero nonnisi volens. » Sed voluntas cogi non potest. Ergo videtur quod infideles non sint ad fidem cogendi.

4. Præterea, Ezech., XVIII, 32, dicitur ex persona Dei : *Nolo mortem peccatoris**. Sed nos debemus voluntatem nostram conformare divinæ, ut supra dictum est. Ergo etiam nos non debemus velle quod infideles occidantur.

* *Morientis.*

Sed contra est quod dicitur Luc., XIV, 23 : *Exi in vias et sepes, et compelle intrare, ut impleatur domus mea.* Sed homines in domum Dei, id est, in sanctam Ecclesiam, intrant per fidem. Ergo aliqui sunt compellendi ad fidem.

Respondeo dicendum, quod infidelium quidam sunt qui nunquam susceperunt

(a) Hic distinguendum est inter jus naturæ et jus positivum ecclesiasticum.

De jure naturæ, nemo, fide jam suscepta, absque peccato potest non supponere pro certo veritatem fidei. Disputare quidem potest, si aliunde hoc sit illi licitum, supponendo exterius veritatem fidei esse dubiam, sed interius peccaminosa esset ista suppositio, quia « dubius in fide infidelis est, » cap. Dubius, « Extra, » *De hæreticis.* — Qui vero fidem nondum suscepisset, et dubitaret, et disputaret, suo jure naturali uteretur.

De jure naturæ peccat qui disputat cum scandalo infirmorum, fidemque eorum debilitat, tantum abest ut eam firmiorem reddat.

Peccat similiter de jure naturæ qui ad infidelium argumenta solvenda inhabilis, vult tamen cum eis disputationem habere. Sed satis eruditus licite et laudabiliter coram iis qui ex disputatione proficere possunt disputat cum infidelibus, illos confutando; imo ad id tenetur, si ex ipsius silentio scandalum infirmorum oriri debet.

De jure positivo ecclesiastico, sub pœna excommunicationis, omnibus laicis prohibetur disputare de fide sive publice, sive privatim : « Inhibemus ne cuiquam laicæ personæ liceat publice, vel privatim de fide disputare : qui vero contra fecerit, excommunicationis laqueo innodetur. » Cap. « Quicumque, » *De hæreticis,* in sexto.

Nota hoc decretum omnem absolute de fide catholica disputationem laicis interdicere.

Nota laicos esse omnes non clericos vel Deo consecratos. Unde vi hujus decreti, fratres laici seu conversi, et moniales, de fide catholica disputare possent, nisi hoc illis ex jure naturæ propter ipsorum doctrinalem insufficientiam interdiceretur.

Nota hanc excommunicationem non esse latæ, sed ferendæ sententiæ, et ideo non obligat sub mortali si Serræ, Cajetano, Ledesmæ et aliis confidas theologis magni ponderis. Hi etenim docent non obligare sub mortali, nisi contumaces post habitam sufficientem monitionem, vel nisi aliunde de mente contraria legislatoris constet, legem aliquid prohibentem sub pœna excommunicationis, suspensionis, aut similis censuræ, non latæ, sed ferendæ sententiæ.

Nota non prohiberi decreto disputationes quæ fiunt honoris vel exercitii causa, sed illas solas quæ formaliter fiunt ad convincendum de fide. — Nota tandem etiam illas ultimas disputationes licitas esse laicis, ubi non adessent ecclesiastici, in casu necessitatis, vel magnæ utilitatis; et pariter in locis, qui multi sunt, ubi legem consuetudo abrogavit : sic Cajetanus.

fidem, sicut gentiles et Judæi; et tales nullo modo sunt ad fidem compellendi ut ipsi credant, quia credere voluntatis est; sunt tamen compellendi a fidelibus, si adsit facultas, ut fidem non impediant vel blasphemiis, vel malis persuasionibus, vel etiam apertis persecutionibus. Et propter hoc fideles Christi frequenter contra infideles bellum movent (*a*), non quidem ut eos ad credendum cogant, quia si etiam eos vicissent et captivos haberent, in eorum libertate relinquerent an credere vellent; sed propter hoc ut eos compellant, ne fidem Christi impediant (*b*).

Alii vero sunt infideles qui quandoque fidem susceperunt, et eam profitebantur[1], sicut hæretici, et quicumque[2] apostatæ; et tales sunt etiam corporaliter compellendi (*c*), ut impleant quod promiserunt, et teneant quod semel susceperunt.

Ad primum ergo dicendum, quod per illam auctoritatem quidam intellexerunt esse prohibitam non quidem excommunicationem hæreticorum, sed eorum occisionem, ut patet per auctoritatem Chrysostomi inductam. Et Augustinus ad Vincentium, *Epist.* XCIII, cap. V, § 17, col. 330, t. 2, de se dicit : « Hæc primitus mea sententia erat neminem ad unitatem Christi esse cogendum, verbo esse agendum, disputatione pugnandum. Sed hæc opinio mea non contradicentium verbis, sed demonstrantium superatur exemplis. Legum enim terror ita profuit, ut multi dicant : Gratias Domino, qui vincula nostra dirupit. » Quod ergo Dominus dicit : *Sinite utraque crescere usque ad messem,* qualiter intelligendum sit, apparet ex hoc quod subditur : *Ne forte colligentes zizania, eradicetis simul cum eis et triticum.* « Ubi satis ostenditur, » sicut Augustinus dicit, *Contra epistolam Parmeniani,* lib. III, cap. II, § 13, col. 92, t. 9, « cum metus iste non subest, id est, quando ita cujusque crimen notum est omnibus, et execrabile apparet, ut nullos prorsus, vel non tales habeat defensores, per quos possit schisma contingere, non dormiat severitas disciplinæ. »

Ad secundum dicendum, quod Judæi, si malo modo susceperunt fidem, oportet[3] ut fidem necessitate cogantur retinere, sicut eodem capitulo dicitur.

Ad tertium dicendum, quod, sicut movere est voluntatis, reddere autem est necessitatis; ita accipere fidem est voluntatis, sed tenere jam[4] acceptam est necessitatis. Et ideo

[1] Ita cum codd. Tarrac., Alcan., Paris. aliisque editi passim; al. : « quandoque. » — [2] In Parm. : « profitentur. »

[3] In Parm. : « quod Judæi si nullo modo acceperunt fidem, nullo modo sunt cogendi ad fidem : si autem acceperunt fidem, oportet, » etc.

[4] Sic cod.; in edit : « eam. »

(*a*) Dici posset hæc non observasse Carolum Magnum Saxoniæ incolas idololatriæ deditos christianismum intrare cogentem. Et responderetur actus Caroli Magni legi contrarios vim abolendi legem non possidere. Adderet quis forsitan summum pontificem in hoc bello Saxoniæ non per omnia Carolum Magnum approbasse, et quibusdam violentis abusibus reclamasse. Sed dici potest etiam jure suo Carolum Magnum usum fuisse. Saxones etenim a multis sæculis Galliæ vehementer erant infesti. Hos Theodoricus I, Chlodovæi filius primogenitus, Theodebertus I, Clotarius I, Clotarius II, debelleverant. Hos Carolus Martellus per annos viginti fuerat insecutus acriter. His Pipinus ter in annorum decem spatio bellum indixerat. Carolus Magnus ultimo veniens diversis in præliis victor sive Albionis, sive Hermanni, Edelardi filii, sive Witekindi, Wernekindi filii, illorum templa et idola jure victoriæ subvertere poterat, et subversit. Post triginta annos bellorum, Saxones ad sibi Caroli Magni conciliandum favorem, ficte christianismum amplexi sunt, sacrisque baptismalibus undis expiari voluerunt, sacerdotes catholicos postea occiderunt, et a Francis in ipsorum regionibus constitutis sese expediverunt. Tunc Carolus Magnus, Dei minister in iram, vindex non sine causa gladium portans, illos corporaliter compulit, ut implerent quod promiserant, et quod semel susceperant tenerent. In Saxonia autem archiepiscopatus fundavit Magdeburgensem, Bremensem, episcopatus Paderbornensem, Monasteriensem, Osnabrugensem, Hilsdeshemensem, Fordensem, Mindensem, Halberstadensem. Cæterum juniorum Witekindum, filium magni Witekindi, ducem Angriæ instituit : unde non fuit immitis eo modo quo scriptores quidam historiarum, catholicæ fidei parum aliquando devoti, insinuant.

(*b*) Concilium toletanum IV, regis Sisebuti qui Judæos ad baptismum compulerat factum improbans : « De judæis præcipit sancta synodus nemini deinceps vim inferre. Non vi, sed liberi arbitrii facultate ut convertantur suadendi sunt, non potius impellendi, » Can. LVII.

Innocentius III, cap. « Majores, » de baptismo : « Est religioni christianæ contrarium, ut semper invitus et penitus contradicens ad servandam christianitatem aliquis compellatur. »

Cælestinus III, cap. « Sicut Judæi, » de Judæis : « Statuimus ut nullus invitos vel nolentes Judæos ad baptismum venire compellat. »

Gregorius, lib. II, *Epist.* L : « Nova atque inaudita est hæc prædicatio quæ verberibus exigit fidem. »

(*c*) Ubi S. Thomas dixit : « Sunt compellendi etiam corporaliter; » Billuart dicit : « Possunt compelli corporaliter; » Raymundus autem Lullus crimini obnoxios esse asserit eos qui supplicio hæreticum afficiunt.

hæretici sunt compellendi ut fidem teneant. Dicit enim Augustinus, *Ad Bonifacium comitem, Epist.* CLXXXV, c. VI, § 22, col. 803, t. 2 : « Ubi est quod isti clamare consueverunt : liberum est credere, vel non credere? cui vim Christus intulit? Agnoscant in Paulo prius cogentem Christum, et postea docentem. »

Ad quartum dicendum, quod, sicut in eadem *Epistola*, cap. VIII, § 32, col. 807, t. 2, Augustinus dicit, « nullus nostrum vult aliquem hæreticum perire. Sed aliter non meruit habere pacem domus David, nisi Absalon filius ejus in bello, quod contra patrem gerebat, fuisset extinctus. Sic Ecclesia catholica, si aliquorum perditione cæteros colligit, dolorem materni sanat cordis tantorum liberatione populorum.

CONCLUSIO. — Infideles, qui nunquam fidem susceperunt, ut Judæi et gentiles, nullo modo sunt ad fidem compellendi ; at infideles, hæretici et apostatæ, sunt cogendi, ut id adimpleant quod promiserunt.

ARTICULUS IX.

Utrum cum infidelibus possit communicari.

Ad nonum sic proceditur. 1. Videtur quod cum infidelibus possit communicari. Dicit enim Apostolus, I ad Cor., x, 27 : *Si quis vocat vos infidelium ad cœnam, et vultis ire, omne quod vobis apponitur manducate;* et Chrysostomus dicit, *Hom.* XXV *super epist. ad Hebr.*, vers. fin. : « Ad mensam paganorum si volueris ire, sine ulla prohibitione permittimus. » Sed ad cœnam alicujus ire est ei communicare. Ergo infidelibus licet communicare.

2. Præterea, Apostolus dicit, I ad Cor., v, 12 : *Quid mihi est de iis qui foris sunt judicare?* Foris autem sunt infideles. Cum ergo per judicium Ecclesiæ aliquorum communio fidelibus inhibeatur, videtur quod non sit inhibendum fidelibus cum infidelibus communicare.

3. Præterea, dominus non potest uti servo, nisi ei communicando, saltem verbo, quia dominus movet servum per imperium. Sed Christiani possunt habere servos infideles, vel Judæos, vel etiam paganos, sive Saracenos[1]. Ergo possunt licite cum eis communicare.

Sed contra est quod dicitur Deut., VII, 2 : *Non inibis eum eis fœdus, nec misereberis earum, neque sociabis cum eis conjugia*[2]; et super illud Levit., xv, 19, *Mulier, quæ redeunte mense,* etc., dicit Glossa ordin., col 340, t. 1 : « Sic oportet ab idololatria abstinere, ut nec idololatras, nec eorum discipulos contingamus, nec cum eis communionem habeamus. »

Respondeo dicendum, quod communio alicujus personæ interdicitur fidelibus dupliciter : uno modo in pœnam illius cui communio fidelium subtrahitur; alio modo ad cautelam eorum quibus interdicitur ne aliis communicent. Et utraque causa ex verbis Apostoli accipi potest, I ad Corinth., v, 6. Nam postquam sententiam excommunicationis protulit, subdit pro ratione : *Nescitis, quia modicum fermentum totam massam corrumpit?* Et postea rationem subdit ex parte pœnæ per judicium Ecclesiæ illatæ, cum dicit : *Nonne de iis qui intus sunt, vos judicatis?*

Primo ergo modo non interdicit Ecclesia

[1] Mahumetis sectatores appelantur Saraceni, populi Arabiæ Felicis, qui prius Agareni ab Agar, postea Ismaelitæ ab Ismael, filio Abraham, dicti sunt. Hujus vocis etymon derivant ab Arabico « Sarak » (furatus est) quia « Arabum natio, lare sedibusque incertis, vaga et latrociniis dedita, » ait Ammianus Marcellinus. Vult Isidorus, lib. IX *Origin.*, c. II, vocari Saracenos « quia ex Sara genitos se prædicent. » Quod aliis non probatur « tum quia eos non genuit, tum quia hoc modo oporteret aut » a Sara Sareos dictos, aut uxorem Abrahami non Saram, sed Saracam vocatam fuisse. V. Martin., *Lexicon. philologic.* — Pocockius Saracenos, alias « Scenitas » seu « Nomades » appellatos, sic dictos esse ostendit, quod incolebant Orientem. *Spec. hist. Arab.*, p. 34.

Romanis militasse ex Vopisco in Aureliano et Probo, aliisque constat. Sed Heraclio imperante, cum negatis stipendiis, contumelia etiam adderetur a præfecto fisci eunucho, qui canes eos appellaverat, defecere, regressique ad sua, mox Mahumete duce, pseudopropheta, qui vel ibi ortus, vel eo delatus consederat, et vanissimæ superstitionis gentem sibi devinxerat, Syriam, Ægyptumque occuparunt : Persisque ipsis jam domitis, coactisque sacra Mahumetis suscipere, late dominati per Orientem, dein Africam etiam, Hispaniamque, ejectis Gothis, quin et Siciliam, et partes Italiæ subegerunt, amplissimo potiti imperio, donec a Turcis, quos in societatem armorum acceperant, eademque imbuerant impietate, oppressi, Orientis et Africæ dominatione exuerentur, ipso quoque obliterato nomine, nisi quatenus in Hispania adhuc in Mauris conservabatur. De quibus Zonaras, Cedrenus, aliique. De Saracenis in sua *Historia* loquitur laudatus Ammianus Marcellinus, præsertim lib. XIV, c. IV. — Parm.

[2] Parm. : *eorum... connubia.*

fidelibus communionem infidelium, qui nullo modo fidem christianam receperunt, scilicet paganorum vel Judæorum, quia non habet de iis judicare spirituali judicio, sed temporali, in casu cum inter Christianos commorantes aliquam culpam committunt, et per fideles temporaliter puniuntur. Sed isto modo, scilicet in pœnam, interdicit Ecclesia fidelibus communionem illorum infidelium qui a fide suscepta deviant, vel corrumpendo fidem, sicut hæretici, vel etiam totaliter a fide recedendo, sicut apostatæ; in utrosque enim horum excommunicationis sententiam profert Ecclesia.

Sed quantum ad secundum modum, videtur esse distinguendum secundum diversas conditiones personarum, et negotiorum, et temporum. Si enim aliqui fuerint firmi in fide, ita quod ex communione eorum cum infidelibus conversio infidelium magis sperari possit quam fidelium a fide aversio, non sunt prohibendi infidelibus communicare, qui fidem non susceperunt, scilicet paganis vel Judæis; et maxime si necessitas urgeat. Si autem sint simplices et infirmi in fide, de quorum subversione probabiliter timeri possit, prohibendi sunt ab infidelium communione; et præcipue ne magnam familiaritatem cum eis habeant, vel absque necessitate eis communicent [1].

Ad secundum dicendum, quod Ecclesia contra infideles non habet judicium quoad pœnam spiritualem eis infligendam; habet tamen judicium super aliquos infideles quoad temporalem pœnam infligendam; ad quod pertinet quod Ecclesia aliquando propter aliquas speciales culpas subtrahit aliquibus infidelibus communionem fidelium.

Ad tertium dicendum, quod magis est probabile quod servus, qui regitur imperio domini, convertatur ad fidem domini fidelis, quam e converso; et ideo non est prohibitum quin fideles habeant servos infideles. Si tamen domino periculum immineret ex communione talis servi, deberet eum a se abjicere, secundum illud mandatum Domini, Matth., XVIII, 8 : *Si pes tuus scandalizaverit* te, abscide eum et projice abs te.*

* Scandalizat.

Ad argumentum [2] in oppositum, dicendum, quod Dominus illud præcipit de illis gentibus, quarum terram ingressuri erant Judæi, qui erant proni ad idololatriam; et ideo timendum erat ne per continuam conversationem cum eis alienarentur a fide; et ideo ibidem subditur : *Quia seducet filium tuum, ne sequatur me.*

CONCLUSIO. — Non possunt fideles cum hæreticis et apostatis infidelibus communicare, sicut cum infidelibus Judæis vel paganis, qui nunquam fidem susceperunt; at fideles firmi in fide possunt cum infidelibus Judæis vel paganis communicare, cum per illos horum conversio speretur; non autem hoc licet fidelibus simplicibus et infirmis.

ARTICULUS X.

Utrum infideles possint habere prælationem, seu dominium supra fideles.

Ad decimum sic proceditur. 1. Videtur quod infideles possint habere prælationem vel dominium supra fideles. Dicit enim Apostolus, I ad Timoth., VI, 1 : *Quicumque sunt sub jugo servi, dominos suos omni honore dignos arbitrentur;* et quod loquatur de infidelibus, patet per hoc quod subdit : *Qui autem fideles habent dominos, non contemnant.* Et I Petri, II, 18, dicitur : *Servi, subditi estote in omni timore dominis, non tantum bonis et modestis, sed etiam dyscolis.* Non autem hoc præciperetur per doctrinam apostolicam, nisi infideles possent fidelibus præesse. Ergo videtur quod infideles possint fidelibus præesse.

2. Præterea, quicumque sunt de familia alicujus principis, subsunt ei. Sed fideles aliqui erant de familia infidelium principum; unde dicitur ad Philipp., IV, 22 : *Salutant vos omnes sancti, maxime autem qui de Cæsaris domo sunt,* scilicet Neronis, qui infidelis erat. Ergo infideles possunt fidelibus præesse.

3. Præterea, sicut Philosophus dicit in I *Polit.*, cap. III, ante med., servus est instrumentum domini in his quæ ad humanam vitam pertinent, sicut et minister artificis

[1] Parm. : « Et sic per hoc patet solutio ad primum. »

[2] In mss., in quibus deest : « Et per hæc patet solutio ad primum, » primo loco ponitur quod hic postremum est, et respondet argumento « sed contra; » unde omnia susdeque miscentur, ut patet in edit. Rom. an. 1570, quæ postea notat ad marginem : « Deest solutio prioris argumenti. » Theologi idem præstiterunt : sed loco : « Ad primum ergo dicendum, » substituerunt optime : « Ad argumentum in oppositum ergo dicendum; in cujus fine addunt : « Solutio 1 colligenda est ex dictis in corp. » Nicolaï primus coordinavit, ut hic, quem secutæ sunt edit. Patav. hoc loco legentes : « Ad quartum, quod in contrarium objicitur, dicendum, » etc. — Parm.

est instrumentum artificis in his quæ pertinent ad operationem artis. Sed in talibus potest fidelis infideli subjici; possunt enim fideles infidelium coloni esse. Ergo infideles possunt fidelibus præfici etiam quantum ad dominium.

Sed contra est, quod ad eum qui præest, pertinet habere judicium super eos quibus præest. Sed infideles non possunt judicare de fidelibus : dicit enim Apostolus, I ad Corinth., VI, 1 : *Audet aliquis vestrum habens negotium adversus alterum, judicari apud iniquos,* id est, infideles, *et non apud sanctos?* Ergo videtur quod infideles fidelibus præesse non possint.

Respondeo dicendum, quod circa hoc dupliciter loqui possumus. Uno modo de dominio vel prælatione infidelium super fideles de novo instituenda; et hoc nullo modo permitti debet : cederet enim hoc in scandalum et in periculum fidei; de facili enim illi qui subjiciuntur aliorum jurisdictioni, immutari possunt ab eis quibus subsunt, ut sequantur eorum imperium, nisi illi qui subsunt, fuerint magnæ virtutis; et similiter infideles contemnunt fidem, si fidelium defectus cognoscant. Et ideo Apostolus prohibuit ut fideles non contendant judicio coram judice infideli. Et ideo nullo modo permittit Ecclesia quod infideles acquirant dominium super fideles; vel qualitercumque eis præficiantur in aliquo officio.

Alio modo possumus loqui de dominio vel prælatione jam præexistenti. Ubi considerandum est quod dominium et prælatio introducta sunt ex jure humano; distinctio autem fidelium et infidelium est ex jure divino. Jus autem divinum, quod est ex gratia, non tollit jus humanum, quod est ex naturali ratione. Ideo distinctio fidelium et infidelium secundum se considerata non tollit dominium et prælationem infidelium supra fideles.

Potest tamen juste per sententiam vel ordinationem Ecclesiæ auctoritatem Dei habentis tale jus dominii vel prælationis tolli; quia infideles merito suæ infidelitatis merentur potestatem amittere super fideles, qui transferuntur in filios Dei.

Sed hoc quidem Ecclesia quandoque facit, quandoque autem non facit. In illis enim infidelibus, qui etiam temporali subjectione subjiciuntur Ecclesiæ et membris ejus, hoc jus Ecclesia statuit, ut servus Judæorum, statim factus christianus[1], a servitute liberetur nullo pretio dato, si fuerit vernaculus, id est, in servitute natus; et similiter si infidelis existens fuerit emptus ad servitium; si autem fuerit emptus ad mercationem, tenetur eum infra tres menses exponere ad vendendum. Nec in hoc injuriam facit Ecclesia : quia cum ipsi Judæi sint servi Ecclesiæ, potest disponere de rebus eorum : sicut etiam principes sæculares multas leges ediderunt circa suos subditos in favorem libertatis. In illis vero infidelibus qui temporaliter Ecclesiæ vel ejus membris non subjacent, prædictum jus Ecclesia non statuit, licet posset instituere de jure, et hoc facit ad scandalum vitandum; sicut etiam Dominus, Matth., XVII, ostendit quod poterat se a tributo excusare, quia liberi sunt filii; sed tamen mandavit tributum solvi ad scandalum vitandum. Ita etiam et Paulus, cum dixisset quod servi dominos suos honorarent, subjungit : *Ne nomen Domini et doctrina blasphemetur.*

Unde patet responsio ad primum.

Ad secundum dicendum, quod illa prælatio Cæsaris præexistebat distinctioni fidelium ab infidelibus. Unde non solvebatur per conversionem aliquorum ad fidem; et utile erat quod aliqui fideles licitum[2] in familia imperatoris haberent, ad defendendum alios fideles; sicut beatus Sebastianus Christianorum animos, quos in tormentis videbat deficere, confortabat, et adhuc latebat sub militari chlamyde in domo Diocletiani.

Ad tertium dicendum, quod servi subjiciuntur dominis suis ad totam vitam, et subditi præfectis ad omnia negotia; sed ministri artificum subduntur eis ad aliqua specialia opera; unde periculosius est quod infideles accipiant dominium vel prælationem super fideles, quam quod accipiant ab eis ministerium in aliquo artificio. Et ideo permittit Ecclesia quod Christiani possint colere terras Judæorum, quia per hoc non habent necesse conversari cum eis. Salomon etiam expetiit a rege Tyri magistros operum ad ligna cædenda, ut habetur III Reg., VII. Et tamen si ex tali communicatione vel convictu subversio fidelium timeretur, esset penitus interdicendum.

CONCLUSIO. — Non sunt infideles assumendi ad dominium seu prælaturam fidelium : cederet enim

[1] Sic cod.: in Parm. : « cum fuerit factus christianus, statim. » — [2] Sic omnes cod.; Parm. : « locum. »

hoc in scandalum ac periculum fidei : at si præexistant, tolerandi videntur ad scandalum vitandum.

ARTICULUS XI.

Utrum infidelium ritus sint tolerandi.

Ad undecimum sic proceditur. 1. Videtur quod ritus infidelium non sint tolerandi. Manifestum est enim quod infideles in suis ritibus peccant, eos servando. Sed peccato videtur consentire qui non prohibet, cum prohibere possit, ut habetur in Glossa[1] super illud Rom., I : *Non solum qui faciunt, sed et qui consentiunt facientibus.* Ergo peccant qui eorum ritus tolerant.

2. Præterea, ritus Judæorum idololatriæ comparantur; quia, super illud Galat., V, *Nolite iterum jugo servitutis contineri,* dicit Glossa : « Non est levior hujus legis servitus quam idololatriæ. » Sed non sustineretur quod idololatriæ ritum aliqui exercerent[2] ; quinimo christiani[3] principes templa idolorum primo claudi, et postea dirui fecerunt, ut Augustinus narrat[4]. Ergo secundum hoc etiam ritus Judæorum tolerari non debent.

3. Præterea, peccatum infidelitatis est gravissimum, ut supra dictum est. Sed alia peccata non tolerantur, sed lege puniuntur, sicut adulterium, furtum et alia hujusmodi. Ergo etiam ritus infidelium tolerandi non sunt.

Sed contra est, quod in *Decret.*, dist., LXV, cap. « Qui sincera, » col. 234, dicit Gregorius[5] de Judæis : « Omnes festivitates suas, sicut hactenus ipsi, et patres eorum per longa colentes tempora tenuerunt, liberam habeant observandi celebrandique licentiam. »

Respondeo dicendum, quod humanum regimen derivatur a divino regimine, et ipsum debet imitari. Deus autem, quamvis sit omnipotens et summe bonus, permittit tamen aliqua mala fieri in universo, quæ prohibere posset : ne, eis sublatis, majora bona tollerentur, vel etiam pejora mala sequerentur. Sic ergo et in regimine humano illi qui præsunt, recte aliqua mala tolerant, ne aliqua bona impediantur, vel etiam ne aliqua mala pejora incurrantur; sicut Augustinus dicit in lib. II *De ordine,* cap. IV, § 12, col. 1000, t. 1 : « Aufer meretrices de rebus humanis, turbaveris omnia libidinibus. » Sic ergo, quamvis infideles in suis ritibus peccent, tolerari possunt vel propter aliquod bonum quod ex eis provenit, vel propter aliquod malum quod vitatur.

Ex hoc autem quod Judæi ritus suos observant, in quibus olim præfigurabatur veritas fidei quam tenemus, hoc bonum provenit, quod testimonium fidei nostræ habemus ab hostibus; et quasi in figura nobis repræsentatur quod credimus. Et ideo in suis ritibus tolerantur.

Aliorum vero infidelium ritus, qui nihil veritatis aut utilitatis afferunt, non sunt aliqualiter tolerandi, nisi forte ad aliquod malum vitandum, scilicet ad vitandum scandalum vel dissidium quod ex hoc posset provenire, vel impedimentum salutis eorum, qui paulatim sic tolerati convertuntur ad fidem. Propter hoc enim etiam hæreticorum et paganorum ritus aliquando Ecclesia toleravit, quando erat magna infidelium multitudo.

Et per hoc patet responsio ad objecta.

CONCLUSIO. — Infidelium ritus, qui aliquid utilitatis, vel veritatis ipsis afferant fidelibus, tolerandi sunt; reliqui vero ritus, nullo modo tolerandi sunt (*a*).

[1] Desumpta ex *Commentar. in epist. ad Romanos,* c. I, v. 32, col. 66, t. 4 Op. Ambrosii.

[2] Sic vetitum est ne in terris christianorum sinantur suos ritus facere Saraceni, in Clementina de Judæis, cap. « Cedit, » et concil. viennensi, et ex Clemente V.

[3] Parm. : « christianorum, » sed rectius cod. : « christiani. »

[4] Non « XVIII *De civ. Dei,* » ut Parm. : ibi enim c. XXXI, § 2, col. 588, loquitur tantummodo de idolorum destructione prædicta et effecta; sed *Enarrat. in ps.* CXXXVIII, § 8, col. 1788, t. 4, ubi dicit templa per imperatorum leges eversa; et expressius, lib. I *Contra epistol. Parmeniani,* c. IX, col. 44, t. 9, ubi sic ait : « Simulacra everti atque confringi jussa sunt recentibus legibus, inhiberi etiam sacrificia sub terrore capitali.

Gregor., *Reg.*, lib. XIII, indict. VI, *Epist.* XII *ad Paschas., episc. Neapolit.,* col. 1268, t. 3.

(*a*) Distinguendum est inter infideles subditos principibus christianis et infideles talibus principibus non subditos. Primorum enim ritus principes christiani impedire possunt; sed aliorum ritus tolerare debent, etiamsi essent contra naturæ legem, quia nemo potest in eos quorum non est dominus, et principes christiani non sunt domini hominum sibi non subditorum, nec ullam super eos jurisdictionem habent. Sunt autem ut subditi qui, etiam transeundo, in regionibus sub dominio principum christianorum constitutis commorantur. Unde solummodo hic agitur de populis infidelibus sub regimine principum infidelium degentibus : hi namque ab auctoritate christiana qualicumque, ecclesiasticave, civilive, omnino sunt exempti. Et

ARTICULUS XII.

Utrum pueri Judæorum et aliorum infidelium sint invitis parentibus baptizandi.

Ad duodecimum sic proceditur. 1. Videtur quod pueri Judæorum et aliorum infidelium sint baptizandi parentibus invitis. Majus enim est vinculum matrimoniale quam jus patriæ potestatis in puero : quia jus patriæ potestatis potest per hominem solvi, cum filius familias emancipatur; vinculum autem matrimoniale non potest solvi per hominem secundum illud Matth., xix, 6 : *Quod Deus conjunxit, homo non separet.* Sed propter infidelitatem solvitur vinculum matrimoniale; dicit enim Apostolus, I ad Corinth., vii, 15 : *Quod si infidelis discedit, discedat; non enim servituti subjectus est frater aut soror in hujusmodi ;* et Canon, caus. xxviii, quæst. ii, cap. « Si infidelis, » col. 1428, dicit quod « si conjux infidelis non vult sine contumelia sui Creatoris cum altero stare, tunc alter conjugum non debet ei cohabitare[1]. » Ergo multo magis propter infidelitatem tollitur jus patriæ potestatis in suos filios. Possunt ergo eorum filii baptizari eis invitis.

2. Præterea, magis debet homini subveniri circa periculum mortis æternæ, quam circa periculum mortis temporalis. Sed si aliquis videret hominem in periculo mortis temporalis, et ei non ferret auxilium, peccaret. Cum ergo filii Judæorum et aliorum infidelium sint in periculo mortis æternæ, si parentibus relinquuntur, qui eos in sua infidelitate informant, videtur quod sint eis auferendi, et baptizandi, et in fidelitate[2] instruendi.

3. Præterea, filii servorum sunt servi et in potestate dominorum. Sed Judæi sunt servi regum et principum. Ergo et filii eorum. Reges ergo et principes habent potestatem de filiis Judæorum facere quod voluerint. Nulla ergo erit injuria, si eos baptizant, invitis parentibus.

4. Præterea, quilibet homo magis est Dei, a quo habet animam, quam patris carnalis, a quo habet corpus. Non ergo est injustum, si pueri[3] Judæorum carnalibus parentibus auferantur, et Deo per baptismum consecrentur.

5. Præterea, baptismus efficacior est ad salutem quam prædicatio; quia per baptismum statim tollitur peccati macula, reatus pœnæ, et aperitur janua cæli. Sed si periculum sequitur ex defectu prædicationis, imputatur ei qui non prædicavit, ut habetur Ezech., iii et xxi, de eo qui videt gladium venientem, et non insonuerit tuba. Ergo multo magis, si pueri Judæorum damnentur propter defectum baptismi, imputatur ad peccatum eis qui potuerunt baptizare, et non baptizaverunt.

Sed contra est quod nemini facienda est injuria. Fieret autem Judæis injuria, si eorum filii baptizarentur eis invitis; quia amitterent jus patriæ potestatis in filios jam fideles. Ergo eis invitis non sunt baptizandi.

Respondeo dicendum, quod maximam habet auctoritatem Ecclesiæ consuetudo, quæ semper est in omnibus æmulanda; quia et ipsa doctrina catholicorum doctorum ab Ecclesia auctoritatem habet. Unde magis standum est auctoritati Ecclesiæ quam auctoritati vel Augustini, vel Hieronymi, vel cujuscumque doctoris. Hoc autem Ecclesiæ usus nunquam habuit quod Judæorum filii invitis parentibus baptizarentur, quamvis fuerint retroactis temporibus multi catholici principes potentissimi, ut Constantinus et Theodosius, quibus familiares fuerunt sanctissimi episcopi, ut Sylvester Constantino, et Ambrosius Theodosio; qui nullo modo prætermisissent ab eo impetrare, si hoc esset

ideo si princeps quidam christianis sinensibus, quia sunt infideles, bellum indiceret, nulla alia legitima ipsum ad hoc impellente causa, bellum istud esset injustum. Utrum autem bellum iisdem indicere posset ad vindicandum sanguinem apostolorum fidei morti addictorum, ut sæpius accidit heri et nudius tertius? Respondeo quod affirmativa indubia esse videtur. Apostoli etenim fidei non sunt nocentes, nec proximo sive in divitiis, sive in fama, sive in corpore, sive in anima, sive in vita damnum quodcumque temporale inferunt; immo salutem consequuntur æternam qui sese menteque moribusque verbis et doctrinis eorum subjiciunt. Si igitur morte quis eos afficit propter apostolatum eorum, hic occidit innocentes. Porro unusquisque jus habet defendendi innocentes.

Et eadem ratio vigeret, si infideles quidam principibus christianis non subditi in ritibus suis homines immolarent, sive parvulos, sive advenas et extraneos, sive hostes in bello etiam justo captos, sive quoscumque alios sic inique mactatos. Hujusmodi ritus innocentibus damnum gravissimum inferentes licite possent eradicare principes christiani vel non christiani, qui vellent. Hoc licite posset, qui posset.

[1] Sensus est, non autem verba. — [2] Sic cod.; al. : « in fide. » — [3] Al. : « filii. »

consonum rationi. Et ideo periculosum videtur hanc assertionem de novo inducere, ut, præter consuetudinem in Ecclesia hactenus observatam, Judæorum filii invitis parentibus baptizentur.

Et hujus ratio est duplex : una quidem propter periculum fidei. Si enim pueri nondum usum rationis habentes baptismum susciperent, postmodum cum ad perfectam ætatem pervenirent, de facili possent a parentibus induci ut relinquerent quod ignorantes susceperunt; quod vergeret in fidei detrimentum.

Alia vero ratio est, quia repugnat justitiæ naturali. Filius enim naturaliter est aliquid patris; et primo quidem a parentibus non distinguitur secundum corpus, quamdiu in matris utero continetur; postmodum vero, postquam ab utero egreditur, antequam usum liberi arbitrii habeat, continetur sub parentum cura, sicut sub quodam spirituali utero; quamdiu enim usum rationis non habet puer, non differt ab animali irrationali; unde sicut bos vel equus est alicujus, ut utatur eo cum voluerit, secundum jus civile, sicut proprio instrumento; ita de jure naturali est quod filius, antequam habeat usum rationis, sit sub cura patris. Unde contra justitiam naturalem esset, si puer, antequam habeat usum rationis, a cura parentum subtrahatur (*a*), vel de eo aliquid ordinetur invitis parentibus. Postquam autem incipit habere usum liberi arbitrii, jam incipit esse suus; et potest quantum ad ea quæ sunt juris divini vel naturalis, sibi ipsi providere; et tunc est inducendus ad fidem non coactione, sed persuasione; et potest etiam invitis parentibus cousentire fidei, et baptizari; non autem antequam habeat usum rationis. Unde de pueris antiquorum patrum dicitur, quod salvati sunt in fide parentum; per quod datur intelligi, quod ad parentes pertinet providere filios de sua salute, præcipue antequam habeant usum rationis (*b*).

Ad primum ergo dicendum, quod in vinculo matrimoniali uterque conjugum habet usum liberi arbitrii, et uterque potest invito altero fidei assentire. Sed hoc non habet locum in puero antequam habeat usum rationis; sed postquam habet usum rationis, tunc tenet similitudo, si converti voluerit.

Ad secundum dicendum, quod a morte naturali non est aliquis eripiendus contra ordinem juris civilis : puta si quis a suo judice condemnetur ad mortem temporalem, nullus debet eum violenter eripere; unde nec aliquis debet rumpere ordinem juris naturalis, quo filius est sub cura patris, ut eum liberet a periculo mortis æternæ.

Ad tertium dicendum, quod Judæi sunt servi principum servitute civili, quæ non excludit ordinem juris naturalis vel divini.

Ad quartum dicendum, quod homo ordinatur ad Deum per rationem, per quam eum cognoscere potest. Unde puer, antequam usum rationis habeat, naturali ordine ordinatur in Deum per rationem parentum, quorum curæ naturaliter subjacet; et secundum eorum dispositionem[1] sunt circa ipsum divina agenda.

Ad quintum dicendum, quod periculum quod sequitur de prædicatione omissa, non imminet nisi eis quibus commissum est officium prædicandi. Unde Ezech., III, 17, præ-

[1] Nicolai : « dispensationem. »

(*a*) « Subtrahatur. » — Unde de adultis, et de solis adultis, ut bene P. Nicolaï advertit, legitime intelligendum est illud quod in *Decretis* decernitur, causa XXVIII, q. I, cap. « Judæorum, » scilicet filios vel filios eorum separandos esse ab eorumdem consortio, ut sub Christianorum cura et conversatione cultum fidei discant.

(*b*) Quæstio maximi momenti. — I. Quidam infideles christianis principibus subjiciuntur, et alii non; quidam serviliter subjiciuntur his principibus, et alii politice tantum; quidam fidem jam susceptam rejecerunt, et alii fidem nunquam susceperunt. II. Certum est baptismum infantibus quorumcumque infidelium collatum esse validum, quidquid contrarium somniaverit Durandus. III. Billuart concedit filios infidelium mancipiorum sub ditione principis christiani posse, invitis parentibus, baptizari; et juxta Scotum, Ladulphum et Oldran Judæi per passionem Christi servi facti sunt. — Sed, independenter ab hac supposititia servitute, Scotistæ contendunt filios infidelium principibus christianis subditorum, posse baptizari, invitis parentibus, auctoritate principis, non autem cujuscumque privati. Ast in hoc, si subjectio sit mere civilis, læditur certo jus naturæ cujus Deus est auctor sicut et juris gratiæ, ut optime dicunt et Cajetanus et Soto. Consuetudo Ecclesiæ talem baptismum, etiam auctoritate principum, prohibet, quamvis Scotistæ et satis communiter Augustiniani prædicent quod possint licite principes his infantibus procurare regenerationis sacramentum. — Pueri illi licite baptizantur in tribus casibus : mors imminens; justa vel injusta abstractio pueri a custodia parentum, absque ulla spe reditus; consensus vel patris vel matris ad fidem conversi altera parte repugnante, aut, mortuo patre, consensus avi, matre etiam reclamante.

mittitur : *Speculatorem dedi te domui Israel.* Providere autem pueris infidelium de sacramentis salutis pertinet ad parentes eorum. Unde eis imminet periculum, si propter subtractionem sacramentorum eorum parvuli detrimentum salutis patiantur.

CONCLUSIO. — Non sunt infidelium pueri invitis parentibus baptizandi, quia id Ecclesiæ Dei consuetudo in omnibus sequenda nunquam probavit : quod et justitiæ naturali repugnaret, et inde fides in periculum venire posset.

QUÆSTIO XI.

DE HÆRESI (a)

(Et quatuor quæruntur.)

Deinde considerandum est de hæresi, circa quam quæruntur quatuor : 1° utrum hæresis sit infidelitatis species; 2° de materia ejus circa quam est ; 3° utrum hæretici sint tolerandi ; 4° utrum revertentes sint recipiendi.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum hæresis sit infidelitatis species.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod hæresis non sit infidelitatis species. Infidelitas enim in intellectu est, ut supra dictum est. Sed hæresis non videtur ad intellectum pertinere, sed magis ad vim appetitivam; dicit enim Hieronymus, super illud Galat., v, *Manifesta sunt opera*, col. 417, t. 7, et habetur in *Decret.*, caus. XXIV, q. III, cap. « Hæresis, » col. 1306 : « Hæresis græce ab electione dicitur, quod scilicet eam sibi unusquisque eligat disciplinam, quam putat esse meliorem. » Electio autem est actus appetitivæ virtutis, ut supra dictum est. Ergo hæresis non est infidelitatis species.

2. Præterea, vitium præcipue accipit speciem a fine; unde Philosophus dicit, in V *Ethic.*, cap. II, quod « ille qui mœchatur ut furetur, magis est fur quam mœchus. » Sed finis hæresis est commodum temporale, et maxime principatus et gloria; quod pertinet ad vitium superbiæ vel cupiditatis; dicit enim Augustinus, in lib. *De utilitate credendi*, cap. I, col. 65, t. 8, quod « hæreticus est qui alicujus temporalis commodi et maxime gloriæ principatusque sui gratia, falsas ac novas opiniones vel gignit, vel sequitur. » Ergo hæresis non est species infidelitatis, sed magis superbiæ.

3. Præterea, infidelitas, cum sit in intellectu, non videtur ad carnem pertinere. Sed hæresis pertinet ad opera carnis ; dicit enim Apostolus ad Galat., v, 19 : *Manifesta sunt opera carnis, quæ sunt fornicatio, immunditia;* et inter cætera postmodum subdit, *dissensiones, sectæ,* quæ sunt idem quod hæreses. Ergo hæresis non est infidelitatis species.

Sed contra est quod falsitas veritati opponitur. Sed hæreticus est qui falsas vel novas opiniones vel gignit, vel sequitur. Ergo opponitur veritati, cui fides innititur; ergo sub infidelitate continetur.

Respondeo dicendum, quod nomen « hæresis, » sicut dictum est, electionem importat. Electio autem, ut supra dictum est, est eorum quæ sunt ad finem, præsupposito fine. In credendis autem voluntas assentit alicui vero tanquam proprio bono, ut ex supra dictis patet. Unde quod est principale verum, habet rationem finis ultimi; quæ autem secundaria sunt, habent rationem eorum quæ sunt ad finem.

Quia vero quicumque credit, alicujus dicto assentit, principale videtur esse et quasi finis in unaquaque credulitate ille cujus dicto assentitur; quasi autem secundaria sunt ea quæ quis tenendo vult alicui assentire. Sic ergo qui recte fidem christianam habet, sua voluntate assentit Christo in his quæ vere ad ejus doctrinam pertinent.

A rectitudine ergo fidei christianæ dupliciter quis potest deviare : uno modo quia ipse Christo non vult assentire, et hic habet quasi malam voluntatem circa ipsum finem; et hoc pertinet ad speciem infidelitatis paganorum et Judæorum. Alio modo per hoc

(a) Antequam hanc aggrediamur quæstionem nobis liceat notare, illam in dist. XXX, part. III, lib. II *Speculi moralis* ex professo tractari cum eadem divisione, et in iisdem terminis. Sed compilator istius *Speculi* de more suo solutionem tantummodo propositi problematis recitat, omissis objectionibus cum responsionibus ad ipsas et ly sed contra.

Non autem de hæresi loquitur in suo secundo libro, part. III, dist. XXX, nisi repetitis de verbo ad verbum in ejusdem libri partis ejusdem dist. XXIX, quæ jam exposuerat in dist. XX, part. III, lib. I.

Cæterum ista compilatio *Speculi moralis* non est Vincentii Bellovacensis, quamvis *Speculis* ab ipso collectis addatur. Post Vincentium Bellovacensem et sanctum Thomam Aquinatem confecta fuit. Hæc lector advertat, cum in notulis nostris Vincentii Bellovacensis *Speculum morale* adducimus.

quod intendit quidem Christo assentire, sed deficit in eligendo ea quibus Christo assentiat, quia non eligit ea quæ sunt vere a Christo tradita, sed ea quæ sibi propria mens suggerit.

Et ideo hæresis est infidelitatis species, pertinens ad eos qui fidem Christi profitentur; sed ejus dogmata corrumpunt.

Ad primum ergo dicendum, quod hoc modo electio pertinet ad infidelitatem, sicut et voluntas ad fidem, ut supra dictum est.

Ad secundum dicendum, quod vitia habent speciem ex fine proximo; sed ex fine remoto habent genus et causam; sicut cum aliquis mœchatur ut furetur, est ibi quidem species mœchiæ ex proprio[1] fine et objecto; sed ex fine ultimo ostenditur quod mœchia et ex furto oritur, et sub eo continetur, sicut effectus sub causa, vel sicut species sub genere; ut patet ex his quæ supra de actibus dicta sunt in communi. Unde et similiter in proposito, finis proximus hæresis est adhærere falsæ sententiæ propriæ, et ex hoc speciem habet; sed ex fine remoto ostenditur causa ejus, scilicet quod oritur ex superbia vel cupiditate.

Ad tertium dicendum, quod sicut hæresis dicitur ab eligendo, ita secta dicitur a sectando, sicut Isidorus dicit in lib. VIII *Etym.*, cap. III, col. 296, t. 3. Et ideo hæresis et secta idem sunt; et utrumque pertinet ad opera carnis, non quidem quantum ad ipsum actum infidelitatis respectu proximi objecti, sed ratione causæ, quæ est vel appetitus finis indebiti, secundum quod oritur ex superbia vel cupiditate, ut dictum est; vel etiam aliqua phantastica illusio, quæ est principium errandi, ut etiam Philosophus dicit in IV *Metaph.*, text. 24. Phantasia autem quodammodo ad carnem pertinet, inquantum actus ejus est cum organo corporali.

CONCLUSIO. — Hæresis est infidelitatis species ad eos pertinens, qui fidem Christi professi sunt, et ejus dogmata corrumpunt.

ARTICULUS II.

Utrum hæresis sit proprie circa ea quæ sunt fidei.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod hæresis non sit proprie circa ea quæ sunt fidei. Sicut enim sunt hæreses et sectæ in Christianis; ita etiam fuerunt in Judæis et Pharisæis, sicut Isidorus dicit in lib. VIII *Etym.*, cap. IV, col. 297, t. 3. Sed eorum dissensiones non erant circa ea quæ sunt fidei. Ergo hæresis non est circa ea quæ sunt fidei, sicut circa propriam materiam.

2. Præterea, materia fidei sunt res quæ creduntur; sed hæresis non solum est circa res, sed etiam circa verba, et circa expositiones sacræ Scripturæ; dicit enim Hieronymus, *Super* illud *Gal.*, V, *Hæreses, invidiæ,* etc., col. 417, t. 7, quod « quicumque aliter Scripturam intelligit quam sensus Spiritus sancti flagitat, quo conscripta est, licet de Ecclesia non recesserit, tamen hæreticus appellari potest; » et alibi dicit quod « ex verbis inordinate prolatis fit hæresis[2]. » Ergo hæresis non est proprie circa materiam fidei.

3. Præterea, etiam circa ea quæ ad fidem pertinent, inveniuntur quandoque sacri doctores dissentire, sicut Hieronymus et Augustinus circa cessationem legalium; et tamen hoc est absque vitio hæresis. Ergo hæresis non est proprie circa materiam fidei.

Sed contra est quod Augustinus dicit *Contra Manichæos*[3] : « Qui in Ecclesia Christi morbidum aliquid pravumque sapiunt, si correpti, ut sanum rectumque sapiant, resistunt contumaciter, suaque pestifera et mortifera dogmata emendare nolunt sed defendere persistunt, hæretici sunt. » Sed pestifera et mortifera dogmata non sunt nisi illa quæ opponuntur dogmatibus fidei, per quam *justus vivit,* ut dicitur Rom., I. Ergo hæresis est circa ea quæ sunt fidei, sicut circa propriam materiam.

Respondeo dicendum, quod de hæresi nunc loquimur secundum quod importat corruptionem fidei christianæ. Non autem ad corruptionem fidei christianæ pertinet, si aliquis habet aliquam falsam opinionem

[1] Ita cum mss. passim veteres editi; theologi et edit. Patav. an. 1712 : « ex proximo; » perinde est.

[2] Nil simile in Hieronymi Operibus occurrit, sed sub ejus nomine IV *Sentent.*, dist. XIII, citatur.

[3] In *Decreto*, causa XXIV, quæst. III, cap. « Qui in Ecclesia, » col. 1307, sic habetur : « Augustinus, *Contra Manichæos,* » sed desumpta sunt dicta verba ex lib. XVIII *De civ. Dei*, cap. LI, § 1, col. 613, t. 7.

in his quæ non sunt fidei, puta in geometricalibus, vel in aliis hujusmodi, quæ omnino ad fidem pertinere non possunt; sed solum quando aliquis habet falsam opinionem circa ea quæ ad fidem pertinent.

Ad quam aliquid pertinet dupliciter, sicut supra dictum est : uno modo directe et principaliter, sicut articuli fidei; alio modo indirecte et secundario, sicut ea ex quibus negatis sequitur corruptio alicujus articuli; et circa utraque potest esse hæresis, eo modo quo et fides.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut hæreses Judæorum et Pharisæorrum erant circa opiniones aliquas ad judaismum vel ad prophetiam[1] pertinentes, ita etiam Christianorum hæreses sunt circa ea quæ pertinent ad fidem Christi.

Ad secundum dicendum, quod ille dicitur aliter exponere sacram Scripturam quam Spiritus sanctus efflagitet[2], qui ad hoc expositionem sacræ Scripturæ intorquet, quod contrariatur ei quod est per Spiritum sanctum revelatum. Unde dicitur Ezech., XIII, 6, de falsis prophetis : *Qui perseveraverunt confirmare sermonem,* scilicet per falsas expositiones Scripturæ. Similiter etiam per verba quæ quis loquitur, suam fidem profitetur; est enim confessio actus fidei, ut supra dictum est; et ideo, si sit inordinata locutio circa ea quæ sunt fidei, sequi potest ex hoc corruptio fidei. Unde Leo papa, in quadam *Epist. ad Proterium, episcopum Alexandrinum,* ep. CXXIV, c. II, col. 1076, t. 1, dicit : « Inimici crucis Christi omnibus[3] factis et verbis nostris insidiantur, ut si ullam illis vel tenuem occasionem demus, nos Nestoriano sensui etiam congruere mentiantur. »

Ad tertium dicendum, quod, sicut Augustinus dicit, *Epist.* XLIII, col. 160, t. 2, et habetur in *Decret.,* XXIV, q. III, cap. « Dixit Apostolus, » col. 1306 : « Si qui sententiam suam, quamvis falsam, atque perversam, nulla pertinaci animositate defendant, quærunt autem cauta sollicitudine veritatem, corrigi parati, cum invenerint; nequaquam sunt inter hæreticos deputandi; » quia scilicet non habent electionem contradicentem Ecclesiæ doctrinæ. Sic ergo aliqui doctores videntur dissensisse vel circa ea quorum nihil interest ad fidem utrum sic vel aliter teneantur, vel etiam in quibusdam ad fidem pertinentibus quæ nondum erant per Ecclesiam determinata; postquam autem essent auctoritate universalis Ecclesiæ determinata, si quis tali ordinationi pertinaciter repugnaret, hæreticus censeretur. Quæ quidem auctoritas principaliter residet in summo pontifice. Dicitur enim XXIV, q. I, cap. XII, col. 1269 : « Quoties fidei ratio ventilatur, arbitror omnes fratres nostros et coepiscopos nonnisi ad Petrum, id est, ad sui nominis[4] et honoris auctorem referre debere; contra cujus auctoritatem nec Hieronymus, nec Augustinus, nec aliquis sacrorum doctorum suam sententiam defendit. » Unde dicit Hieronymus[5] ad Damasum papam, in *Exposit. symb.,* in fin. : « Hæc est fides, papa beatissime, quam in catholica didicimus Ecclesia; in qua si minus perite aut parum caute forte aliquid positum est, emendari cupimus a te, qui Petri fidem et sedem tenes. Si autem hæc nostra confessio apostolatus tui judicio comprobetur, quicumque me culpare voluerit, se imperitum, vel malevolum, vel etiam non catholicum, non me hæreticum comprobabit[6]. »

CONCLUSIO. — Hæresis consistit circa ea quæ

[1] Parm. lectionem Nicolaï sequitur et habet : « pharisaismum; » et addit in notula : « Quamvis, cum mss. pluribus, veteres editiones, Patav. 1712, et Neapolit. 1763 habeant : « pharisiam. » Quæ vox nova prorsus est, et apud nullum (quem sciam) scriptorem occurrit. » — Codices autem nostri habent : « prophetiam. »

[2] In Parm. : « efflagitat. »

[3] « Omnibus et verbis nostris insidiantur et syllabis. »

[4] Ita ex *Decr.* restituit Nicolaï; al. : « id est, tui nominis auctoritatem; » item : « id est, ad sui nominis auctoritatem. »

[5] Hæc et *Decretum*, cap. XXIV, q. I, cap. XIV, col. 1269, sub Hieronymi nomine refert; sed in notis lectorem admonet auctorem genuinum Pelagium hæreticum reputandum esse.

[6] Hucusque S. Thomas. Nicolaï addit sequentia : « Et *Epist.* LVII *ad eumdem :* « Quia Christi vineam exterminant vulpes, mihi cathedram Petri censui consulendam. Nullum primum nisi Christum sequens, beatitudini tuæ, id est cathedræ Petri, communione consocior; super illam petram Ecclesiam ædificatam scio; qui non colligit tecum, spargit. Obtestor ergo beatitudinem tuam, ut mihi epistolis tuis vel tacendarum, vel dicendarum trium hypostaseon detur auctoritas. » Et Cyrillus Alexandrinus in *Thesauro :* « Ut membra maneamus in capite nostro, apostolico throno, Romanorum pontifice; a quo nostrum est quærere, quid credere et quid tenere debeamus, ipsum rogantes, ipsum venerantes præ omnibus loco illius qui ipsum ædificavit, » ut in IV *Sentent.,* distinct. XXV, q. I, art. 2, q. III, notatum est.

fidei sunt, scilicet fidei articulos, et quæ ad ipsos sequuntur, dissentiendo cum pertinacia ab illis (*a*).

ARTICULUS III.

Utrum hæretici sint tolerandi.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod hæretici sint tolerandi. Dicit enim Apostolus, II ad Timotheum, II, 24 : *Servum Domini oportet mansuetum esse, cum modestia corripientem eos qui resistunt veritati; nequando det illis pœnitentiam Deus ad cognoscendam veritatem, et resipiscant a diaboli laqueis.* Sed si hæretici non tolerantur, sed morti traduntur, aufertur eis facultas pœnitendi. Ergo hoc videtur esse contra præceptum Apostoli.

2. Præterea, illud quod est necessarium in Ecclesia est tolerandum. Sed hæreses sunt necessariæ in Ecclesia; dicit enim Apostolus, I ad Corinth., XI, 19 : *Oportet hæreses esse, ut et qui probati sunt, manifesti fiant in vobis.* Ergo videtur quod hæretici sunt tolerandi.

3. Præterea, Dominus mandavit, Matth., XIII, servis suis ut zizania permitterent crescere usque ad messem, quæ est finis sæculi, ut ibidem exponitur[1]. Sed per zizania significantur hæretici, secundum expositionem sanctorum. Ergo hæretici sunt tolerandi.

Sed contra est quod Apostolus dicit, ad Tit., III, 10 : *Hæreticum hominem post unam*[2] *et secundam correptionem devita, sciens quia subversus est qui ejusmodi est.*

Respondeo dicendum, quod circa hæreticos duo sunt consideranda : unum quidem ex parte ipsorum, aliud vero ex parte

[1] Parm. : « in Glossa interl. » — [2] Parm. : *primam.*

(*a*) Hæresis est error pertinax contrarius fidei, non solum fidei catholicæ, dogmatibus ab auctoritate infallibili Ecclesiæ definitis, sed veritatibus a Deo revelatis sive publice, sive privatim, modo de revelatione certo constet. Unde prophetæ Veteris Testamenti fuissent hæretici si credere noluissent quæ Deus ipsis certo revelabat. Qui tamen sic hodie esset hæreticus pœnis non subjiceretur ab Ecclesia contra hæreticos constitutis ; pœnæ etenim illæ latæ sunt solummodo contra eos qui catholicæ fidei sunt rebelles.

Pertinaciæ proprius est character hæreseos; oportet ut de hæretico dici possit : stat pro ratione voluntas. « Qui sententiam suam quamvis perversam et falsam nulla pertinaci animositate defendunt... quærunt autem cum sollicitudine veritatem, corrigi parati cum invenerint, nequaquam sunt inter hæreticos computandi. » Caus. XXIV, q. III, can. 27. — Hinc qui ex ignorantia, etiam crassa et supina repugnat fidei, paratus tamen assentiri si esset instructus, peccat quidem quia ignorantia ipsius prohibetur, sed non est formaliter hæreticus. Nec illi qui inter hæreticos enutriuntur, si sint animo parati credere : immo isti non peccant contra fidem, quando ignorantia eorum non est involuntaria, quia scilicet nullo dubio hac in re pulsantur. Nec catholicus rudis a parentibus et pastoribus neglectus, involuntaria laborans ignorantia, peccat contra fidem aliqua fidei dogmata non admittendo. Sed esset formaliter hæreticus qui falso putans aliquam veritatem esse ab Ecclesia propositam et definitam, hanc nihilominus negaret. Esset hæreticus illative qui negaret conclusionem quamdam theologicam, si agnosceret connexionem hujus conclusionis cum præmissis. — Est formaliter hæreticus qui deliberate dubio positivo, id est dubio judicanti actu positivo rem esse dubiam et incertam, de aliquo articulo fidei sufficienter ab Ecclesia proposito dubitat.

Solent propositiones fidei aut bonis moribus non satis conformes, una vel pluribus qualificari notis ex sequentibus : 1. hæretica; 2. hæresim sapiens ; 3. suspecta de hæresi ; 4. erronea; 5. male sonans ; 6. schismatica ; 7. scandalosa; 8. temeraria ; 9. piarum aurium offensiva; 10. impia; 11. blasphema.

Propositio hæretica illa est cujus contradictoria est de fide ; hæresim sapiens illa cujus verba dant occasionem credendi probabiliter hæresim, saltem materialem, latere in mente authoris; suspecta de hæresi, quæ suspicionem tantum ingerit; erronea, cujus contradictoria est conclusio theologica, seu deducta ex una præmissa revelata, et ex altera præmissa evidenter vera; male sonans, quæ in sensu magis obvio hæretica est, licet catholica sit in alio sensu, etiam proprio ; schismatica, quæ in Ecclesia divisionem excitare potest ; scandalosa, quæ sive in materia fidei, sive in materia morum, dat occasionem errandi ; temeraria, quæ communi theologorum sententiæ sine fundamento contrariatur ; piarum aurium offensiva, quæ in materia religionis aliquid indecorum profert; impia, quæ pietati adversatur; blasphema, quæ est Deo, aut Christi humanitati, aut B. Virgini, aut sanctis injuriosa.

Sunt et aliæ qualificationes de facili intelligibiles, ut quod propositio sit vana, arrogans, stulta, superstitiosa, injuriosa, improbabilis, infundata, etc. Sed qualificationes illæ non sunt proprie theologicæ, saltem in usu Ecclesiæ.

Caveant qui ad hoc non sunt ex officio deputati propositiones adversariorum suorum notare, sive in disputationibus viva voce habitis, sive in scriptis. Sæpius accidit humanæ superbiæ injustis aggredi conviciis opiniones et doctrinas aliorum propriæ opinioni vel doctrinæ non concordantes. Memores sint præcipue juvenes, sed et etiam senes, hujus consilii : *Modestia vestra nota sit omnibus hominibus.* Et Hugo a Sancto Victore, in *Didascal.*, dicit : « Diu rem pertractet antequam judicet et non statim in vituperium prorumpat. — Expedit tibi ut cum aliquid sapere cœperis, cæteros non contemnas. »

Ecclesiæ. Ex parte quidem ipsorum est peccatum, per quod meruerunt non solum ab Ecclesia per excommunicationem separari, sed etiam per mortem a mundo excludi. Multo enim gravius est corrumpere fidem, per quam est animæ vita, quam falsare pecuniam, per quam temporali vitæ subvenitur. Unde si falsarii pecuniæ vel alii malefactores statim per sæculares principes juste morti traduntur, multo magis hæretici statim ex quo de hæresi convincuntur, possunt non solum excommunicari, sed et juste occidi.

Ex parte autem Ecclesiæ est misericordia ad errantium conversionem; et ideo non statim condemnat, sed *post* primam *et secundam correptionem,* ut Apostolus docet; postmodum vero si adhuc pertinax inveniatur, Ecclesia de ejus conversione non sperans, aliorum saluti providet, eum ab Ecclesia separando per excommunicationis sententiam; et ulterius relinquit eum judicio sæculari a mundo exterminandum per mortem (*a*). Dicit enim Hieronymus, *Super* illud *Gal.,* v, *Modicum fermentum,* col. 403, t. 7, et habetur xxiv, q. iii, c. xvi, col. 1302 : « Resecandæ sunt putridæ carnes, et scabiosa ovis[1] a caulis repellenda, ne tota domus, massa, corpus et pecora ardeant, corrumpantur, putrescant, intereant. Arius in Alexandria una scintilla fuit; sed quoniam non statim oppressus est, totum orbem ejus flamma populata est.

Ad primum ergo dicendum, quod ad modestiam illam pertinet ut primo et secundo corripiatur; quod si redire noluerit, jam pro subverso habetur, ut patet in auctoritate Apostoli inducta.

Ad secundum dicendum, quod utilitas quæ ex hæresibus provenit, est præter intentionem hæreticorum, dum scilicet constantia fidelium comprobatur, ut Apostolus dicit; et « aut excutiamus pigritiam divinas Scripturas sollicitius intuentes[2], » sicut Augustinus dicit, lib. I *De Genes, contra Manich.,* cap. i, § 2, col. 173, t. 3. Sed ex intentione eorum est corrumpere fidem quod est maximi nocumenti. Et ideo magis respiciendum est ad id quod est per se de eorum intentione ut excludantur, quam ad hoc quod est præter eorum intentionem ut sustineantur.

Ad tertium dicendum, quod, sicut habetur in *Decret.,* xxiv, q. iii, cap. « Notandum, » col. 1309, « aliud est excommunicatio, et aliud eradicatio. » Excommunicatur enim ad hoc aliquis, ut ait Apostolus, I Cor., v, 5, *ut spiritus* ejus *salvus sit*[3] *in die Domini.* Si tamen totaliter eradicentur per mortem hæretici, non est etiam contra mandatum Domini; quod est in eo casu intelligendum, quando non possunt extirpari zizania sine extirpatione tritici, ut supra dictum est, cum de infidelibus in communi ageretur.

Conclusio. — Quanquam hæretici tolerandi non sunt ipso illorum demerito, usque tamen ad secundam correptionem expectandi sunt, ut ad sanam redeant Ecclesiæ fidem; qui vero post secundam correptionem in suo errore obstinati permanent, non modo excommunicationis sententia, sed etiam sæcularibus principibus exterminandi, tradi possunt (*b*).

[1] « Scabiosum animal. » Migne.

[2] « Ut sic excutiamus pigritiam, et divinas Scripturas nosse cupiamus. »

[3] Parm. : *fiat.*

(*a*) Pondera verba : « Ecclesia aliorum saluti providet eum separando per excommunicationis sententiam, et ulterius eum relinquit « judicio sæculari » a mundo exterminandum per mortem. » Non ergo Ecclesia, sed judicium sæculare per mortem exterminat a mundo.

(*b*) Juxta doctrinam S. Thomæ in hoc articulo hæretici per sæculares principes possunt juste occidi. Non dicit : « debent, » sed : « possunt. » Alibi dixerat sanctus doctor Ecclesiam non infligere mortem temporalem, et, ut Billuart ait : « Pœnæ temporales pertinent ad forum sæculare. » Non tamen ex se sæculares principes morte homines propter hæresim plectere debent; nam Ecclesia sola judex est legitimus ac idoneus criminis hæreseos. Unde Ecclesia tribunal ecclesiasticum instituit in illis regionibus ubi hæreticos jus civile damnat ad mortem, reos interrogat, crimen eorum declarat, hosque foro sæculari relinquit, quando per misericordiam ipsius non adducuntur ad conversionem. Sic potius ut salvet innocentes quam ut nocentes temporaliter perdat Ecclesia intervenit.

Distinguuntur hæresis interna tantum, hæresis externa tantum, hæresis interna simul et externa. Hæresis externa potest esse occulta quamvis externa, si, v. g., homo hæresim distincte et assertive manifestaverit, nullo audiente aut vidente.

Porro hæresis distincte manifestatur verbo, vel scripto, vel facto, vel alio nutu seu signo quod ex natura sua, aut ex institutione, aut ex consuetudine, aut ex circumstantiis distincte et manifeste hæresim significat.

Assertive manifestatur, si hoc agitur cum animo asserendi et profitendi hæresim.

Hæreticus internus non fieret et externus, si ebrius vel dormiens suam mentem aperiret, neque etiam si disputative tantum, non ex animo asserendi, suam profiteretur hæresim. Sed fieret externus, etiam nullo audiente vel vidente, si, cum animo asserendi, illam distincte manifestaret.

ARTICULUS IV.

Utrum revertentes ab hæresi sint ab Ecclesia recipiendi.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod revertentes ab hæresi sint omnino ab Ecclesia recipiendi. Dicitur enim Jerem., III, 1, ex persona Domini : *Fornicata es cum amatoribus multis, tamen revertere ad me, dicit Dominus.* Sed Ecclesiæ judicium est judicium Dei, secundum illud Deut., I, 17 : *Ita parvum audietis, ut magnum; nec accipietis cujusquam personam, quia Dei judicium est.* Ergo si aliqui fornicati fuerint per infidelitatem, quæ est spiritualis fornicatio, nihilominus sunt recipiendi.

2. Præterea, Dominus, Matth., XVIII, 22, Petro mandat ut fratri peccanti dimittat *non* solum *septies, sed usque septuagies septies;* per quæ intelligitur, secundum expositionem Hieronymi in hunc loc., col. 132, t. 7, quod « quotiescumque aliquis peccaverit, est ei dimittendum. » Ergo quotiescumque aliquis peccaverit in hæresim relapsus, erit ab Ecclesia suscipiendus.

3. Præterea, hæresis est quædam infidelitas. Sed alii infideles volentes converti ab Ecclesia recipiuntur[1]. Ergo etiam hæretici sunt recipiendi.

Sed contra est quod *Decretalis* « Ab abolendam, » *De hæreticis*, cap. IX, dicit quod « si aliqui post abjurationem erroris deprehensi fuerint in abjuratam hæresim recidisse, sæculari judicio sunt relinquendi. » Non ergo ab Ecclesia sunt recipiendi.

Respondeo dicendum, quod Ecclesia, secundum Domini institutionem, charitatem suam extendit ad omnes non solum amicos, verum etiam inimicos et prosequentes, secundum illud Matth., v, 44 : *Diligite inimicos vestros, benefacite his qui oderunt vos* Pertinet autem ad charitatem ut aliquis bo-

Hæreticus mere internus nec excommunicationem latæ sententiæ, nec alias pœnas spirituales hæreticorum incurrit. Si dicas concilium toletanum et concilium tridentinum, et alia jura, sub pœna anathematis vetare non solum aliter « prædicare et docere, » sed etiam aliter « sentire et credere, » respondetur per « sentire et credere » intelligi eos qui assentiuntur assensu exterius expresso.

De hæretico mere externo qui scilicet, mente fidelis, vel metu, vel spe lucri, vel ex ira, aliove simili motivo profert propositionem hæreticam, crucifixum aut sanctorum imagines conculcat, etc., Billuart dicit quod gravissime quidem peccat, nec tamen est hæreticus, et ideo pœnas ab Ecclesia contra hæreticos latas non incurrit, potestque consequenter a quolibet confessario absolvi, nisi ab Ecclesia qui de interioribus per exteriora judicat esset publice denuntiatus ut hæreticus; tunc enim Ecclesiæ primo reconciliari deberet.

P. Henno de eodem dicit quod in foro conscientiæ non ligatur pœnis ecclesiasticis, debet tamen antequam a confessario quolibet absolvi possit reconciliari Ecclesiæ, quia pœnæ spirituales suæ culpæ in foro exteriori annectuntur

Hæreticus internus simul et externus, etiamsi nullus vidisset aut audisset eum hæresim suam distincte et assertive manifestantem, incurrit, statim ac fit externus, quamvis remaneat ignotus, excommunicationem latæ sententiæ soli papæ reservatam.

Aliæ pœnæ spirituales hæreticorum sunt : irregularitas, privatio beneficiorum et dignitatum Ecclesiæ ; inhabilitas ad beneficia obtinenda quæ afficit filios hæreticorum usque ad primam generationem si mater, usque ad secundam generationem si pater in hæresi moriatur; privatio potestatis spiritualis, ordinis ut illa licite utantur, et jurisdictionis quam perdunt; privatio tandem ecclesiasticæ sepulturæ.

Quoad irregularitatem, alii volunt eam incurri per hæresim statim ac hæresis fit exterior, licet occulta maneat, alii volunt eam incurri solummodo per hæresim notam et manifestam.

Quoad privationem beneficiorum ecclesiasticorum, quidam censent hæreticos manifestos hoc ipso privari non possessione, sed titulo beneficii; quidam dicunt ad privationem etiam tituli requiri sententiam judicis.

Quoad sepulturam ecclesiasticam, Sylvius censet hæreticum manifestum debere illa privari ante sententiam judicis, quod Billuart admittit, dummodo nulla tergiversatione et nullo juris suffragio talis hæreticus excusari possit, et hoc putat in praxi rarum.

Quoad privationem jurisdictionis, hæretici occulti hanc retinent, et possunt valide absolvere.

Eadem hæretici manifesti omnes privabantur tempore S. Thomæ. Sed hæc mutata sunt in concilio constantiensi per bullam : « Ad evitanda scandala, » Martini V. Hæretici etiam manifesti, nisi sint nominatim denuntiati, retinent jurisdictionem et valide absolvunt. Talis est hodierna totius Ecclesiæ praxis. Si tamen hi hæretici ipsi ab Ecclesia recederent, jurisdictionem amitterent juxta Billuart.

Advertendum est excommunicationem majorem latæ sententiæ afficere pariter credentes hæreticorum doctrinæ, etsi ignorent in particulari quid teneant hæretici; item defendentes hæreticos quolibet modo, dummodo defensio illa conferat ad fovendam hæresim; item, ubi inquisitio viget, occultantes hæreticos ne innotescant inquisitoribus; item receptantes eos ut hæresis suæ zizania disseminent; item fautores qui ex officio hæreticos punire aut declarare obligati, id tamen negligunt; denique eos qui mediis quibuscumque hæreticorum fugam facilitant.

[1] Parm. : « suscipiuntur. »

num proximi et velit et operetur. Est autem duplex bonum : unum quidem spirituale, scilicet salus animæ, quod principaliter respicit charitas ; hoc enim quilibet ex charitate debet alii velle. Unde quantum ad hoc, hæretici revertentes, quotiescumque relapsi fuerint, ab Ecclesia recipiuntur ad pœnitentiam per quam impenditur eis via salutis.

Aliud autem est bonum quod secundario respicit charitas, scilicet bonum temporale; sicut est vita corporalis, possessio mundana et bona fama ; et dignitas ecclesiastica, sive sæcularis ; hoc enim non tenemur ex charitate alii velle nisi in ordine ad salutem æternam et eorum, et aliorum. Unde si aliquid de hujusmodi bonis existens in uno impedire possit æternam salutem in multis, non oportet quod ex charitate hujusmodi bonum ei velimus; sed potius ut velimus eum illo carere : tum quia salus æterna præferenda est bono temporali, tum quia bonum multorum præfertur bono unius. Si autem hæretici revertentes semper reciperentur, ut conservarentur in vita, et aliis temporalibus bonis, posset in præjudicium salutis aliorum hoc esse : tum quia si relaberentur, alios inficerent ; tum etiam quia, si sine pœna evaderent, alii securius in hæresim relaberentur[1]. Dicitur enim Eccle., VIII, 11 : *Etenim quia non profertur cito contra malos sententia, absque timore ullo filii hominum perpetrant mala.*

Et ideo Ecclesia primo quidem revertentes ab hæresi non solum recipit ad pœnitentiam, sed etiam conservat eos in vita, et interdum restituit eos dispensative ad Ecclesiasticas dignitates quas prius habebant, si videantur vere conversi ; et hoc pro bono pacis frequenter legitur esse factum. Sed quando recepti iterum relabuntur, videtur esse signum inconstantiæ eorum circa fidem, et ideo ulterius redeuntes recipiuntur quidem ad pœnitentiam, non tamen ut liberentur a sententia mortis.

Ad primum ergo dicendum, quod in judicio Dei semper recipiuntur redeuntes, quia Deus scrutator est cordium et vere redeuntes cognoscit. Sed hoc Ecclesia imitari non potest ; præsumit enim eos non vere reverti, qui cum recepti fuissent iterum sunt relapsi ; et ideo eis viam salutis non denegat, sed a periculo mortis eos non tuetur.

Ad secundum dicendum, quod Dominus loquitur Petro de peccato in eum commisso, quod est semper dimittendum, ut fratri redeunti parcatur. Non autem intelligitur de peccato in proximum vel in Deum commisso, quod non est nostri arbitrii dimittere, ut Hieronymus dicit, *Sup.* illud *Matth.*, XVIII, *Si peccaverit in te,* col. 131, t. 7. Sed etiam in hoc est a lege modus statutus, secundum quod congruit honori Dei et utilitati proximorum.

Ad tertium dicendum, quod alii infideles, qui nunquam fidem acceperant, conversi ad fidem nondum ostendunt aliquod signum inconstantiæ circa fidem, sicut hæretici relapsi ; et ideo non est similis ratio de utrisque.

Conclusio. — Quanquam hæretici revertentes semper recipiendi sint ad pœnitentiam quotiescumque relapsi fuerint, non tamen semper sunt recipiendi et restituendi ad bonorum hujus vitæ participationem (*a*).

[1] Sic cod.; in edit. : « laberentur. »

(*a*) Hic disserendum est de libris ab hæreticis confictis. En regula decima indicis concilii tridentini :

« Si quis libros hæreticorum vel cujuscumque auctoris scripta, ob hæresim vel ob falsi dogmatis suspicionem damnata atque prohibita legerit, sive habuerit, statim excommunicationis sententiam incurrat. Qui vero libros alio nomine interdictos legerit aut habuerit, præter peccati mortalis reatum quo afficitur, judicio episcoporum severe puniatur. »

Unde non solum libri sed scripta qualiacumque cujuscumque auctoris, dummodo damnata sint ob hæresim vel ob falsi dogmatis suspicionem, prohibentur, nec legi, nec haberi possunt, et hæc interdictio sub pœna excommunicationis lata est in indice concilii tridentini. Nota primo, excommunicationem illam non esse papæ reservatam; secundo legere illum qui tantum oculis, non voce, utitur; tertio, non legere qui alium legentem audit; quarto, non legere qui idiomate legit ignoto sibi; quinto, non legere ita ut incurrat excommunicationem qui non legit in materia sufficienti ad peccatum mortale ; gravitas autem vel levitas materiæ in hoc peccato sicut in aliis desumenda est ex fine legis, et Billuart vult peccare mortaliter illum qui aperiendo librum incidit advertens in hæresim et legit paucas lineas, quod mihi, fateor, durius esse videtur. Nota sexto excusari illos qui talia scripta retinent ad unum aut alterum diem, quia retentio ista censetur modica, et exigitur retentio tempore sufficienti ad peccatum mortale.

Sed et est alia prohibitio librorum ab hæreticis conscriptorum quæ continetur in bulla *Cœnæ,* et in plurium pontificum constitutionibus, Pii IV, const. LXXVII ; Sixti V, const. LXXIV ; Clementis VIII, const. XXXVI : « Hæreticorum libros, hæresim continentes vel de religione tractantes, sine auctoritate sedis apostolicæ scienter legentes aut

QUÆSTIO XII.

DE APOSTASIA.

(Et duo quæruntur.)

Deinde considerandum est de apostasia; et circo hoc quæruntur duo : 1° utrum apostasia ad infidelitatem pertineat; 2° utrum propter apostasiam a fide subditi absolvantur a dominio præsidentium apostatarum.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum apostasia pertineat ad infidelitatem.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod apostasia non pertineat ad infidelitatem. Illud enim quod est omnis peccati principium, non videtur ad infidelitatem pertinere; quia multa peccata sine infidelitate existunt. Sed apostasia videtur esse omnis peccati principium : dicitur enim Eccli., x, 14 : *Initium superbiæ hominis apostatare a Deo;* et postea subditur : *Initium omnis peccati superbia.* Ergo apostasia non pertinet ad infidelitatem.

2. Præterea, infidelitas in intellectu consistit. Sed apostasia magis videtur consistere in exteriori opere vel sermone, aut etiam in interiori[1] voluntate; dicitur enim Proverb., vi, 12 : *Homo apostata, vir inutilis, graditur*[2] *ore perverso, annuit oculis, terit pede, digito loquitur, pravo corde machinatur malum, et in omni tempore jurgia seminat.* Si quis etiam se circumcideret, vel sepulcrum Mahumeti adoraret, apostata reputaretur. Ergo apostasia non pertinet directe ad infidelitatem.

3. Præterea, hæresis, quia ad infidelitatem pertinet, est quædam determinata species infidelitatis. Si ergo apostasia ad infidelitatem pertineret, sequeretur quod esset quædam determinata species infidelitatis; quod non videtur secundum prædicta. Non ergo apostasia ad infidelitatem pertinet.

Sed contra est quod dicitur Joan., vi, 67 : *Multi discipulorum ejus abierunt retro,* quod est apostatare; de quibus supra dixerat Dominus : *Sunt quidam ex vobis qui non credunt.* Ergo apostasia pertinet ad infidelitatem.

Respondeo dicendum, quod apostasia importat retrocessionem quamdam a Deo. Quæ quidem diversimode fit secundum diversos modos quibus homo Deo conjungitur. Primo namque conjungitur homo Deo per fidem; secundo per debitam et subjectam voluntatem ad obediendum præceptis ejus; tertio per aliqua specialia ad supererogationem pertinentia, sicut per religionem, et clericaturam, vel sacrum ordinem.

retinentes, imprimentes, seu quomodolibet defendentes ex quavis causa, publice vel occulte, quovis ingenio vel colore, » excommunicantur excommunicatione papæ reservata.

« Liber » requiritur, sive typis editus, sive manuscriptus. Juxta quosdam decem folia saltem ad librum conficiendum necessaria sunt; sed, prohibito libro, folium aut pars a libro separata prohibetur.

Oportet ut liber sit cujusdam qui formaliter erat hæreticus in tempore quo condidit ipsum. Non incurrit suprapositam censuram qui legit libros non baptizatorum.

Oportet ut liber « hæresim contineat; » intellige non transeunter nihil adserendo pro et contra, sed theologice, licet incidenter, eam aliquo saltem modo probando, aut argumenta solvendo.

Oportet ut liber « hæresim contineat vel de religione tractet; » intellige « tractet » non incidenter per aliquam digressionem levem, etiam probando et defendendo, modo non contineat hæresim, sed ex professo et instituto. Tunc liber iste, quamvis nullam contineat hæresim, prohibetur. Secunda autem regula indicis libros hæreticorum a libris hæresiarcharum secernit; libri enim hæresiarcharum, cujuscumque sint argumenti, hac secunda regula prohibentur in odium et detestationem suorum auctorum.

Oportet ut libri per bullam *Cœnæ* designati legantur « scienter; » unde excusat ab excommunicatione ignorantia etiam crassa et supina, et, ut quidam addunt, etiam affectata.

« Retinentes » sive ad legendum, sive ad ornatum, sive ob antiquitatem, sive ad involvendum merces, aut ad alium quemlibet usum, dummodo retineant tempore sufficienti ad peccatum mortale, censuram incurrunt.

« Imprimentes » sunt ii qui proxime ad impressionem concurrunt, ut disponentes typos, tingentes eos atramento, madefacientes chartas, prementes torcularia, corrector foliorum, director impressionis.

Censentur « defendentes » qui asserunt dictos libros non esse malos, non esse consumendos, etc. Has leges exposuimus, nil decernentes de consuetudinibus quæ in tali vel tali regione introductis pro illarum regionum incolis rigorem legalem imminuere possent. Omnes in hoc puncto parati esse debent ad sese submittendos supremo Ecclesiæ judicio, decretisque sanctæ sedis apostolicæ, si quæ hujusmodi consuetudines claro ac formaliter expresso oraculo vel abrogarent, vel nullam vim contra leges habere determinarent.

[1] Sic omnes cod. : et voluntas interior opponitur intellectui; Parm. : « exteriori. »

[2] Parm. : *gradiens.*

Remoto autem posteriori, remanet prius, sed non convertitur. Contingit ergo aliquem apostatare a Deo, retrocedendo a religione quam professus est, vel ab ordine quem suscepit; et hæc dicitur « apostasia religionis » seu « ordinis. » Contingit etiam aliquem apostatare a Deo per mentem repugnantem divinis mandatis. Quibus duabus apostasiis existentibus, adhuc potest remanere homo Deo conjunctus per fidem.

Sed si a fide discedat, tunc omnino a Deo retrocedere videtur. Et ideo simpliciter et absolute est apostasia per quam aliquis discedit a fide, quæ vocatur « apostasia perfidiæ. » Et secundum hunc modum apostasia simpliciter dicta ad infidelitatem pertinet.

Ad primum ergo dicendum, quod objectio illa procedit de secunda apostasia, quæ importat voluntatem a mandatis Dei resilientem, quæ invenitur in omni peccato mortali.

Ad secundum dicendum, quod ad fidem pertinet non solum credulitas cordis, sed etiam protestatio interioris fidei per exteriora verba et facta; nam confessio est actus fidei. Et per hunc etiam modum quædam exteriora verba vel opera ad infidelitatem pertinent, inquantum sunt infidelitatis signa per modum quo signum sanitatis « sanum » dicitur. Auctoritas autem inducta etsi possit intelligi de omni apostata, verissime tamen convenit in apostatam a fide; quia enim fides est primum fundamentum rerum sperandarum, et *sine fide impossibile est placere Deo*; sublata fide nihil remanet in homine quod possit esse utile ad salutem æternam; et propter hoc dicitur Prov., VI, 12 : *Homo apostata vir inutilis*. Fides enim est vita animæ, secundum illud Rom., I, 17 : *Justus ex fide vivit*. Sicut ergo sublata vita corporali, omnia membra et partes hominis a debita dispositione recedunt; ita, sublata vita justitiæ, quæ est per fidem, apparet inordinatio in omnibus membris; et primo quidem in ore, per quod maxime manifestatur cor; secundo in oculis; tertio in instrumentis motus; quarto in voluntate, quæ ad malum tendit. Et ex his sequitur quod *jurgia seminet*, alios intendens separare a fide, sicut et ipse recessit.

Ad tertium dicendum, quod species alicujus qualitatis vel formæ non diversificantur per hoc quod est terminus motus « a quo » vel « ad quem; » sed potius e converso secundum terminos motuum species attenduntur. Apostasia autem respicit infidelitatem, ut terminum « ad quem » est motus recedentis a fide. Unde apostasia non importat determinatam speciem infidelitatis, sed quamdam circumstantiam aggravantem; secundum illud II Petr., II, 21 : *Melius erat eis veritatem non cognoscere, quam post cognitam retroire* *.

* *Agnitionem retrorsum converti*

CONCLUSIO. — Apostasia simpliciter, qua quis a fide retrocedit, ad speciem pertinet infidelitatis, non autem apostasia ab ordine, vel religione (*a*).

(*a*) Secundum sententiam de circumstantiis notabiliter aggravantibus confitendis, aperiendum est in confessione utrum quis fuerit apostata a fide, vel simpliciter hæreticus, et ubi recesserit apostata an ad atheismum, vel ad paganismum, vel ad judaismum. — Sic Billuart.

Apostatarum a fide pœnæ eædem sunt ac pœnæ hæreticorum.

Secundum auctorem *Breviloquii*, apostasia in tribus consistit : « primo quidem in demissione fidei christianæ, secundo in demissione habitus religiosi, tertio in demissione tonsuræ clericalis, » adde : et clericatus. « De his autem clericis qui tonsuram projiciunt, et a clericatu recedunt, quos apostatas Julianistas jure vocitamus, statuimus, ut nisi ad professionem clericatus redierint, omni christiana communione priventur. » *Decretum* Nicolaï II in synodo romana an. 1059.— Unde clerici apostatæ vocabantur apostatæ Julianistæ. Monachi autem qui ab ordine, spretis votis, deficiebant, vocabantur apostatores : sed hoc nomine etiam alii apostatæ signabantur. Militiæ desertores olim dicebantur apostatæ. Aliam apostasiæ theologicæ divisionem nonnulli tradebant antiqui asserentes apostasiam esse vel a fide, vel a mandatis Dei, vel a supererogatione. Prima intelligitur; secunda est clerici vel religiosi a sua professione recedentis; tertia est cujuscumque fidem servantis, sed a jugo divinorum mandatorum se injuste expedientis. Hæc ultima apostasia in rigore verborum non admittitur ut sic a theologis, nisi sumatur ly apostasia generaliter.

Billuart dicit per hoc apostasiam ab hæresi distingui quod apostasia est desertio totius fidei, et hæresis desertio fidei quoad partem. Nescio an recte rem his terminis docuerit eruditissimus theologus. Quid diceret de catholico fidem catholicam respuente et ad hæresim transeunte? Quomodo secerneret istum de hæretico in hæresi sua nato? Nonne primus est apostata simul et hæreticus, dum secundus simpliciter est hæreticus. Primus tamen non est apostata dimissione tonsuræ clericalis et clericatus, vel dimissione habitus religiosi, sed est apostata a fide, quamvis non deserat totam fidem. Cum pœnæ apostatarum eædem sint, ut dictum est, ac pœnæ hæreticorum, distinctio de qua nunc agitur in praxi parum interest. Non tamen inutile est unicuique vocabulo jus suum talia vel talia significandi tribuere.

ARTICULUS II.

Utrum princeps propter apostasiam a fide amittat dominium in subditos, ita quod ei obedire non teneantur.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod princeps propter apostasiam a fide non amittat dominium in subditos, quin ei teneantur obedire. Dicit enim Ambrosius[1], et habetur caus. XI, q. III, c. XCIV, col. 873, quod Julianus imperator, quamvis esset apostata, habuit tamen sub se christianos milites, quibus cum dicebat : « Producite aciem pro defensione reipublicæ, » obediebant ei. Ergo propter apostasiam principis, subditi non absolvuntur ab ejus dominio.

2. Præterea, apostata a fide infidelis est. Sed infidelibus dominis inveniuntur aliqui sancti viri fideliter servisse, sicut Joseph Pharaoni, et Daniel Nabuchodonosori, et Mardochæus Assuero. Ergo propter apostasiam a fide non est dimittendum quin principi obediatur a subditis.

3. Præterea, sicut per apostasiam a fide receditur a Deo, ita per quodlibet peccatum. Si ergo propter apostasiam a fide perderent principes jus imperandi subditis fidelibus, pari ratione propter peccata alia hoc amitterent. Sed hoc patet esse falsum. Non ergo propter apostasiam a fide est recedendum ab obedientia principum.

Sed contra est quod Gregorius VII dicit, ut habetur caus. XV, q. VI, cap. IV, col. 984 : « Nos sanctorum prædecessorum statuta tenentes, eos qui excommunicatis fidelitate aut juramenti sacramento sunt constricti, apostolica auctoritate a sacramento absolvimus ; et ne eis fidelitatem observent, omnibus modis prohibemus, quousque ad satisfactionem veniant. » Sed apostatæ a fide sunt excommunicati, sicut et hæretici, ut dicit *Decretalis* extra, *De hæreticis*, cap. « Ad abolendam. » Ergo principibus apostatantibus a fide non est obediendum.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, infidelitas secundum seipsam non repugnat dominio : eo quod dominium introductum est de jure gentium, quod est jus humanum ; distinctio autem fidelium et infidelium est secundum jus divinum, per quod non tollitur jus humanum. Sed aliquis per infidelitatem peccans potest sententialiter jus dominii amittere, sicut etiam quandoque propter alias culpas.

Ad Ecclesiam autem non pertinet punire infidelitatem in illis qui nunquam fidem susceperunt, secundum illud Apostoli I ad Corinth., v, 12 : *Quid mihi de iis*[2] *qui foris sunt judicare ?* Sed infidelitatem illorum qui fidem susceperunt, potest sententialiter punire ; et convenienter in hoc puniuntur quod subditis fidelibus dominari non possint ; hoc enim vergere posset in magnam fidei corruptionem ; quia, ut dictum est, *homo apostata pravo corde machinatur malum, et jurgia seminat,* intendens homines separare a fide.

Et ideo quam cito aliquis per sententiam denuntiatur excommunicatus propter apostasiam a fide, ipso facto, ejus subditi sunt absoluti a dominio ejus et juramento fidelitatis, quo ei tenebantur (*a*).

Ad primum ergo dicendum, quod illo tempore Ecclesia in sui novitate nondum habebat potestatem terrenos principes compescendi : et ideo toleravit fideles Juliano Apostatæ obedire in his quæ non erant contra fidem, ut majus periculum fidei vitaretur.

Ad secundum dicendum, quod alia ratio est de infidelibus aliis, qui nunquam fidem susceperunt, ut dictum est.

Ad tertium dicendum, quod apostasia a fide totaliter separat hominem a Deo, ut dictum est, quod non contingit in quibuscumque aliis peccatis.

Conclusio. — Quum quis per sententiam denuntiatur propter apostasiam excommunicatus, ipso facto, ejus subditi a dominio et juramento fidelitatis ejus liberati sunt.

[1] Prædicta, in *Decreto*, Ambrosii nomine prænotantur; notæ vero afferunt cap. XCVIII in quo referuntur similia ex Aug., *In psalm.* CXXIV, v. 3, col. 1654, t. 4.

[2] Parm. : *his*.

(*a*) Ludovicus XIII, tum pro suo publicæ subditorum tranquillitatis conservandæ studio, tum pro sua in sanctam sedem reverentia, anno 1626 a suis Gallis aut regnicolis prohibuit hanc de monarchicis et supremis dominiis quæstionem in utramlibet partem definiri vel etiam disceptari.

QUÆSTIO XIII

DE PECCATO BLASPHEMIÆ IN GENERALI (a).

(Et quatuor quæruntur.)

Deinde considerandum est de peccato blasphemiæ, quod opponitur confessioni fidei : et primo de blasphemia in generali, secundo de blasphemia quæ dicitur peccatum in Spiritum sanctum.

Circa primum quæruntur quatuor : 1° utrum blasphemia opponatur confessioni fidei ; 2° utrum blasphemia semper sit peccatum mortale ; 3° utrum blasphemia sit maximum peccatum ; 4° utrum blasphemia sit in damnatis.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum blasphemia opponatur confessioni fidei.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod blasphemia non opponatur confessioni fidei. Nam blasphemare est contumeliam vel aliquod convicium inferre in injuriam Creatoris. Sed hoc magis pertinet ad malevolentiam contra Deum quam ad infidelitatem. Ergo blasphemia non opponitur confessioni fidei.

2. Præterea, ad Ephes., IV, super illud, *Blasphemia tollatur a vobis,* dicit Glossa, « quæ fit in Deum vel in sanctos. » Sed confessio fidei non videtur esse nisi de his quæ pertinent ad Deum, qui est fidei objectum. Ergo blasphemia non semper opponitur confessioni fidei.

3. Præterea, a quibusdam dicitur quod sunt tres blasphemiæ species : quarum una est, cum attribuitur Deo quod ei non convenit ; secunda est, cum ab eo removetur quod ei convenit ; tertia est, cum attribuitur creaturæ quod Deo appropriatur ; et sic videtur quod blasphemia non solum sit circa Deum, sed etiam circa creaturas. Fides autem habet Deum pro objecto. Ergo blasphemia non opponitur confessioni fidei.

Sed contra est quod Apostolus dicit, I ad Timoth., I, 13 : *Prius blasphemus fui et persecutor ;* et postea subdit : *Ignorans feci in incredulitate.* Ex quo videtur quod blasphemia ad infidelitatem pertineat.

Respondeo dicendum, quod nomen blasphemiæ importare videtur quamdam derogationem alicujus excellentis bonitatis, et præcipue divinæ. Deus autem, ut Dionysius dicit, I cap. *De div. nom.*, § 5, col. 594, t. 1, est ipsa essentia[1] bonitatis. Unde quidquid Deo convenit, pertinet ad bonitatem ipsius ; et quidquid ad ipsum non pertinet, longe est a ratione perfectæ bonitatis, quæ est ejus essentia. Quicumque ergo vel negat aliquid de Deo quod ei convenit, vel asserit de eo quod ei non convenit, derogat divinæ bonitati.

Quod quidem potest contingere dupliciter : uno quidem modo secundum solam opinionem intellectus ; alio modo conjuncta quadam affectus detestatione ; sicut e contrario fides Dei per dilectionem perficitur ipsius. Hujusmodi ergo derogatio divinæ bonitatis vel est secundum intellectum tantum, vel etiam secundum affectum. Si consistat tantum in corde, est cordis blasphemia ; si autem exterius prodeat per locutionem, est oris blasphemia. Et secundum hoc blasphemia confessioni opponitur.

Ad primum ergo dicendum, quod ille qui contra Deum loquitur, convicium inferre intendens, derogat divinæ bonitati, non solum secundum veritatem[2] intellectus, sed etiam secundum pravitatem voluntatis detestantis, et impedientis pro posse divinum honorem ; quod est blasphemia perfecta.

Ad secundum dicendum, quod sicut Deus in sanctis suis laudatur, inquantum laudantur opera quæ Deus in sanctis efficit, ita et blasphemia quæ fit in sanctos, ex consequenti in Deum redundat.

Ad tertium dicendum, quod secundum illa tria non possunt proprie loquendo distingui diversæ species peccati blasphemiæ. Attribuere enim Deo quod ei non convenit, vel removere ab eo quod ei convenit, non

[1] Parm. addit : « veræ. » — [2] Ita cod.; Parm. : « falsitatem. »

(a) Has quæstiones blasphemiæ, *Speculum morale* tractat in lib. III, part. V, dist. VI, VII, VIII, IX, X et XI. Et primo disserit de blasphemia in generali ut hic ; secundo, ut in quæstione sequenti, de blasphemia in Spiritum sanctum. Prima quæstio quinque distinctiones occupat. Videndum est enim primo quid sit blasphemia et de divisionibus ejus ; secundo, utrum blasphemia semper sit peccatum mortale ; tertio, utrum sit in damnatis ; quarto specialiter dicendum est de blasphemia qua quidem perversi Deum negant in sermone communi ; quinto, de blasphemia illorum qui se diabolo reddere consueverunt ; sexto, de blasphemia proprie dicta, quæ est quando verba contumeliosa profert aliquis contra Deum vel sanctos.

differunt nisi secundum affirmationem et negationem : quæ quidem diversitas habitus speciem non distinguit; quia per eamdem scientiam innotescit falsitas affirmationum et negationum, et per eamdem ignorantiam utroque modo erratur; cum negatio probetur per affirmationem, ut habetur I *Poster.*, text. 40, et lib. IV *Metaph.*, text. 15. Quod autem ea quæ sunt Dei propria, creaturis attribuantur, ad hoc pertinere videtur quod aliquid ei attribuatur quod ei non conveniat; quidquid enim est Deo proprium, est ipse Deus. Attribuere ergo[1] id quod est Dei proprium, alicui creaturæ, est ipsum Deum dicere idem creaturæ.

Conclusio. — Blasphemiæ vitium, ad infidelitatem eatenus spectat quatenus per illam homo corde, vel ore, secundum intellectum vel affectum, Deo tribuit quæ ei non conveniunt, vel negat quæ ei conveniunt (*a*).

[1] Parm. : « autem. »

(*a*) De diffinitione blasphemiæ non concordant auctores. *Speculum morale* dicit : Blasphemia est quando contumeliosa verba contra Dei bonitatem, vel sanctorum reverentiam proferuntur. Est autem blasphemia quadruplex, scilicet cordis, oris, scripturæ et operis. Prima est ergo quæ in sola cordis cogitatione consistit. Quicumque negat de Deo quod ei convenit, vel asserit de eo quod ei non convenit, derogat divinæ bonitati, quod quidem potest contingere dupliciter, uno modo secundum solam opinionem intellectus, alio modo adjuncta quadam detestatione affectus. Hujusmodi ergo derogatio divinæ bonitatis, vel secundum intellectum tantum, vel etiam secundum affectum, si constat tantum in corde, est cordis blasphemia. Secunda est blasphemia oris. Tertia est blasphemia scripturæ, ut in libris hæreticorum, ut in Alcorano Mahumetti, etc. Maximinus imperator confinxit acta blasphemosa contra Christum, quæ fecit in tabulis æreis conscribi, et per singulas urbes ferri in perpetuam memoriam, et in eis, et in agris promulgari, et præceptoribus scholarium tradi, ut in eis facerent pueros exercitari legendo, dictando, meditando. Quarta est blasphemia operis, quando aliquis usurpat sibi quod Dei solius est, ut cum facit se tanquam Deum adorari, vel usurpat sibi honores divinos, ut Nabuchodonosor et ut Herodes Agrippa.

Blasphemia est cum aliquis alium ad colenda idola incitat aut compellit.

Blasphemia est quando aliquis aliquod factum facit turpe per quod aliis dat occasionem obloquendi contra Deum, vel contra bonos.

Ponuntur a quibusdam tres species blasphemiæ, quarum prima est quando aliquid attribuitur Deo quod ei non convenit; secunda est quando removetur a Deo quod ei convenit; tertia est quando id quod est proprium Dei attribuitur creaturæ. Sed secundum ista tria non possunt, proprie loquendo, distingui diversæ species peccati blasphemiæ.

Sunt quatuor modi vulgares blasphemiæ nimis apud homines assueti. Primus est sine causa passim Deum negare, quasi ad singula jurando. Secundus est diabolo se reddere similiter in jurando. Tertius est turpiter et irreverenter assumere sacra membra quæ Christus pro nostra redemptione suscepit, ipsumque quasi membratim enormiter lacerare. Quartus est actum illum fœdissimum Deo attribuere, quod nefandissimum juramentum multum est assuetum apud multos.

Hæc ex *Speculo morali*.

S. Augustinus, lib. II *De moribus Manichæorum*, c. xi, dixerat : « Est blasphemia, cum aliqua mala dicuntur de bonis. Itaque jam vulgo blasphemia non accipitur, nisi mala verba de Deo dicere; de hominibus namque dubitari potest. »

Billuart blasphemiam definit : « Cordis vel oris locutio qua per modum convitii dicitur aliquid derogans excellentiæ divinæ bonitatis; » seu brevius : « contumeliosa contra Deum locutio. »

« Per modum convitii » ut distinguatur ab infidelitate simplici, quæ consistit in assensu contra fidem; ad blasphemiam assensus iste non requiritur, sed sufficit quod de Deo dicatur aliquid per modum convitii. Immo sufficit juxta Billuart, virtualis et implicita intentio Deum convitiandi, quatenus per verba, aut per modum pronuntiandi ea, Deus, secundum communem apprehensionem, contemnitur.

« Derogans excellentiæ divinæ bonitatis, » et hoc fit indirecte quando aliquid contumeliose dicitur contra sanctos et res sacras, cum aliqua habitudine saltem virtuali ad Deum.

Billuart admittit blasphemiam cordis, et insuper blasphemiam operis; nam dicit : « blasphematur factis æquivalentibus verbis contumeliosis, ut spuere in crucifixum, in imagines sanctorum, projicere sanguinem in cælum, ut facit Julianus Apostata.

Admittit etiam divisionem blasphemiæ in eam quæ est secundum errorem intellectus tantum, et in eam quæ simul est secundum malitiam voluntatis; et exemplum primæ blasphemiæ dat dogma Calvinistarum : Deùs est causa peccati.

Henno definit blasphemiam : « Contumeliosa in Deum, vel in sanctos locutio. »

« In sanctos, » quatenus Dei sunt vel amici, vel ministri, vel opera manuum ejus, ita ut contumelia non terminetur ultimo ad creaturas, sed ad ipsum Deum.

« Locutio. » 1. Ut ostendatur, quod licet blasphemia possit in corde committi, nunquam tamen fit consummata, nisi ore proferatur. 2. Ut excludantur in rigore certa facta Deo contumeliosa, ut in cælum expuere, gladium extrahere; quamvis in ordine ad tribunal sacramentale videantur posse ad blasphemiam reduci.

Blasphemia dividitur in hæreticalem et non hæreticalem seu simplicem. Hæreticali hæresis annexa est. Porro blasphemando hæreticaliter quis potest hæresi tamen assensum non præbere. Unde interrogandus est a confessario utrum hæresi præbuerit assensum.

Licet solummodo hæreticalis et non hæreticalis blasphemia essentialiter differant, accusandi tamen sunt in confessione diversi modi blasphemiæ, an directe contra Deum, vel contra sanctos; an contra

ARTICULUS II.

Utrum blasphemia semper sit peccatum mortale.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod blasphemia non semper sit peccatum mortale. Quia super illud ad Coloss., III, 8, *Nunc autem deponite, et vos omnia,* etc., dicit Glossa[1] ordin., col. 614, t. 2 : « Post majora prohibet minora. » Et tamen subdit de blasphemia. Ergo blasphemia inter peccata minora computatur quæ sunt peccata venialia.

2. Præterea, omne peccatum mortale opponitur alicui præcepto Decalogi. Sed blasphemia non videtur alicui eorum opponi. Ergo blasphemia non est peccatum mortale.

3. Præterea, peccata quæ absque deliberatione committuntur, non sunt mortalia; propter quod primi motus non sunt peccata mortalia, quia deliberationem rationis præcedunt, ut ex supra dictis patet. Sed blasphemia quandoque absque deliberatione procedit; ergo non semper est peccatum mortale.

Sed contra est quod dicitur Levit., XXIV, 16 : *Qui blasphemaverit nomen Domini, morte moriatur.* Sed pœna mortis non infertur nisi pro peccato mortali. Ergo blasphemia est peccatum mortale.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, peccatum mortale est per quod homo separatur a primo principio spiritualis vitæ, quod est charitas Dei.

Unde quæcumque charitati repugnant, ex suo genere sunt peccata mortalia. Blasphemia autem secundum genus suum repugnat charitati divinæ, quia derogat divinæ bonitati, ut dictum est, quæ est objectum charitatis; et ideo blasphemia est peccatum mortale ex suo genere.

Ad primum ergo dicendum, quod Glossa illa non est sic intelligenda, quod omnia quæ subduntur, sint peccata mortalia; sed quia cum supra non expressisset nisi majora, postmodum etiam quædam minora subdit, inter quæ etiam quædam de majoribus ponit.

Ad secundum dicendum, quod cum blasphemia opponatur confessioni fidei, ut dictum est, ejus prohibitio reducitur ad prohibitionem infidelitatis, quæ intelligitur in eo quod dicitur : *Ego sum Dominus Deus tuus,* etc.

Vel prohibetur per id quod dicitur : *Non assumes nomen Dei tui in vanum.* Magis enim in vanum assumit nomen Dei qui aliquod falsum de Deo asserit, quam qui per nomen Dei aliquod falsum confirmat.

Ad tertium dicendum, quod blasphemia potest absque deliberatione ex surreptione procedere dupliciter : uno modo quod aliquis non advertat hoc quod dicit esse blasphemiam; quod potest contingere cum aliquis subito ex aliqua passione in verba imaginata prorumpit, quorum significationem non considerat, et tunc est peccatum veniale, et non habet proprie rationem blasphemiæ; alio modo quando advertit hoc esse blasphemiam, considerans significata verborum; et tunc non excusatur a peccato mortali, sicut nec ille qui ex subito motu iræ aliquem occidit juxta se sedentem.

CONCLUSIO. — Cum per blasphemiam homines derogent divinæ bonitati, quæ charitatis objectum est, ipsa necessario peccatum mortale est ex suo genere.

ARTICULUS III.

Utrum peccatum blasphemiæ sit maximum peccatum.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod peccatum blasphemiæ non sit maximum peccatum. Malum enim dicitur quia nocet, secundum Augustinum, in *Enchirid.,* cap. XII, col. 237, t. 6. Sed magis nocet peccatum homicidii, quod perimit vitam hominis, quam peccatum blasphemiæ, quod Deo nullum nocumentum potest inferre. Ergo peccatum homicidii est gravius peccato blasphemiæ.

B. Virginem; an tributum Deo quod non habet, negatum aut exprobatum quod habet, etc.

De oppositione autem blasphemiæ confessioni fidei juxta S. Thomam, plures censent auctorem hic in art. 1. de sola blasphemia hæreticali esse intelligendum, quia in blasphemiis simplicibus nil falsum continetur. Alii tamen volunt in iis etiam ultimis, ex intentione blasphemantis aliquid contineri falsum, sicque et illas blasphemias confessioni fidei opponi. Nam blasphemans simpliciter reputari censetur vel vituperabilia quæ vituperabilia non sunt, vel possibilia quæ fieri non possunt, vel decentia quæ non decent.

[1] Ex supposititio Commentario S. Ambrosii, col. 459, t. 4.

2. Præterea, quicumque pejerat, inducit Deum testem falsitatis; et ita videtur eum asserere esse falsum. Sed non quilibet blasphemus usque ad hoc procedit ut Deum asserat esse falsum. Ergo perjurium est gravius peccatum quam blasphemia.

3. Præterea, super illud psal. LXXIV, 6, *Nolite extollere in altum cornu vestrum*, dicit Glossa[1] : « Maximum est vitium excusationis peccati. » Non ergo blasphemia est maximum peccatum.

Sed contra est quod Isa., XVIII, super illud, *Ad populum terribilem*, etc., dicit Glossa : « Omne peccatum blasphemiæ comparatum levius est. »

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, blasphemia opponitur confessioni fidei; et ideo habet in se gravitatem infidelitatis; et aggravatur peccatum, si superveniat detestatio voluntatis; et adhuc magis, si prorumpat in verba; sicut et laus fidei augetur per dilectionem et confessionem.

Unde cum infidelitas sit maximum peccatum secundum suum genus, sicut supra dictum est, consequens est quod etiam blasphemia sit peccatum maximum ad idem genus pertinens, et ipsam aggravans.

Ad primum ergo dicendum, quod homicidium et blasphemia si comparentur secundum objecta in quæ peccatur, manifestum est quod blasphemia, quæ est directe peccatum in Deum, præponderat homicidio, quod est peccatum in proximum. Si autem comparentur secundum effectum nocendi, sic homicidium præponderat; plus enim homicidium nocet proximo quam blasphemia Deo. Sed quia in gravitate culpæ magis attenditur intentio voluntatis perversæ quam effectus operis, ut ex supra dictis patet; ideo cum blasphemus intendat nocumentum inferre honori divino, simpliciter loquendo, gravius peccat quam homicida. Homicidium tamen primum locum tenet in pœnis[2] inter peccata in proximum commissa.

Ad secundum dicendum, quod super illud ad Ephes., IV, *Blasphemia tollatur a vobis*, dicit Glossa[3] ordin., col. 597, t. 2 : « Pejus est blasphemare quam pejerare. » Qui enim pejerat, non dicit aut sentit aliquid falsum de Deo, sicut blasphemus; sed Deum adhibet testem falsitatis, non tanquam æstimans Deum esse falsum testem, sed tanquam sperans quod Deus super hoc non testificetur per aliquod evidens signum.

Ad tertium dicendum, quod excusatio peccati est quædam circumstantia aggravans omne peccatum, etiam ipsam blasphemiam; et pro tanto dicitur esse maximum peccatum, quia quodlibet facit majus.

Conclusio. — Blasphemiæ vitium omnium peccatorum ex suo genere gravissimun est, ipsam etiam infidelitatem, quæ maximum peccatorum est, aggravans (*a*).

[1] Ex Cassiodoro desumpta. — [2] Ita cod. et edit. Rom.; edit. passim omittunt « in pœnis. » — [3] Ex August., lib. *Contra mendacium*, cap. XIX, col. 545, t. 6.

(*a*) Blasphemia est peccatum ex genere suo gravissimum, et quidem gravius perjurio et idololatria; unde non datur in ea parvitas materiæ, nisi forte ratione indeliberationis et inadvertentiæ, quia semper gravem infert Deo injuriam. Superat tria peccata gravissima et execranda. Primum est peccatum paganorum, quia infidelis ea de Deo dicit et loquitur, quæ licet falsa sint, tamen credit esse vera. Christianus vero blasphemans loquitur contra veritatem quam credit. Secundum est peccatum homicidarum. Quantum ad nocumentum, majus peccatum est homicidium quam blasphemia, eo quod magis nocet homicida homini interfecto quam blasphemans Deo. Sed quantum ad objectum, majus peccatum est blasphemia quam homicidium, quia homicida principaliter intendit offendere hominem, dum blasphemus intendit principaliter offendere Deum. Tertium est peccatum Judæorum crucifigentium Christum, tum quia, secundum Alexandrum, Judæi non cognoverunt ipsum esse Deum, sed qui Deum blasphemant cognoscunt illum esse Deum; tum quia Judæi non promiserunt ei fidem in baptismo, sicut Christiani; tum quia major fit injuria ratione majoris status. Non est peccatum quod non habeat speciem excusationis. In luxuria est inclinatio, est attractus; sunt verba, dona, sensualitas, etc. In gula et ebrietate sunt cibi delicati, vinum exquisitum, etc. In avaritia, oportet vivere, de futuro providum esse, etc. Et ita de cæteris vitiis. Sed in peccato blasphemiæ nulla est excusatio. Bonaventura dicit quod sicut Spiritus sanctus spirat in amorem Dei, sic spiritus blasphemiæ spirat immediate in odium Dei. Videte omnia vitia. In inferno luxuriosus non quæret luxuriam suam, nec avarus pecuniam et thesaurum; sed quid quærent in inferno? Illud quod ponitur in Apocalypsi : *Blasphemaverunt Deum cæli præ doloribus et vulneribus suis.*

Nullum tamen vitium tam frequens, et hodie, et tempore S. Thomæ, et in sæculis intermediis. « Non sunt a blasphemia mundi, ait Robertus de Litio, domini, non cives, nec rustici, non agricolæ, non artifices, non viri, non mulieres, et quod auditu horribile est, non sacerdotes, non religiosi. Ex omni namque statu grandis multitudo extat quæ loquitur verba blasphemiæ. »

Et alius prædicator decimi sexti sæculi dicit : « Ex mandato sancti Ludovici tempore suo lingua blasphemantium perforabatur; sed contrarium fit hodie. Domini qui deberent horum justitiam facere

ARTICULUS IV.

Utrum damnati blasphement.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod damnati non blasphement. Deterrentur enim nunc aliqui mali a blasphemando propter timorem futurarum pœnarum. Sed damnati has pœnas experiuntur, unde magis eas abhorrent. Ergo multo magis a blasphemando compescuntur.

2. Præterea, blasphemia, cum sit gravissimum peccatum, est maxime demeritorium. Sed in futura vita non est status merendi neque demerendi. Ergo nullus erit locus blasphemiæ.

3. Præterea, Eccles., XI, 3, dicitur quod *in quocumque loco* lignum *ceciderit, ibi erit*. Ex quo patet quod post hanc vitam homini non accrescit nec meritum nec peccatum, quod non habuit in hac vita. Sed multi damnabuntur qui in hac vita non fuerunt blasphemi. Ergo nec in futura vita blasphemabunt.

sunt principales in vitio, et dicunt : « Qu'il n'appartient pas à villain de renoncer Dieu. »

Hujus autem horrendi peccati gravitatem indicant pœnæ blasphemantibus impositæ.

In Veteri Testamento abominabantur Patres antiqui usque adeo peccatum blasphemiæ quod ex mandato Dei de blasphemia convictum lapidabant. Insuper audire detestabantur eos qui blasphemabant. Ideo arbitrantes, licet falso, Stephanum blasphemare cum dixit : *Video cælos apertos*, etc., continuerunt aures suas ne audirent blasphemantem. Et non solum audire sed etiam nominare non audebant vocabulum maledictionis. Unde cum accusarent Naboth, dicebant : « Benedixit Deo et regi, » id est : « Maledixit, » etc. Et Job offerens holocausta pro filiis suis dicebat : « Ne forte peccaverint filii mei, et benedixerint Deo, » id est : « maledixerint. »

Similiter abominabilis est blasphemia apud infideles. Nam quicumque blasphemarent Deum in terris Turcorum aut Saracenorum graviter punirentur, quam ob causam aut nunquam aut satis raro audiuntur ibi verba blasphemiæ. In Turcia blasphemi olim suffocabantur.

Ex *Authentic. collation.* VI, Titul. v, Novel. LXXVII, cap. I, § I, statuitur blasphemos ultimis suppliciis esse puniendos.

Concilium lateranense, sub Leone X, sess. VI, volens efficaciter execrando huic monstro caput infringere, statuit ut blasphemus gerens officium publicum prima et secunda vice emolumenta trium mensium perderet, pro tertia suo officio privaretur; clericus autem sacerdos, prima vice privaretur omnibus fructibus beneficii per annum, secunda vice beneficio, tertia fieret infamis et inhabilis ad omnia ; laicus vero, si foret nobilis, prima et secunda vice mulctaretur viginti quinque ducatis, tertia nobilitatem perderet; si autem foret plebeius, ad carceres perpetuos, aut triremes condemnaretur, supposito relapsu : quæ pœnæ, licet non videantur in usu, illius tamen peccati enormitatem demonstrant.

Ann. autem 1337 statuta mss. eccles. Conseran. hanc blasphemorum pœnitentiam præscribunt : « Ut in septem diebus dominicis pro foribus ecclesiæ manifeste dum aguntur vel celebrantur missarum solemnia blasphemus existens, ultimo illorum die dominico pallium et calceamenta non habeat, ligatus corrigia circa collum, septemque præcedentibus certis feriis in pane jejunet et aqua, ecclesiam nullatenus ingressurus quolibet prædictorum dierum : tres si poterit, alioquin duos reficiat pauperes, sive unum.

Ann. 1243 *Stat. avenion.* hæc decreverant, c. LVX : « Ordinamus quod si quis major XIV annis blasphemaverit Deum, vel ejus Genitricem gloriosam virginem Mariam, solvat quinque solidos. Si vero sanctos Dei blasphemavit, tres solidos nomine pœnæ solvat. Si autem dictam pœnam solvere noluerit, vel non poterit, projiciatur vestitus et calciatus in fossato, ubi fuerit profunda, habita cautela ne submergatur. »

« Profunda » autem idem est ac « profunditas. »

In *Statutis Mantuæ*, lib. I, cap. XLII, legitur :

« Ordinamus quod si quis de cætero Deum et B. M. V. blasphemaverit, vel maledixerit, seu turpiter de ipsis locutus fuerit, puniatur pœna decem librarum parvorum, et nihilominus lingua ejus ponatur in giova et sic per unam diem stet super berlinam. Qui vero blasphemaverit aliquem sanctorum, puniatur pœna centum solidorum, quos si non solverit infra tertiam diem, submergatur in lacu cum corbula. »

« Giova » supplicii genus est quo lingua ex ore protracta in contumeliam et irrisionem continebatur.

« Berlina : « sorta di gastigo, che si da a' malfattori, con esporli al pubblico scherno in un luogo, che pur si chiama berlina. Idem quod Gall. : « le pilori. »

S. Ludovicus, regesque illius successores ordinaverant ut blasphemantibus lingua ferro candente transfigeretur, vel tota etiam eradicaretur ; dehinc ut labra finderentur prima et altera vice, tertia vero ut totus oris circuitus abscinderetur. *Stat.* an. 1347 : « Nous voulons qu'on lui fende la lèvre de dessus d'un fer chaud, et que les dens lui apparoissent. A la tierce fois, la lèvre de dessous, et à la quarte toute la banlevre » seu omnis oris circuitus, idiomat. lat. med. æv. : « banleuca, » unde urbium circuitus : « banlieue. »

Ann. 1363, *Const.* mss. Petri III, reg. Arag., habent : « Qui verba nefandissima Deum omnipotentem, B. V. M. et ejus virginitatem tangentia, et sanctos et sanctas Dei protulerit, si ex proposito dixerit, sive spe aliqua veniæ, moriatur. Si in ludo, rixa, vel ira, vel casu protulerit, portando per medium linguæ unam virgam ferream, fustigetur. »

Stephanus cardin., sub Urbano papa VI, blasphemiam prohibuit sub pœna decem lib. et decem dierum incarcerationis, pro qualibet vice.

Vide : *Traité de la police*, de De la Mare, lib. III, tit. VI.

Sed contra est quod dicitur Apoc., xvi, 9 : *Æstuaverunt homines æstu magno, et blasphemaverunt nomen Domini* habentis potestatem super has plagas ;* ubi dicit Glossa quod « in inferno positi, quamvis sciant se pro meritis puniri, dolebunt tamen, quod Deus tantam potentiam habeat quod plagas eis inferat. » Hoc autem esset blasphemia in præsenti. Ergo et in futuro.

* *Dei.*

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est, ad rationem blasphemiæ pertinet detestatio divinæ bonitatis. Illi autem qui sunt in inferno retinebunt perversam voluntatem aversam a Dei justitia, in hoc quod diligunt ea pro quibus puniuntur, et vellent eis uti si possent, et odiunt pœnas quæ pro hujusmodi peccatis infliguntur. Dolent tamen etiam de peccatis quæ commiserunt, non quia ipsa odiant[1], sed quia pro eis puniuntur.

Sic ergo talis detestatio divinæ justitiæ est in eis interior cordis blasphemia. Et credibile est quod post resurrectionem erit in eis etiam vocalis blasphemia, sicut in sanctis vocalis laus Dei.

Ad primum ergo dicendum, quod homines deterrentur in præsenti a blasphemia propter timorem pœnarum, quas se putant evadere. Sed damnati in inferno non sperant se posse evadere ; et ideo tanquam desperati feruntur ad omne quod eis perversa voluntas suggerit.

Ad secundum dicendum, quod mereri et demereri pertinent ad statum viæ : unde bona in viatoribus sunt meritoria, mala vero demeritoria. In beatis autem bona non sunt meritoria, sed pertinentia ad eorum beatitudinis præmium ; et similiter mala in damnatis non sunt demeritoria, sed pertinent ad damnationis pœnam.

Ad tertium dicendum, quod quilibet in peccato mortali decedens fert secum voluntatem detestantem divinam justitiam quantum ad aliquid ; et secundum hoc poterit ei inesse blasphemia.

CONCLUSIO. — Est in damnatis blasphemia quædam interior, divinæ justitiæ in corde detestatio, quæ erit etiam post resurrectionem exterior in ore ac voce.

[1] Parm. : « oditmt. »

QUÆSTIO XIV.

DE BLASPHEMIA IN SPIRITUM SANCTUM.

(Et quatuor quæruntur.)

Deinde considerandum est in speciali de blasphemia in Spiritum sanctum ; et circa hoc quæruntur quatuor : 1° utrum blasphemia vel peccatum in Spiritum sanctum sit idem quod peccatum ex certa malitia ; 2° de speciebus hujus peccati ; 3° utrum sit irremissibile ; 4° utrum aliquis peccare possit in Spiritum sanctum a principio, antequam alia peccata committat.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum peccatum in Spiritum sanctum sit idem quod peccatum ex certa malitia.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod peccatum in Spiritum sanctum non sit idem quod peccatum ex certa malitia. Peccatum enim in Spiritum sanctum est peccatum blasphemiæ, ut patet Matth., xii. Sed non omne peccatum ex certa malitia est peccatum blasphemiæ ; contingit enim multa alia peccatorum genera ex certa malitia committi. Ergo peccatum in Spiritum sanctum non est idem quod peccatum ex certa malitia.

2. Præterea, peccatum ex certa malitia dividitur contra peccatum ex ignorantia, et contra peccatum ex infirmitate. Sed peccatum in Spiritum sanctum dividitur contra peccatum in filium hominis, ut patet Matth., xii. Ergo peccatum in Spiritum sanctum non est idem quod peccatum ex certa malitia ; quia « quorum opposita sunt diversa, ipsa quoque sunt diversa. »

3. Præterea, peccatum in Spiritum sanctum est quoddam genus peccati, cui determinatæ species assignantur. Sed peccatum ex certa malitia non est speciale genus peccati, sed est quædam conditio vel circumstantia generalis, quæ potest esse circa omnia peccatorum genera. Ergo peccatum in Spiritum sanctum non est idem quod peccatum ex certa malitia.

Sed contra est quod Magister dicit, xliii dist., II lib. *Sententiarum*, quod « ille peccat in Spiritum sanctum, cui malitia

propter se placet. » Hoc autem est peccare ex certa malitia. Ergo idem videtur esse peccatum ex certa malitia quod peccatum in Spiritum sanctum.

Respondeo dicendum, quod de peccato seu blasphemia in Spiritum sanctum tripliciter aliqui loquuntur. Antiqui enim doctores, scilicet Athanasius [1], Hilarius, Ambrosius, Hieronymus et Chrysostomus dicunt esse peccatum in Spiritum sanctum quando ad litteram aliquid blasphemum dicitur contra Spiritum sanctum; sive Spiritus sanctus, accipiatur, secundum quod est nomen essentiale conveniens toti Trinitati, cujus quælibet persona et spiritus est, et sanctus est, sive prout est nomen personale unius in Trinitate personæ; et secundum hoc distinguitur Matth., XII, blasphemia in Spiritum sanctum contra blasphemiam in filium hominis. Christus enim operabatur quædam humanitus, comedendo, bibendo et alia hujusmodi faciendo; et quædam divinitus, scilicet dæmones ejiciendo, mortuos suscitando et cætera [2] hujusmodi : quæ quidem agebat et per virtutem propriæ divinitatis, et per operationem Spiritus sancti, quo secundum humanitatem erat repletus. Judæi autem primo quidem dixerant blasphemiam in filium hominis, cum dicebant eum *voracem, potatorem vini* et *publicanorum amatorem*, ut habetur Matth., XI. Postmodum autem blasphemaverunt in Spiritum sanctum, dum opera quæ ipse operabatur virtute propriæ divinitatis, et per operationem Spiritus sancti, attribuebant principi dæmoniorum. Et propter hoc dicuntur in Spiritum sanctum blasphemasse.

Augustinus autem, in lib. *De verb. Dom., serm.* LXXI, cap. XXI, col. 464, t. 5, blasphemiam, vel peccatum in Spiritum sanctum, dicit esse finalem impœnitentiam, quando scilicet aliquis perseverat in peccato mortali usque ad mortem. Quod quidem non solum verbo oris fit, sed etiam verbo cordis et operis, non uno, sed multis. Hoc autem verbum sic acceptum dicitur esse contra Spiritum sanctum, quia est contra remissionem peccatorum, quæ fit per Spiritum sanctum, qui est charitas et Patris, et Filii. Nec hoc Dominus dicit Judæis, quasi ipsi peccarent in Spiritum sanctum, nondum enim erant finaliter impœnitentes; sed admonuit eos, ne taliter loquentes ad hoc pervenirent quod in Spiritum sanctum peccarent. Et sic intelligendum est quod dicitur Marc., III, 29, ubi postquam dixerat : *Qui autem blasphemaverit in Spiritum sanctum,* etc., subjungit Evangelista : *Quoniam dicebant : Spiritum immundum habet.*

Alii vero aliter accipiunt, dicentes peccatum vel blasphemiam in Spiritum sanctum esse, quando aliquis peccat contra appropriatum bonum Spiritui sancto [3]; sic enim Spiritui sancto appropriatur bonitas, sicut et Patri appropriatur potentia, et Filio sapientia. Unde « peccatum in Patrem » dicunt esse, quando peccatur ex infirmitate; « peccatum » autem « in Filium, » quando peccatur ex ignorantia; « peccatum » autem « in Spiritum sanctum, » quando peccatur ex certa malitia, id est ex ipsa electione mali, ut supra expositum est.

Quod quidem contingit dupliciter : uno modo ex inclinatione habitus vitiosi, qui malitia dicitur; et sic non est idem peccare ex malitia quod peccare in Spiritum sanctum. Alio modo contingit ex eo quod per contemptum abjicitur et removetur id quod electionem peccati poterat impedire, sicut spes per desperationem, et timor per præsumptionem, et quædam alia ejusmodi, ut ut infra dicetur. Hæc autem omnia quæ peccati electionem impediunt, sunt effectus Spiritus sancti in nobis; et ideo sic ex malitia peccare, est peccare in Spiritum sanctum.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut confessio fidei non solum consistit in protestatione oris, sed etiam in protestatione operis; ita etiam blasphemia Spiritus sancti potest considerari et in ore, et in corde, et in opere.

Ad secundum dicendum, quod secundum tertiam acceptionem blasphemia in Spiritum sanctum distinguitur contra blasphemiam in filium hominis, secundum quod filius hominis est etiam filius Dei, id est, *Dei virtus et*

[1] Athanasius, *Comm. in Matth.*, tract. in c. XII, v. 31 et 32, col. 1383, t. 3; Hilarius, *In Matth.* XII, § 17, col. 989, t. 1; Ambrosius, *In Luc.* XII, v. 10, col. 1817, t. 2; Hieronymus, *In Matth.* XII, v. 32, col. 81, t. 7; Chrysostomus, *Hom.* XLII *in Matth.*

[2] Parm. : « alia. »

[3] Ita cod. Alcan. et editi nonnulli; al : « contra appropriatum bonum sibi. » Item : « contra appropriatum Spiritui sancto. » Editi passim : « contra appropriatum bonum Spiritus sancti. »

Dei sapientia. Unde secundum hoc, peccatum in filium hominis erit peccatum ex ignorantia, vel ex infirmitate.

Ad tertium dicendum, quod peccatum ex certa malitia secundum quod provenit ex inclinatione habitus, non est speciale peccatum, sed quædam generalis conditio peccati; prout vero est ex speciali contemptu effectus Spiritus sancti in nobis, habet rationem specialis peccati : et secundum hoc etiam peccatum in Spiritum sanctum est speciale genus peccati; et similiter secundum primam expositionem. Secundum autem secundam expositionem non est speciale genus peccati; nam finalis impœnitentia potest esse circumstantia cujuslibet generis peccati.

Conclusio. — Peccare in Spiritum sanctum dicitur, non modo qui quidpiam blasphemum dicit contra tres divinas personas, vel contra tertiam personam Trinitatis, vel qui usque ad mortem in mortali peccato perseverat : sed etiam qui peccat ex certa malitia, eligendo malum, seu impediendo et a se repellendo quæcumque illum a peccato retrahere possent.

ARTICULUS II.

Utrum convenienter assignentur sex species peccati in Spiritum sanctum, scilicet desperatio, præsumptio, etc.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod inconvenienter assignentur sex species peccati in Spiritum sanctum, scilicet « desperatio, præsumptio, impœnitentia, obstinatio, impugnatio veritatis agnitæ et invidentia fraternæ gratiæ; quas species ponit Magister., XLIII dist., II lib. *Sentent.* Negare enim divinam justitiam vel misericordiam, ad infidelitatem pertinet. Sed per desperationem aliquis rejicit divinam misericordiam, per præsumptionem autem divinam justitiam. Ergo unumquodque eorum potius est species infidelitatis, quam peccati in Spiritum sanctum.

2. Præterea, impœnitentia videtur respicere peccatum præteritum, obstinatio autem peccatum futurum. Sed præteritum vel futurum non diversificant speciem virtutis vel vitii : secundum enim eamdem fidem qua credimus Christum natum, antiqui crediderunt eum nasciturum. Ergo obstinatio et impœnitentia non debent poni duæ species peccati in Spiritum sanctum.

3. Præterea, *gratia et veritas per Jesum Christum facta est,* ut habetur Joan., I, 17. Ergo videtur quod impugnatio veritatis agnitæ et invidentia fraternæ gratiæ magis pertineant ad blasphemiam in Filium hominis[1] quam ad blasphemiam in Spiritum sanctum.

4. Præterea, Bernardus dicit in lib. *De dispens. et præcept.*, cap. XI, § 26, col. 264, t. 2, edit. Vivès, quod « nolle obedire est resistere Spiritui sancto. » Glossa[2] etiam ord., dicit Lev., X, sup. illud : *Inter hæc hircum,* col. 327, t. 1, quod « simulata pœnitentia est blasphemia Spiritus sancti. » Schisma etiam videtur directe opponi Spiritui sancto per quem Ecclesia unitur. Et ita videtur quod non sufficienter tradantur species peccati in Spiritum sanctum.

Sed contra est quod Augustinus dicit in lib. *De fide ad Petrum*[3], cap. III, quod « illi qui desperant de indulgentia peccatorum, vel qui sine meritis de misericordia Dei præsumunt, peccant in Spiritum sanctum. » Et in *Enchirid.*[4], cap. LXXXIII, col. 272, t. 6, dicit, quod « qui in obstinatione mentis diem claudit extremum, reus est peccati in Spiritum sanctum; » et in lib. *De verbis Domini*, *serm.* LXXI, cap. XXI, col. 464, t. 5, dicit quod « impœnitentia est peccatum in Spiritum sanctum; » et in lib. I *De serm. Dom. in monte,* cap. XXII, col. 1266, t. 6, dicit quod « invidiæ facibus fraternitatem impugnare, est peccatum in Spiritum sanctum; » et in lib. VI *De bapt. cont. Donatist.*[5], cap. XXXV, col. 219, t. 9, dicit quod « qui veritatem contemnit, aut circa fratres malignus est, quibus veritas revelatur, aut circa Deum ingratus, cujus inspiratione Ecclesia instruitur. » Et sic videtur quod peccet in Spiritum sanctum.

[1] Parm. omittit : « hominis. »

[2] Colligitur quoad sensum, non expresse quoad verba, in editione Migne.

[3] Liber *De fide ad Petrum* sub Augustini nomine refertur a D. Thoma, et inter ejus Opera spuria legitur, sed restituendus est Fulgentio, inter cujus opera videas col. 690. Citata vero quoad sensum colliguntur ex §§ 38 et 39.

[4] Colligitur quoad sensum ex §§ 73 et 75.

[5] Nil simile in libro *De unico baptismo contra Petilianum*, licet edita exemplaria *Summæ* sic notent : « et in libro *De unico baptismo.* » Legitur quidem in VI libro *De baptismo contra Donatistas*, ex ore cujusdam Casti Donatistæ prolatum, sed ad rectam interpretationem in sequentibus ab Augustino reductum.

Respondeo dicendum, quod secundum quod peccatum in Spiritum sanctum tertio modo accipitur, convenienter prædictæ species ei assignantur; quæ distinguuntur secundum remotionem vel contemptum eorum per quæ potest homo ab electione peccati impediri. Quæ quidem sunt vel ex parte divini judicii, vel ex parte donorum ipsius, vel etiam ex parte ipsius peccati. Avertitur enim homo ab electione peccati ex consideratione divini judicii, quod habet justitiam cum misericordia, et per spem, quæ consurgit ex consideratione misericordiæ remittentis peccata, et præmiantis bona, et hæc tollitur per « desperationem; » et iterum per timorem, qui consurgit ex consideratione divinæ justitiæ punientis peccata; et hic tollitur per « præsumptionem, » dum scilicet aliquis præsumit se gloriam posse adipisci sine meritis, vel veniam sine pœnitentia. Dona autem Dei, quibus retrahimur a peccato, sunt duo; quorum unum est cognitio[1] veritatis, contra quod ponitur « impugnatio veritatis agnitæ; » dum scilicet aliquis veritatem fidei agnitam impugnat, ut licentius peccet; aliud est auxilium interioris gratiæ; contra quod ponitur « invidentia fraternæ gratiæ; » dum scilicet aliquis non solum invidet personæ fratris, sed etiam invidet gratiæ Dei crescenti in mundo. Ex parte vero peccati duo sunt quæ hominem a peccato retrahere possunt: quorum unum est inordinatio et turpitudo actus, cujus consideratio inducere solet in homine pœnitentiam de peccato commisso; et contra hoc ponitur « impœnitentia, » non quidem eo modo quo dicit permanentiam in peccato usque ad mortem, sicut supra impœnitentia accipiebatur, sic enim non esset speciale peccatum, sed quædam peccati circumstantia; sed accipitur hic « impœnitentia » secundum quod importat propositum non pœnitendi. Aliud autem est parvitas et brevitas boni quod quis in peccato quærit, secundum illud Rom., VI, 21: *Quem ergo fructum habuistis tunc in illis in quibus nunc erubescitis?* Cujus consideratio inducere solet hominem ad hoc quod ejus voluntas in peccato non firmetur; et hoc tollitur per « obstinationem, » quando scilicet homo firmat suum propositum in hoc quod peccato inhæreat. Et de his duobus dicitur Jerem., VIII, 6: *Nullus est qui agat pœnitentiam super peccato suo, dicens: Quid feci?* quantum ad primum; *omnes conversi sunt ad cursum, quasi equus impetu vadens ad prælium,* quantum ad secundum (*a*).

Ad primum ergo dicendum, quod peccatum desperationis vel præsumptionis non consistit in hoc quod justitia Dei vel misericordia non credatur, sed in hoc quod contemnatur.

Ad secundum dicendum, quod obstinatio et impœnitentia non solum differunt secundum præteritum et futurum, sed secundum quasdam formales rationes ex diversa consideratione eorum quæ in peccato considerari possunt, ut dictum est.

Ad tertium dicendum, quod gratiam et veritatem Christus fecit per dona Spiritus sancti, quæ hominibus dedit.

Ad quartum dicendum, quod nolle obedire pertinet ad obstinationem; simulatio pœnitentiæ ad impœnitentiam; schisma ad invidentiam gratiæ fraternæ, per quam membra Ecclesiæ uniuntur.

Conclusio. — Sex sunt peccati in Spiritum sanctum species: desperatio, præsumptio, impœnitentia, obstinatio, impugnatio veritatis agnitæ, invidentia fraternæ gratiæ.

ARTICULUS III.

Utrum peccatum in Spiritum sanctum sit irremissibile.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod peccatum in Spiritum sanctum non sit irremissibile. Dicit enim Augustinus, in lib. *De verbis Domini, serm.* LXXI, cap. XIII, § 21, col. 456, t. 5: « De nullo desperandum est, quamdiu patientia Domini ad pœnitentiam eum adducit. » Sed si aliquod peccatum esset irremissibile, esset de aliquo peccatore desperandum. Ergo peccatum in Spiritum sanctum non est irremissibile.

2. Præterea, nullum peccatum remittitur, nisi per hoc quod anima sanatur a Deo. Sed « omnipotenti medico nullus insanabilis languor occurrit, » sicut dicit Glossa[2] super illud psal. CII: *Qui sanat omnes infirmitates*

[1] Al.: « agnitio. »

[2] Sic in Glossa manuscripta, non quidem in impressa apud Migne. Desumpta est ex Augustino, *In ps.* CII, v. 3, col. 1319, t. 4.

(*a*) Magister quatuor tantum species peccati in Spiritum sanctum ponit expresse; sed cum D. Thoma sex species S. Bonaventura, Guillelmus, Richardus, et alii doctores concorditer agnoscunt.

tuas. Ergo peccatum in Spiritum sanctum non est irremissibile.

3. Præterea, liberum arbitrium se habet ad bonum et malum. Sed quamdiu durat status vitæ, potest aliquis a quacumque virtute excidere, cum etiam angelus de cælo ceciderit : unde dicitur Job, IV, 18 : *In angelis suis reperit pravitatem; quanto magis hi qui habitant domos luteas?* Ergo pari ratione potest aliquis a quocumque peccato ad statum justitiæ redire. Ergo peccatum in Spiritum sanctum non est irremissibile.

Sed contra est quod dicitur Matth., XII, 32 : *Qui dixerit verbum contra Spiritum sanctum, non remittitur ei neque in hoc sæculo, neque in futuro;* et Augustinus dicit in lib. I *De sermone Domini in monte*, cap. XXII, col. 74, col. 1266, t. 3, quod « tanta est labes hujus peccati, quod humilitatem deprecandi subire non potest. »

Respondeo dicendum, quod secundum diversas acceptiones peccati in Spiritum sanctum, diversimode irremissibile dicitur. Si enim dicatur peccatum in Spiritum sanctum finalis impœnitentia, sic dicitur irremissibile, quia nullo modo remittitur. Peccatum enim mortale in quo homo perseverat usque ad mortem, quia in hac vita non remittitur per pœnitentiam, nec etiam in futuro dimittetur.

Secundum autem alias duas acceptiones dicitur irremissibile, non quod nullo modo remittatur, sed quia, quantum est de se habet meritum ut non remittatur; et hoc dupliciter : uno modo quantum ad pœnam; qui enim ex ignorantia vel infirmitate peccat, minorem pœnam meretur; qui autem ex certa malitia peccat, non habet aliquam excusationem, unde ejus pœna minuatur. Similiter etiam qui blasphemabat in Filium hominis, ejus divinitate nondum revelata, poterat habere aliquam excusationem propter infirmitatem carnis, quam in eo aspiciebat; et sic minorem pœnam merebatur. Sed qui ipsam divinitatem blasphemabat, opera Spiritus sancti diabolo attribuens, nullam excusationem habebat, unde ejus pœna diminueretur. Et ideo dicitur secundum expositionem Chrysostomi, *Hom.* XLII *in Matth.*, a med., hoc ipsum peccatum remitti neque in hoc sæculo neque in futuro, quia pro eo passi sunt pœnam et in præsenti vita per Romanos, et in futura vita in pœna inferni; sicut etiam Athanasius [1], in tract. *Sup.* illud *Matth.*, XII : *Quicumque dixerit verbum*, etc., inducit exemplum de eorum parentibus, qui primo quidem contra Moysem contenderunt propter defectum aquæ et panis; et hoc Dominus sustinuit patienter; habebant enim excusationem ex infirmitate carnis, sed postmodum gravius peccaverunt, quasi blasphemantes in Spiritum sanctum, beneficia Dei, qui eos de Ægypto eduxerat, idolo attribuentes, cum dixerunt : *Hi sunt dii tui, Israel, qui te eduxerunt de terra Ægypti.* Et ideo Dominus et temporaliter fecit eos puniri, quia ceciderunt in die illa quasi viginti tria millia hominum; et in futuro eis pœnam comminatur, dicens : *Ego autem in die ultionis visitabo hoc peccatum eorum*, Exod., XXXII.

Alio modo potest intelligi quoad culpam : sicut aliquis dicitur morbus incurabilis secundum naturam morbi, per quem tollitur id ex quo [2] morbus potest curari; puta cum morbus tollit virtutem naturæ, vel inducit fastidium cibi et medicinæ, licet talem morbum Deus possit curare; ita etiam peccatum in Spiritum sanctum dicitur irremissibile secundum suam naturam, inquantum excludit ea per quæ fit remissio peccatorum. Per hoc tamen non præcluditur via remittendi et sanandi omnipotentiæ et misericordiæ Dei, per quam aliquando tales quasi miraculose spiritualiter sanantur.

Ad primum ergo dicendum, quod de nemine desperandum est in hac vita, considerata omnipotentia et misericordia Dei; sed considerata conditione peccati, dicuntur aliqui *filii diffidentiæ*, ut habetur ad Ephes., II.

Ad secundum dicendum, quod ratio illa procedit ex parte omnipotentiæ Dei, non secundum conditionem peccati.

Ad tertium dicendum, quod liberum arbitrium remanet quidem semper in hac vita vertibile; tamen quandoque abjicit a se id per quod verti potest ad bonum, quantum in ipso est. Unde ex parte sua peccatum est irremissibile, licet Deus remittere possit.

CONCLUSIO. — Peccatum in Spiritum sanctum, est irremissibile, vel quia post hanc vitam nulla est pœnitentia; vel ideo irremissibile, quia ea amovet per quæ remittuntur peccata; vel quia ex se meretur, ut non remittatur, cum ex malitia peccare gravissimum sit.

[1] Non occurrit in loco citato. — [2] Parm. : « per quod. »

ARTICULUS IV.

Utrum homo possit primo peccare in Spiritum sanctum (a).

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod homo non possit primo peccare in Spiritum sanctum, non præsuppositis aliis peccatis. Naturalis enim ordo est ut ab imperfecto ad perfectum quis moveatur. Et hoc quidem in bonis apparet, secundum illud Proverb., IV, 18 : *Justorum semita quasi lux splendens crescit et proficit* * *usque ad perfectam diem*. Sed perfectum dicitur in malis quod est maximum malum, ut patet per Philosophum in V *Metaph.*, text. 21. Cum ergo peccatum in Spiritum sanctum sit gravissimum, videtur quod homo ad hoc peccatum perveniat per alia peccata minora.

* *Procedit et crescit usque ad perfectum.*

(a) Antequam quæstionem de vitiis oppositis sapientiæ et intellectui aggrediamur, non indignum judicamus sermonem quemdam referre de blasphemia in Spiritum sanctum. Hunc colligimus ex quadragesimali *De peccato* B. Petri Hieremiæ, ordinis prædicatorum. Veteres enim divini verbi præcones, decurrentibus sæculis illis quæ audacter nos ignorantiæ sæcula vocamus plebem christianam, licet illitteratam ut indocti dictitant hodie, de subtilioribus catholicæ disciplinæ doctrinis ex professo erudiebant. Audi B. Petrum Hieremiam : « De peccato in Spiritum sanctum hoc mane prædicare intendo, Domino concedente. Pro declaratione hujus materiæ, tria puncta sunt principaliter videnda :

Primo quidem de ipsius quidditate;

Secundo de specierum ejus diversitate;

Tertio de ejus irremissibilitate.

Quantum ad primum, nota quod peccatum in Spiritum sanctum dicitur quia committitur contra Spiritum sanctum, « in » pro « contra. » Quia autem Spiritus sanctus dupliciter potest accipi, ideo dupliciter potest dici peccatum in Spiritum sanctum. Uno quidem modo potest accipi in virtute duarum divisionum, et hoc modo quælibet persona Trinitatis potest dici Spiritus sanctus. Nam et Pater spiritus est, et est sanctus; et Filius spiritus est et est sanctus. Joan., IV : *Deus spiritus est*, etc. Ergo, etc. Per hoc enim quod dicitur spiritus, immaterialitas divinæ substantiæ designatur. Spiritus enim incorporeus et invisibilis est, et parum habet de materia. Unde omnibus substantiis immaterialibus et invisibilibus hoc nomen attribuimus. Per hoc vero quod dicitur sanctus, significatur puritas divinæ bonitatis.

Alio modo potest accipi Spiritus sanctus in vi unius divisionis, et hoc modo ex usu Ecclesiæ hoc nomen Spiritus sanctus est accommodatum ad significandum unam trium personarum Trinitatis quæ procedit per modum amoris a Patre et Filio. Secundum hanc ergo duplicem differentiam potest dupliciter accipi peccatum in Spiritum sanctum. Nam si accipimus primo modo, peccatum in Spiritum sanctum dicitur quælibet blasphemia dicta contra divinitatem Patris, aut Filii, aut Spiritus sancti, aut contra opera ejus. Et distinguitur hoc modo peccatum in Spiritum sanctum contra peccatum seu blasphemiam in Filium hominis, de quo scribitur Matth., XXII : *Quicumque dixerit verbum contra Filium hominis remittetur ei; qui autem dixerit contra Spiritum sanctum non remittetur ei, neque in hoc sæculo, neque in futuro.* Peccatum enim in Filium hominis intelligitur blasphemia in Christum secundum humanitatem. Et utroque modo peccabant Judæi in Christum, sicut etiam peccaverunt olim in deserto. Nam Christus operabatur quædam humanitus, comedendo, bibendo et alia hujusmodi faciendo; et quædam divinitus, scilicet dæmones ejiciendo, mortuos suscitando, et cætera hujusmodi, quæ quidem agebat per virtutem propriæ divinitatis et per operationem Spiritus sancti, quo secundum humanitatem erat repletus. Judæi autem primo dixerunt blasphemiam contra Filium hominis cum dicebant eum voracem et potatorem vini, et publicanorum amatorem, ut habetur Matth., XI. Postmodum vero blasphemaverunt in Spiritum sanctum, dum opera quæ ipse operabatur virtute propriæ divinitatis et per operationem Spiritus sancti attribuerunt principi dæmoniorum. Dicebant enim : *Hic non ejicit dæmones nisi in Beelzebuth, principe dæmoniorum,* Matth., XII, Marc, III et Luc., XI. Hodie etiam Judæi non cessant blasphemare Christum verbo et opere : et si occulte faciunt, non imputatur rectoribus civitatum, sed quando publice, secus. Nota hic contra Christianos, qui permittunt Judæos eruere servos quos faciunt circumcidi et fieri Judæos, et paulatim incipiunt emere Teucros, sub quibus ement Rusos, et sic erunt domini Christianorum, cum sint servi nostri. Quinimmo servus emptus ab eis, si vult effici Christianus, eripitur in libertatem. Et sic Judæi propter prædicta dicuntur in Spiritum sanctum blasphemare. Et sic patet quomodo intelligatur hoc modo peccatum in Spiritum sanctum. Et hoc modo intellexerunt antiqui doctores, scilicet Athanasius, Hilarius, Ambrosius, Hieronymus et Chrysostomus.

Secundo autem modo potest accipi Spiritus sanctus, ut dixi supra, in vi unius dictionis, ita ut significet unam personam Trinitatis procedentem a Patre et Filio. Et secundum hoc dicitur peccatum in Spiritum sanctum, prout differt a peccato commisso contra personam Patris vel Filii. Dicitur autem peccare in Patrem, vel Filium, vel Spiritum sanctum, quando peccatur contra aliquid appropriatum Patri, vel Filio, vel Spiritui sancto. Est autem notandum quod Patri attribuitur potentia, Filio sapientia, Spiritui sancto bonitas. Ideo peccatum quod committitur ex infirmitate, id est ex impulsu passionis, dicitur contra Patrem; peccatum vero quod fit ex ignorantia est contra Filium. Peccatum ex certa malitia quæ opponitur bonitati est peccatum in Spiritum sanctum, quod non intelligitur quando ex habitu vitii acquisito peccatur, sed quando voluntas tendit in aliquod malum per remotionem vel contemptum alicujus prohibentis peccatum. Pono exemplum in Petro, Paulo et Juda. Petrus negavit ter Christum in nocte passionis propter infirmitatem, id est propter impulsum

2. Præterea, peccare in Spiritum sanctum est peccare ex certa malitia, sive ex electione. Sed hoc non statim potest homo, antequam multoties peccaverit; dicit enim Philosophus, in V *Ethic.*, c. vi, in princ., et c. viii, a med., quod « etsi homo possit injusta facere, non tamen potest statim operari sicut injustus, » scilicet ex electione. Ergo videtur quod peccatum in Spiritum sanctum non possit committi nisi post alia peccata.

3. Præterea, pœnitentia et impœnitentia sunt circa idem. Sed pœnitentia non est nisi de peccatis præteritis. Ergo etiam neque impœnitentia, quæ est species peccati in Spiritum sanctum. Peccatum ergo in Spiritum sanctum præsupponit alia peccata.

Sed contra est quod *facile est in conspectu* Dei subito honestare pauperem,* ut dicitur Eccli., xi, 23. Ergo e contrario possibile est secundum malitiam dæmonis sugge-

* Oculis.

timoris, quia timens mortem negavit eum. Non enim peccabat ex ignorantia qui confessus fuerat corde et opere. Et sic ex fragilitate peccavit, et sic dicitur peccasse contra Patrem, cui appropriatur potentia. Paulus autem peccavit ex ignorantia, quia credebat bene facere persequendo Ecclesiam Dei; et sic dicebatur peccare contra Filium, cui appropriatur sapientia. Judas autem peccavit ex malitia. Non enim ex infirmitate, nec ex ignorantia, quia jam noverat quod ad invocationem nominis Jesu Christi ipse faciebat miracula sicut cæteri apostoli, sicut legitur Matth., x. Ideo peccavit in Spiritum sanctum, cui appropriatur bonitas. Sic etiam peccatum diaboli non ex ignorantia, nec ex infirmitate processit. Ex his patet quid est peccatum in Spiritum sanctum, illud scilicet quod ex certa malitia committitur quæ opponitur bonitati, quæ appropriatur Spiritui sancto. Et hoc vult Magister sententiarum in II, dist. xliii.

Tertio vero modo accipit Augustinus peccatum in Spiritum sanctum quod dicit esse finalem impœnitentiam. Et sic patet prima pars, videlicet quid est peccatum in Spiritum sanctum.

Quantum ad secundum, scilicet de specierum suarum diversitate, est notandum quod accipiendo peccatum in Spiritum sanctum pro peccato quod ex malitia committitur, dividitur hoc peccatum in sex species quæ sunt istæ : desperatio, præsumptio, finalis impœnitentia, obstinatio, impugnatio veritatis agnitæ, invidentia fraternæ gratiæ.

Et pro sufficientia istarum specierum est notandum quod peccatum in Spiritum sanctum dicitur, quando voluntas hominis ex malitia contemnit illa remedia a bonitate Spiritus sancti instituta per quæ homo retrahitur a peccato, vel ad pœnitentiam provocatur. Hæc autem remedia sunt sex.

Primum est misericordia, et contra hanc peccatur per desperationem. Exemplum habetur de Cain.

Secundum est justitia, de qua insurgit homini timor de punitione peccati. Et contra hoc homo peccat per præsumptionem. In hoc peccatum præsumptionis videtur incidisse Origenes qui dixit omnes, etiam dæmones, salvandos esse. Si quis autem peccaret cum spe veniæ, mediante pœnitentia quam putat vel intendit agere, non peccaret in Spiritum sanctum. Peccat ille solus in Spiritum sanctum per præsumptionem qui se præsumit gloriam adipisci sine meritis.

Tertium remedium est dolor de peccato. Et contra hoc peccatur per impœnitentiam finalem, quæ accipitur non eo modo quo dicit permanentiam in peccato usque ad mortem. Sic enim non esset speciale peccatum, sed quædam peccati circumstantia, et videtur idem esse peccatum cum obstinatione, et sic accipitur impœnitentia ab Augustino. Sed hic accipitur impœnitentia secundum quod importat propositum non pœnitendi et in delicto complacentiam.

Quartum remedium est propositum abstinendi a peccatis futuris. Et contra hoc peccatur per obstinationem; quando scilicet homo firmat suum propositum in hoc quod peccato inhæreat, quin immo studet invenire diversos modos patrandi peccata, exultat cum invenerit, etc.

Quintum remedium est cognitio veritatis fidei. Et contra hoc opponitur impugnatio veritatis agnitæ. Nota hic contra doctores legistas, qui scienter dicunt contra jus.

Sextum est auxilium interioris gratiæ, contra quod ponitur invidentia fraternæ gratiæ, dum scilicet non solum invidet personæ fratris, sed etiam invidet gratiæ Dei crescenti in mundo, ita quod vellet quod nullus haberet gratiam Dei, ut totus mundus esset socius culpæ suæ. Non ergo invidia fratris est peccatum in Spiritum sanctum, puta quando quis invidet de prosperitate vel exaltatione hominis : sed invidia fraternæ gratiæ est peccatum in Spiritum sanctum, scilicet, quando quis invidet de exaltatione gratiæ, sicut quod multi convertantur, vel aliquid hujusmodi, secundum Thomam in II *Sentent.*, dist. xliii. Nota hic practice contra aliquos prædicatores qui æmulantur aliis prædicatoribus facientibus fructum, etc.

Et sic patet sufficientia istarum specierum peccati in Spiritum sanctum.

Quantum ad tertium, scilicet de remissibilitate ipsius peccati in Spiritum sanctum, est notandum quod tripliciter potest accipi peccatum in Spiritum sanctum. Uno modo secundum Augustinum, pro finali impœnitentia, secundum quod est circumstantia quædam peccati : et sic dicitur proprie irremissibile.

Secundo modo potest accipi peccatum in Spiritum sanctum pro qualibet blasphemia dicta contra divinitatem Patris, vel Filii, vel Spiritus sancti, vel contra opera ejus : et hoc dicitur irremissibile, quia de difficili remittitur.

Tertio modo potest accipi pro peccato ex malitia commisso, prout dictum est supra, quod et dividitur in sex species supra positas : et hoc dicitur irremissibile, non quia nullo modo remittatur, sed quia, quantum est de se, habet meritum ut non remittatur. Et hoc dupliciter. Uno quidem modo, quantum ad culpam. Sicut enim aliquis dicitur morbus incurabilis secundum naturam morbi per quam tollitur illud per quod morbus potest curari, puta cum morbus tollit virtutem naturæ, vel inducit

rentis, ut statim aliquis inducatur ad peccatum gravissimum, quod est peccatum in Spiritum sanctum.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est, peccare in Spiritum sanctum uno modo est peccare ex certa malitia. Ex certa autem malitia dupliciter peccare contingit, sicut dictum est ibid. : uno modo ex inclinatione habitus, quod non est proprie peccare in Spiritum sanctum; et hoc modo peccare ex certa malitia non contingit a principio. Oportet enim actus peccatorum præcedere, ex quibus causetur habitus ad peccandum inclinans.

Alio modo potest aliquis peccare ex certa malitia, abjiciendo per contemptum ea per quæ homo retrahitur a peccato, quod proprie est peccare in Spiritum sanctum, sicut dictum est. Et hoc etiam plerumque præsupponit alia peccata; quia, sicut dicitur Prov., XVIII, 3, *impius, cum in profundum venerit peccatorum, contemnit.*

Potest tamen contingere quod aliquis in primo actu peccati in Spiritum sanctum peccet per contemptum, tum propter libertatem arbitrii, tum etiam propter multas dispositiones præcedentes, vel etiam propter aliquod vehemens motivum ad malum, et debilem affectum hominis ad bonum. Et ideo in viris perfectis hoc vix aut nunquam accidere potest, quod statim a principio peccent in Spiritum sanctum. Unde dicit Origenes, in I *Periarch.*, cap. III, col. 155, t. 1 : « Non arbitror quod aliquis ex his qui in summo perfectionis gradu constiterint, ad subitum evacuetur, aut decidat; sed paulatim ac per partes eum decidere, necesse est. »

Et eadem ratio est, si peccatum in Spiritum sanctum accipiatur ad litteram pro blasphemia Spiritus sancti. Talis enim blasphemia, de qua Dominus loquitur, semper ex malitiæ contemptu procedit.

Si vero per peccatum in Spiritum sanctum intelligatur finalis impœnitentia, secundum intellectum Augustini, *De verbis Domini, sermone* LXXI, cap. XXI, col. 464, t. 5, quæstionem non habet, quia ad peccatum in Spiritum sanctum requiritur continuatio peccatorum usque in finem vitæ.

Ad primum ergo dicendum, quod tam in bono quam in malo ut in pluribus proceditur ab imperfecto ad perfectum, prout homo proficit vel in bono vel in malo; et tamen in utroque unus potest incipere a majori quam alius; et ita illud a quo aliquid incipit, potest esse perfectum in bono vel in malo secundum genus suum; licet sit imperfectum secundum seriem processus hominis in melius vel in pejus proficientis.

Ad secundum dicendum, quod ratio illa procedit de peccato[1] ex malitia, quando est ex inclinatione habitus.

Ad tertium dicendum, quod si accipiatur

fastidium cibi et medicinæ, licet etiam talem morbum Deus posset curare, ita etiam peccatum in Spiritum sanctum dicitur irremissibile secundum naturam suam inquantum excludit ea per quæ fit remissio peccatorum. Per hoc tamen non præcluditur via remittendi et sanandi omnipotentiæ et misericordiæ Dei, per quam aliquando tales quasi miraculose sanantur. Et sic intelligitur quod hoc peccatum non dimittitur, id est, per hoc privatur aptitudo vel facilitas quædam ad remissionem.

Secundo modo hoc peccatum habet meritum ut non remittatur quantum ad pœnam, quia qui peccat ex ignorantia vel infirmitate minorem pœnam meretur; qui autem ex certa malitia peccat, non habet aliquam excusationem, unde ejus pœna minuatur. Similiter etiam qui blasphemabat in Filium hominis, ejus divinitate nondum revelata, poterat habere aliquam excusationem propter infirmitatem carnis quam in eo aspiciebat, et sic minorem pœnam merebatur. Sed qui ipsam divinitatem blasphemabat, opera Spiritus sancti diabolo attribuens, nullam excusationem habebat unde ejus pœna diminueretur. Et ideo dicitur, secundum expositionem Chrysostomi, hoc peccatum non remitti nec in hoc sæculo, nec in futuro, quia pro eo passi sunt pœnam Judæi, et in præsenti vita per Romanos, et in futura vita pœnam inferni. Sic etiam Athanasius inducit exemplum de eorum parentibus qui primo quidem contra Moysen contenderunt propter defectum aquæ et panis, et hoc Dominus sustinuit patienter; habebant enim excusationem ex infirmitate carnis, sed postmodum gravius peccaverunt, quando blasphemantes in Spiritum sanctum, beneficia Dei qui eos de Ægypto eduxerat idolo attribuentes, dixerunt : *Hi sunt dii tui, Israel, qui te eduxerunt de terra Ægypti;* et ideo Dominus etiam temporaliter fecit eos puniri, quia ceciderunt in die illo quasi viginti tria millia hominum, Exod., XXXII; et in futurum eis pœnam comminatur, dicens : *Ego in die ultionis visitabo hoc peccatum eorum.*

Hæc nobis ex B. Hieremiæ *Sermonibus* compendiose expromere placuit, ut discant juvenes quomodo antecessores nostri, neglectis verbis quæ pruriunt auribus, dogma catholicum, iis quos asserimus fuisse rudes ac scientiæ expertes, exponebant, et ex ipso practicas conclusiones deducere noverant. Nunc fame pereunt populi. B. Hieremias sanctum Thomam in isto sermone luculenter evolvit. Id faciant hodierni, supraque dogmatum inconcussam petram præcepta vel consilia moralia fundent; nil magis necessarium semper, sed nostris præcipue temporibus.

[1] Edit. addunt : « commisso. »

impœnitentia secundum intentionem Augustini, secundum quod importat permanentiam in peccato usque ad finem, sic planum est quod impœnitentia præsupponit peccata, sicut et pœnitentia. Sed si loquamur de impœnitentia habituali, secundum quod ponitur species peccati in Spiritum sanctum, sic manifestum est quod impœnitentia potest esse etiam ante peccata; potest enim ille qui nunquam peccavit, habere propositum vel pœnitendi vel non pœnitendi, si contingeret eum peccare.

Conclusio. — Non contingit hominem a principio in Spiritum sanctum peccare, id est ex certa malitia, neque peccato finalis impœnitentiæ; potest tamen primo quis peccare in Spiritum sanctum, abjiciendo per contemptum ea per quæ retrahitur a peccato.

QUÆSTIO XV.

DE VITIIS OPPOSITIS SCIENTIÆ ET INTELLECTUI.

(Et tria quæruntur.)

Deinde considerandum est de vitiis oppositis scientiæ et intellectui. Et quia de ignorantia, quæ opponitur scientiæ, dictum est supra, cum de causis peccatorum ageretur, quærendum est nunc de cæcitate mentis et hebetudine sensus, quæ opponuntur dono intellectus; et circa hoc quæruntur tria : 1° utrum cæcitas mentis sit peccatum; 2° utrum habetudo sensus sit aliud peccatum a cæcitate mentis; 3° utrum hæc vitia a peccatis carnalibus oriantur.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum cæcitas mentis sit peccatum.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod cæcitas mentis non sit peccatum. Illud enim quod excusat a peccato, non videtur esse peccatum. Sed cæcitas mentis excusat a peccato; dicitur enim Joan., IX, 41 : *Si cæci essetis, non haberetis peccatum.* Ergo cæcitas mentis non est peccatum.

2. Præterea, pœna differt a culpa. Sed cæcitas mentis est quædam pœna, ut patet per illud quod habetur Isa., VI, 10 : *Excæca cor populi hujus;* non enim esset a Deo, cum sit malum, nisi pœna esset. Ergo cæcitas mentis non est peccatum.

3. Præterea, omne peccatum est voluntarium, ut Augustinus dicit in lib. *De vera relig.*, cap. XIV, col. 133, t. 3. Sed cæcitas mentis non est voluntaria, quia, ut Augustinus dicit, X *Confess.*, cap. XXIII, col. 793, t. 1, « cognoscere veritatem lucentem omnes amant[1]; » et Eccle., XI, 7, dicitur : *Dulce lumen, et delectabile oculis videre solem.* Ergo cæcitas mentis non est peccatum.

Sed contra est quod Gregorius, XXXI *Moral.*, cap. XLV, § 88, col. 621, t. 2, cæcitatem mentis ponit inter vitia quæ causantur ex luxuria.

Respondeo dicendum, quod, sicut cæcitas corporalis est privatio ejus quod est principium corporalis visionis, ita etiam cæcitas mentis est privatio ejus quod est principium mentalis sive intellectualis visionis.

Cujus quidem principium est triplex : unum quidem est lumen naturalis rationis : et hoc lumen, cum pertineat ad speciem animæ rationalis, nunquam privatur ab anima; impeditur tamen quandoque a proprio actu per impedimenta virium inferiorum, quibus indiget intellectus humanus ad intelligendum, sicut patet in amentibus et furiosis, ut in I dictum est.

Aliud autem principium intellectualis visionis est aliquod lumen habituale naturali lumini rationis superadditum : et hoc quidem lumen interdum privatur ab anima; et talis privatio est cæcitas, quæ est pœna, secundum quod privatio luminis gratiæ quædam pœna ponitur. Unde dicitur de quibusdam, Sap., II, 21 : *Excæcavit illos malitia eorum.*

Tertium principium visionis intellectualis est aliquod intelligibile principium, per quod homo intelligit alia; cui quidem principio intelligibili mens hominis potest intendere vel non intendere; et quod ei non intendat, contingit dupliciter : quandoque quidem ex hoc quod habet voluntatem spontanee[2] se avertentem a consideratione talis principii, secundum illud psal., XXXV, 4 : *Noluit intelligere, ut bene ageret;* alio modo per occupationem mentis circa alia quæ magis diligit; quibus ab inspectione hujus principii mens avertitur, secundum illud psal. LVII, 9 : *Supercecidit ignis,* scilicet concupiscentiæ, *et non viderunt solem.* Et utroque modo cæcitas mentis est peccatum.

Ad primum ergo dicendum, quod cæcitas

[1] Colligitur ex toto capite. — [2] Sic cod.; in edit : « sponte. »

quæ excusat a peccato est quæ contingit ex naturali defectu non potentis videre.

Ad secundum dicendum, quod ratio illa procedit de secunda cæcitate, quæ est pœna.

Ad tertium dicendum, quod intelligere veritatem cuilibet est secundum se amabile; potest tamen per accidens esse alicui odibile, inquantum scilicet per hoc homo impeditur ab aliis quæ magis amat.

Conclusio. — Voluntaria cæcitas mentis qua homo abjicit a se divinorum notitiam, vel quam incurrit homo occupando se his quæ magis diligit quam veritatem, peccatum est.

ARTICULUS II.

Utrum hebetudo sensus sit aliud peccatum a cæcitate mentis.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod habetudo sensus non sit aliud a cæcitate mentis. Unum enim uni est contrarium. Sed dono intellectus opponitur hebetudo, ut patet per Gregorium in II *Moral.*, cap. XLIX, § 77, col. 592, t. 1, cui etiam opponitur cæcitas mentis, eo quod intellectus principium quoddam visivum designat. Ergo habetudo sensus est idem quod cæcitas mentis.

2. Præterea, Gregorius in XXXI *Moral.*, cap. XLV, § 88, col. 621, t. 2, de hebetudine loquens, nominat eam « hebetudinem sensus circa intelligentiam. » Sed habetari sensum circa intelligentiam nihil aliud esse videtur quam intelligendo deficere; quod pertinet ad mentis cæcitatem. Ergo hebetudo sensus idem est quod cæcitas mentis.

3. Præterea, si in aliquo differunt, maxime videntur in hoc differre, quod cæcitas mentis est voluntaria, ut supra dictum est; hebetudo autem sensus est naturalis defectus. Sed defectus naturalis non est peccatum. Ergo secundum hoc hebetudo sensus non esset peccatum; quod est contra Gregorium, qui connumerat eam loc. cit., inter vitia quæ ex gula oriuntur.

Sed contra est quod diversarum causarum sunt diversi effectus. Sed Gregorius ibidem dicit quod hebetudo sensus oritur ex gula; cæcitas autem mentis ex luxuria; hæc autem sunt diversa vitia. Ergo et ipsa sunt diversa vitia.

Respondeo dicendum, quod hebes acuto opponitur. Acutum autem dicitur aliquid ex hoc quod est penetrativum; unde et hebes dicitur aliquid ex hoc quod est obtusum, penetrare non valens. Sensus autem corporalis per quamdam similitudinem penetrare dicitur medium, inquantum ex aliqua distantia suum objectum percipit, vel inquantum potest quasi penetrando minima vel intima rei percipere. Unde in corporalibus dicitur aliquis esse acuti sensus qui potest percipere sensibile aliquod ex remotis vel videndo, vel audiendo, vel olfaciendo; et e contrario dicitur sensu hebetari qui non percipit nisi ex propinquo, et magna sensibilia.

Ad similitudinem autem corporalis sensus dicitur etiam circa intelligentiam esse aliquis sensus, qui est aliquorum primorum et extremorum, ut dicitur in VI *Ethic.*, c. VIII, circa fin., sicut etiam sensus est cognoscitivus sensibilium quasi quorumdam principiorum cognitionis. Hic autem sensus, qui est circa intelligentiam, non percipit suum objectum per medium distantiæ corporalis, sed per quædam alia media; sicut cum per proprietatem rei percipit ejus essentiam, et per effectum percipit causam. Ille ergo dicitur esse acuti sensus circa intelligentiam, qui statim ad apprehensionem proprietatis rei, vel etiam effectus, naturam rei comprehendit, et inquantum usque ad minimas conditiones rei considerandas pertingit; ille autem dicitur hebes circa intelligentiam qui ad cognoscendam veritatem rei pertingere non potest nisi per multa ei exposita; et tunc etiam non potest pertingere ad perfecte considerandum omnia quæ pertinent ad rei rationem.

Sic ergo hebetudo sensus circa intelligentiam importat quamdam debilitatem mentis circa considerationem spiritualium bonorum; cæcitas autem mentis importat omnimodam privationem cognitionis ipsorum. Et utrumque opponitur bono intellectus, per quod homo spiritualia bona apprehendendo cognoscit, et ad eorum intima subtiliter penetrat. Habet autem[1] habetudo rationem peccati, sicut et cæcitas mentis, inquantum scilicet est voluntaria; ut patet in eo qui affectus circa carnalia, de spiritualibus subtiliter discutere fastidit vel negligit.

Et per hoc patet responsio ad objecta.

Conclusio. — Sic sensus hebetudo et mentis cæcitas dono intellectus opponuntur, ut ipsa sensus hebetudo sit quædam mentis debilitas circa spi-

[1] Ita mss. et editi passim: al.: « enim. »

ritualium bonorum considerationem; cæcitas vero mentis omnimodam cognitionis ipsorum privationem importet.

ARTICULUS III.

Utrum cæcitas mentis et hebetudo sensus oriantur ex peccatis carnalibus.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod cæcitas mentis et hebetudo sensus non oriantur ex vitiis carnalibus. Augustinus enim, in lib. I *Retract.*, cap. IV, § 2, col. 589, t. 1, retractans illud quod dixerat in *Soliloquis*, lib. I, cap. I, col. 870, t. 1 : « Deus, qui nonnisi mundos scire verum voluisti, » dicit quod « responderi potest multos etiam immundos multa scire vera. » Sed homines maxime efficiuntur immundi per vitia carnalia. Ergo cæcitas mentis et hebetudo sensus non causantur a vitiis carnalibus.

2. Præterea, cæcitas mentis et hebetudo sensus sunt defectus quidam circa partem animæ intellectivam ; vitia autem carnalia pertinent ad corruptionem carnis. Sed caro non agit in animam, sed potius e contrario. Ergo vitia carnalia non causant cæcitatem mentis et hebetudinem sensus.

3. Præterea, unumquodque magis patitur a propinquiori quam a remotiori. Sed propinquiora sunt menti vitia spiritualia quam carnalia. Ergo cæcitas mentis et hebetudo sensus magis causantur ex vitiis spiritualibus quam ex vitiis carnalibus.

Sed contra est quod Gregorius, XXXI *Moral.*, cap. XLV, § 88, col. 621, t. 2, dicit quod hebetudo sensus circa intelligentiam oritur ex gula, cæcitas autem mentis ex luxuria.

Respondeo dicendum, quod perfectio intellectualis operationis in homine consistit in quadam abstractione a sensibilium phantasmatibus; et ideo quanto intellectus hominis magis fuerit liber ab hujusmodi phantasmatibus, tanto potius considerare intelligibilia poterit, et ordinare omnia sensibilia ; sicut et Anaxagoras dicit quod oportet intellectum esse immixtum, ad hoc quod imperet, et agens oportet quod dominetur super materiam, ad hoc quod possit eam movere, ut narrat Philosophus, VIII *Physic.*, text. 37. Manifestum est autem quod delectatio applicat intentionem ad ea in quibus aliquis delectatur. Unde Philosophus dicit, X *Ethic.*, cap. IV et VI, quod « unusquisque ea in quibus delectatur optime operatur : contra vero nequaquam, vel debiliter. »

Vitia autem carnalia, scilicet gula et luxuria, consistunt circa delectationes tactus, ciborum scilicet et venereorum, quæ sunt vehementissimæ inter omnes corporales delectationes. Et ideo per hæc vitia intentio hominis maxime applicatur ad corporalia, et per consequens debilitatur operatio hominis circa intelligibilia; magis autem per luxuriam quam per gulam, quanto delectationes venereorum sunt vehementiores quam ciborum. Et ideo ex luxuria oritur cæcitas mentis, quæ quasi totaliter spiritualium bonorum cognitionem excludit ; ex gula autem hebetudo sensus, quæ reddit hominem debilem circa hujusmodi intelligibilia. Et e converso oppositæ virtutes, scilicet abstinentia et castitas, maxime disponunt hominem ad perfectionem intellectualis operationis. Unde dicitur Dan., I, 17, quod *pueris his,* scilicet abstinentibus, *dedit Deus scientiam et disciplinam in omni libro et sapientia.*

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis aliqui vitiis carnalibus subditi possint quandoque subtiliter speculari aliqua circa intelligibilia, propter bonitatem ingenii naturalis vel habitus superadditi ; tamen necesse est ut ab hac subtilitate contemplationis eorum intentio plerumque retrahatur propter delectationes corporales ; et ita immundi possunt aliqua vera scire ; sed ex sua immunditia circa hoc impediuntur.

Ad secundum dicendum, quod caro non agit in partem intellectivam alterando ipsam, sed impediendo operationem ipsius per modum prædictum.

Ad tertium dicendum, quod vitia carnalia quo magis sunt remota a mente, eo magis ejus intentionem ad remotiora distrahunt ; unde magis impediunt mentis contemplationem.

Conclusio. — Ex gulæ vitio oritur sensus hebetudo, ex luxuria vero ipsa mentis cæcitas (a).

(a) Ex Alberto Magno *Super Luc.* :

« Cæcitas contingit quinque modis. Uno quidem, quando, oculo manente, subtrahitur visus : et iste vocatur proprie cæcus. Secundo vero, quando perit oculi corpus, et convertitur quasi in hyacinthi colorem, et confunditur humor, et congelatur in corpus oculi. Tertio autem modo, quando ungula vel pelle tegitur oculus. Quarto autem modo, quando, aliquo projecto in oculum, sicut pulvere, vel humore defluente, inficitur oculus ad suæ substantiæ corruptionem. Quinto autem modo, quando totus extrahitur oculus. Et iste proprie vocatur

QUÆSTIO XVI.

DE PRÆCEPTIS FIDEI, SCIENTIÆ ET INTELLECTUS (a).
(Et duo quæruntur.)

Deinde considerandum est de præceptis pertinentibus ad prædicta; et circa hoc quæruntur duo : 1° de præceptis pertinentibus ad fidem; 2° de præceptis pertinentibus ad dona scientiæ et intellectus.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum in veteri lege debuerint dari præcepta credendi.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod in Veteri lege dari debuerint præcepta credendi. Præceptum enim est de eo quod est debitum et necessarium. Sed maxime necessarium est homini quod credat, secun-

orbus, quasi orbatus. Hi autem modi maxime fiunt in cæcitate spirituali. Isti enim qui oculos habent et non vident propter spiritus visivi defectum sunt qui sapientia sæculari vel litterali pollent, et spiritum ad videnda lumina divina non habent. Illi autem qui habent oculos glacialiter ad modum lapidis corruptos significant duros corde qui, præ duritia sui, divina et conferentia videre non possunt. Tertio modo cæcus habet ante oculos pellem, et significat eos qui pelle carnalis affectus vel incredulitatis habent oculos cordis velatos, quia lumen gratiæ et veritatis videre non possunt. Quartus modus cæcitatis accidit duobus modis. Aliquando enim fit a causa interiori, aliquando autem a causa exteriori. A causa interiori quando humor aliquis a corpore vaporat ad caput, et a capite distillat in oculum, et rubens, et sanguine malo infectus efficitur oculus, et amittit visum. Et significat eos quos peccata carnis et sanguinis excæcant in corde, ne recta et vera considerare possint. Alia autem causa est ab exteriori, quando aliquis pulvis in oculos cadens, oculos destruit. Et significat eos quibus avaritia terrenorum oculos excæcat ne videant spiritualia. Quintus modus quando totus oculus extrahitur competit hæreticæ pravitati, quia illa totum extrahit mentis oculum, ne aliquando cæcus orbus ad lumen valeat redire.

(a) Theologi communiter in tractatu fidei tractatum de regulis fidei includunt. Ut ergo non desideretur ultimus iste tractatus in *Summa theologica* D. Thomæ nostro labore typis edita, hunc compendiosius hic attingere volumus.

Regulæ fidei numero quinque sunt : duæ inanimatæ, Scriptura sacra et traditio; tres animatæ, Ecclesia, summus pontifex et concilium generale.

Scriptura sacra quæ vocatur etiam Testamentum Vetus et Novum, et etiam Biblia, est Verbum Dei scriptum, non ab ipso Deo, sed a scriptore quodam, ipso Deo dictante.

Aliis nominibus, sed minus communiter, vocata est : Liber, Testimonium, Fœdus, Pactum, Instrumentum, Os Spiritus sancti, Turris David, Mensa spiritualis, Medicina animarum, Paradisus, Fons, Fluvius, Puteus Jacob, Currus Eliæ, Mons Sion, Liber vitæ, Liber scriptus intus et foris, morum Regula, errorum Censura, etc. Canonem seu catalogum librorum Scripturæ sacræ recensuit concilium tridentinum, sess. IV, et ex hujus concilii sententia ii sunt libri canonici :

Genesis, Exodus, Leviticus, Numeri, Deuteronomium, Josue, liber Judicum, Ruth, quatuor libri Regum, duo libri Paralipomenon, duo Esdræ, Tobias, Judith, Esther, Job, Psalterium centum et quinquaginta Psalmorum, Proverbia, Ecclesiastes, Cantica, Sapientia, Ecclesiasticus, quatuor majores prophetæ, Baruch, duodecim minores prophetæ, et duo libri Machabæorum : hæc pertinent ad Vetus Testamentum; quatuor Evangelia, Actus apostolorum, quatuordecim Epistolæ D. Pauli, tres Joannis, duæ Petri, una Jacobi, una Judæ, Apocalypsis Joannis, quæ sunt Novi Testamenti.

Summatim tam Veteris quam Novi Testamenti sunt septuaginta duo libri.

In Veteri Testamento olim juxta canonem Judæorum viginti duo tantum erant libri, secundum numerum litterarum alphabeti hebraïci; juxta canonem vero Ecclesiæ sunt in eodem Testamento quadraginta quinque libri.

Canonem autem suum acceperunt concilii tridentini Patres ab Eugenio IV in concilio florentino; Eugenius IV a Gelasio papa in concilio romano, Gelasius ab Augustino, lib. II *De doctrina christiana*, c. VIII, Augustinus ab Innocentio I, ann. 405, *Epist.* III *ad Exuperium*, Innocentius a concilio Carthaginensi III, et a traditione ab apostolicis temporibus in Ecclesia romana.

Baruch, Jeremiæ Amanuensis, sub Jeremia comprehendebatur antiquitus; unde mentio libri Baruch non fit in concilio carthaginensi. Asserit tamen P. Henno quod de Baruch a certis catholicis dubium fuit ante apertam Ecclesiæ definitionem, an sacer esset liber ejus, necne.

Porro de aliquibus aliis fuit aliquando dubitatum, qui nihilominus in canone recensentur. Libri de quibus nullum dubium fuit vocantur proto-canonici, et cæteri deutero-canonici.

Deutero-canonici sunt ex Veteri Testamento : Esther, Tobias, Judith, Baruch, Sapientia, Ecclesiasticus, Hymnus trium Puerorum, Daniel III, historia Susannæ et Draconis, Dan., XIII et XIV, oratio Azariæ, oratio Jeremiæ circa finem Threnorum, primus et secundus Machabæorum; ex Novo Testamento : caput ultimum Marci ab eo loco : *Surgens Jesus,* historia de sudore Christi sanguineo et de ejus confortatione per angelum, Luc., XXII, historia de muliere adultera, Joan., VIII, hæc verba ex Epist. I Joann. : *Tres sunt qui testimonium dant in cælo, Pater, Verbum et Spiritus sanctus : et hi tres unum sunt;* tota Epistola S. Pauli ad Hebræos, Epistola Jacobi, Epistola Judæ, secunda Petri, tertia Joannis, et Apocalypsis.

Sic Billuart, sed P. Henno non numerat librum Esther inter deutero-canonicos Veteris Testamenti, nec verba Epist. I Joann. : *Tres sunt qui testimonium,* etc., inter deutero-canonica Novi Testa-

dum illud Hebr., xi, 6 : *Sine fide impossibile est placere Deo.* Ergo maxime oportuit præcepta dari de fide.

2. Præterea, Novum Testamentum continetur in veteri, sicut figuratum in figura, ut supra dictum est. Sed in Novo testamento ponuntur expressa mandata de fide, ut patet Joan., xiv, 1 : *Creditis in Deum, et in me credite.* Ergo videtur quod in veteri lege etiam debuerint aliqua præcepta dari de fide.

3. Præterea, ejusdem rationis est præcipere actum virtutis et prohibere vitia opposita. Sed in veteri lege ponuntur multa præcepta prohibentia infidelitatem ; sicut in Exod., xx, 3 : *Non habebis deos alienos coram me ;* et iterum Deut., xiii, mandatur quod non audiant verba prophetæ aut somniatoris qui eos a fide Dei vellet avertere. Ergo in veteri lege etiam debuerunt præcepta dari de fide.

4. Præterea, confessio est actus fidei, ut

menti. Cæterum in Novo Testamento numerat inter deutero-canonicos libros duas epistolas Petri, secundam et tertiam Joannis.

Sunt insuper quidam apocryphi libri quorum aliqui, licet in canone ab Ecclesia non recepti, sunt forte aut divini, aut boni. Numerantur sequentes :

1. Liber tertius et quartus Esdræ, qui ponuntur ad calcem Vulgatæ editionis. Liber quartus errorem continet de dilatione visionis beatificæ usque ad diem judicii, cap. iv.
2. Liber tertius et quartus Machabæorum.
3. Oratio Manasse.
4. Appendicula libri Job, describens ejus genealogiam.
5. Præfatiuncula Threnorum : « Et factum est postquam in captivitate reductus est Israel, et Jerusalem deserta est, sedit Jeremias propheta flens, et planxit lamentatione hac in Jerusalem, et amaro animo suspirans et ejulans dixit. »
6. Liber dictus *Pastor*.
7. Evangelium Nicodemi.
8. Evangelium secundum Hebræos.
9. Evangelia Andreæ, Bartholomæi, Barnabæ, et alia evangelia quædam.
10. Epistola Jesu ad Abagarum regem, etc.

Abulensis, Bellarminus, et alii communiter putant plures libros sacros periisse, et hoc patet ex ipsamet Biblia in qua varii libri citantur nobis incogniti, ut liber Samuelis videntis, Abiæ Silonitis, Jesu filii Hanani, Nathan prophetæ, Semeiæ prophetæ, rerum gestarum Oziæ per Isaiam, sermonum Hozai, bellorum Domini, justorum, verba dierum regum Juda et regum Israel, dierum Salomonis, tria millia parabol. Salomonis, carminum quinque et decem millia, ejusdem naturalia de Plantis, liber Jasonis Cyrenæi, liber Enoch, etc.

Prima editio Scripturæ sacræ facta est hebraice quoad fere totum Vetus Testamentum. Est fere omnium sententia. Excipe libros Esdræ et Danielis lingua chaldaica scriptos. Idem sentiunt aliqui de parte aliqua Jeremiæ, de libro Tobiæ et de libro Judith. Liber Job syriaco idiomate arabicis vocibus permixto scriptus est, juxta quosdam. Liber secundus Machabæorum scriptus est græce, et idem quidam opinantur de libro Sapientiæ.

Novum Testamentum scriptum est primitus græce, excepto S. Matthæi evangelio, quod fuit scriptum hebraice seu syriace. Idem de epistola ad Hebræos tenent Hieronymus, Theodoretus et alii communius contra Origenem et Clementem Alexandrinum. Quidam idem sentiunt, sub dubio, de evangelio S. Marci, quod fuisset scriptum lingua latina, sicut et epistola D. Pauli ad Romanos. Quidam dicunt S. Marcum scripsisse evangelium suum utroque idiomate, latino scilicet et græco. Juxta Genebrardum originale latinum asservatur Venetiis, et juxta Petrum de natalibus originale græcum Aquileiæ.

Sed Billuart supponit nulla nunc Scripturæ sacræ extare autographa.

Secunda editio Scripturæ sacræ est paraphrasis chaldaica, quam Hebræi Targum vocant. Hæc paraphrasis magis sensum de sensu quam verbum de verbo exprimit, et facta est ab Onkelo, pro Pentateucho, ab Uzielis filio rabbi Jonatham, pro libris Josue, Judicum, Regum et Prophetis, et a rabbi Joseph cæco pro reliquis. Confecta est juxta quosdam quadraginta duobus circiter annis ante Christum ; juxta alios post tempora S. Hieronymi. Si Pentateuchum excipias, scatet paraphrasis illa fabulis judaicis et Thalmudistarum nugis.

Tertia editio est syriaca. Syriaca autem lingua quæ materna fuit apud Judæos e captivitate babylonica reduces, quaque usi sunt Christus et apostoli, nata est in Syria apud Judæos captivos ex mixtione hebraici et chaldaici sermonis. A quo vel quibus auctoribus, et quo tempore prodierit versio syriaca, incertum est.

Multæ fuerunt versiones græcæ, quarum prima est quæ dicitur Septuaginta interpretum, et anno ante Christum circiter 230 vel 272, septuaginta duorum dierum spatio a septuaginta duobus interpretibus Judæis hebraice et græce peritissimis, sive singulis in singulis cellulis inclusis, sive inter se conferentibus, non sine speciali Spiritus sancti assistentia absoluta est.

Excipi forte debent ab hac translatione libri Machabæorum et Ecclesiastici.

Aliæ versiones græcæ sunt Aquilæ, circa annum Christi 130, Theodotionis, circa annum Christi 184, Symmachi, circa annum Christi 200. Sed versiones istæ quoad illa quæ spectant capita fidei, nullius sunt ponderis, quia ex christiano facti sunt Aquila Judæus, Theodotion Marcionita deinde Judæus, et Symmachus Ebionita.

Quinta versio græca est anonyma et dicitur Jericuntina, ab Jericho ubi inventa est.

Sexta, anonyma etiam, reperta est Nicopoli, et dicitur Nicopolitana.

Ad faciliorem omnium harum versionum usum Origenes fecit Tetrapla, Exapla et Octapla.

Lucianus martyr emendavit versionem Septuaginta in multis corruptam. Idem fecit Hesychius, presbyter Hierosolymitanus, qui etiam Novum Testamentum græce publicavit.

Versionibus græcis latinæ successerunt, et fue-

supra dictum est. Sed de confessione et promulgatione fidei dantur præcepta in veteri lege; mandatur enim in Exod., XII, quod filiis suis interrogantibus rationem assignent paschalis observantiæ; et Deut., XIII, mandatur quod ille qui disseminat doctrinam contra fidem, occidatur. Ergo lex vetus præcepta fidei debuit habere.

5. Præterea, omnes libri Veteris Testamenti sub lege veteri continentur; unde Dominus, Joan., XV, 25, dicit, in lege esse scriptum : *Odio habuerunt me gratis*; quod tamen scribitur in psal. XXXIV et LXVIII. Sed Eccli., II, 8, dicitur : *Qui timetis Dominum, credite illi*. Ergo in veteri lege fuerunt præcepta danda de fide.

Sed contra est quod Apostolus ad Rom., III, legem veterem nominat *legem factorum*; et dividit eam contra *legem fidei*. Ergo in lege veteri non fuerunt præcepta danda de fide.

Respondeo dicendum, quod lex non imponitur ab aliquo domino nisi suis subditis; et ideo præcepta legis præsupponunt subjec-

runt innumeræ. Eminent inter eas illa quam Augustinus vocat « Italam, » Hieronymus « Communem, » Gregorius « Veterem » et « Vulgatam. » Aliam Vulgatam confecit Hieronymus; et paulo post tempora S. Gregorii ex veteri et nova Vulgata conflata est Vulgata communis, quam concilium tridentinum, sess. IV, definivit habendam esse ut authenticam. Hæc Vulgata editio « quædam, ut Bellarminus ait, ex sancto Hieronymo, quædam ex alio quodam interprete innominato » habet, ita tamen ut fere tota sit a D. Hieronymo aut versore, aut aliorum correctore. Excipitur psalterium quod est Luciani martyris. Vulgata editio, eaque sola, est authentica et certa fidei regula. Nec ipsius Scripturæ, nec spiritus cujusque privati, sed Ecclesiæ est judicare de vero sensu Scripturæ.

Secunda regula fidei est traditio, seu doctrina ad fidem et mores christianos pertinens, viva voce a suo auctore communicata, et non obstante quod fuerit ab aliis postea scripto mandata. Ex parte originis traditio dividitur in divinam, apostolicam et ecclesiasticam; prima est a Deo, patriarchis, Christo, discipulis et apostolis, Spiritu sancto dictante; secunda est ab apostolis, tanquam Ecclesiæ præfectis, auctoritate apostolica decernentibus; tertia est a conciliis, summis pontificibus aut sanctis patribus. Hæc vocabula tamen « divina, apostolica et ecclesiastica » quandoque sancti Patres confundunt. Ex parte materiæ, traditio dividitur in dogmaticam et moralem seu ritualem; prima versatur circa dogmata, et secunda circa mores. Ex parte temporis, traditio dividitur in temporalem, ad tempus tantum institutam, et in perpetuam institutam ut perpetuo duraturam.

Traditio divina est infallibilis auctoritatis et fidei regula. Traditio apostolica tantæ est auctoritatis quantæ sunt decreta apostolica. Traditio ecclesiastica tantæ quantæ sunt leges ecclesiasticæ. Unde traditiones apostolicæ et ecclesiasticæ patiuntur dispensationem, derogationem et abrogationem.

Quod universa tenet Ecclesia, nec conciliis institutum est, sed semper retentum, non nisi apostolica auctoritate traditum certissime creditur.

Si Ecclesia tenet aliquid tanquam de fide, aut aliquid, quod non nisi a Deo potest institui, esse servandum, traditio divina est per apostolos transmissa. Item, traditio divina est, quando Patres priorum sæculorum tenent unanimiter, tanquam de fide, aliquid non scriptum, et oppositum damnant ut hæreticum.

Quidquid dictitent in contrarium hæretici hodierni post Gnosticos, Valentinianos et Marcionitas, traditiones divinæ necessario sunt admittendæ. Ecclesia judex est controversiarum occasione traditionis exortarum.

Tertia regula fidei est Ecclesia visibilis, una, sancta, catholica, apostolica et romana, quæ non potest deficere in rebus fidei et morum credendis, et ipsa est supremus judex controversiarum fidei. Judicium ipsius de sensu librorum, seu de factis dogmaticis est infallibile. Secundum communiorem et probabiliorem doctrinam Ecclesia est infallibilis in canonisatione sanctorum.

Quarta regula fidei est summus pontifex, cujus infallibilitas, in rebus quæ ad infallibilitatem Ecclesiæ pertinent, quatenus est fidelium doctor universalis ex cathedra loquens, a concilio Vaticano nuperrime definita est.

Quinta regula fidei est concilium generale. Quando concilium generale est legitime congregatum et confirmatum a summo pontifice est infallibile in definiendis quæstionibus fidei et morum.

Secta veterum Catholicorum, ut volunt appellari non sine præsumptuosa quadam ac fallaci superbia, negat infallibilitatem summi pontificis, et effatum illud satis inflato animo conclamat : quod ubique, quod semper, quod ab omnibus. — Porro ubique, semper et ab omnibus genuinis Christi discipulis habita est Ecclesia ut infallibilis. Atqui Ecclesia illa infallibilitatem summi pontificis definivit; ergo summus pontifex haberi debet ut infallibilis. Id rejiciant veteres illi Catholici, ipso facto rejiciunt infallibilitatem Ecclesiæ, et consequenter quod semper, quod ubique, quod ab omnibus admissum est. Quam regulam fidei retinent? Nullam nisi mentem privatam, errori semper obnoxiam, siquidem principium etiam quod prædicant respuunt respuendo dogma ab Ecclesia quæ semper et ubique et ab omnibus ut infallibilis habita est, traditum. Comprehendere non possunt hominem esse infallibilem, sed Ecclesia infallibilis quid est, nisi quædam congregatio hominum? Homo fallibilis est; Deus solus infallibilis est; sed hominibus suam communicat infallibilitatem, et homo, non ut homo, ast quatenus communicationem infallibilitatis a Deo recipit, infallibilis est. Sic Ecclesia est infallibilis. Sic papa est infallibilis, et qui Ecclesiæ infallibilitatem admittit, et infallibilitatem papæ admittere potest. Quomodo etenim Spiritus sanctus facere non posset pro papa, quod pro Ecclesia facere potest?

tionem cujuslibet recipientis legem ad eum qui dat legem. Prima autem subjectio hominis ad Deum est per fidem, secundum illud Hebr., XI, 6 : *Credere oportet accedentem ad Deum quia est;* et ideo fides præsupponitur ad legis præcepta; et propter hoc Exod., XX, 2, id quod est fidei, præmittitur ante legis præcepta, cum dicitur : *Ego sum Dominus Deus tuus, qui eduxi te de terra Ægypti;* et similiter Deuter., VI, 4, præmittitur : *Audi, Israel; Dominus unus est;* et postea statim incipit agere de præceptis.

Sed quia in fide multa continentur ordinata ad fidem qua credimus Deum esse, quod est primum et principale inter omnia credibilia, ut dictum est; ideo, præsupposita fide de Deo, per quam mens humana Deo subjiciatur, possunt dari præcepta de aliis credendis; sicut Augustinus dicit, *Super Joan.*, tract. LXXXIII, § 3, col. 1846, t. 3, quod plurima sunt nobis de fide mandata, exponens illud : *Hoc est præceptum meum.* Sed in veteri lege non erant secreta fidei populo exponenda; et ideo, supposita fide unius Dei[1], nulla alia præcepta sunt in veteri lege data de credendis[2].

Ad primum ergo dicendum, quod fides est necessaria tanquam principium spiritualis vitæ; et ideo præsupponitur ad legis susceptionem.

Ad secundum dicendum, quod ibi etiam Dominus præsupponit aliquid de fide, scilicet fidem unius Dei, cum dicit : *Creditis in Deum;* et aliquid præcipit, scilicet fidem incarnationis, per quam unus est Deus et homo; quæ quidem fidei explicatio pertinet ad fidem Novi Testamenti; et ideo subdit : *Et in me credite.*

Ad tertium dicendum, quod præcepta prohibitiva respiciunt peccata quæ corrumpunt virtutem. Virtus autem corrumpitur ex particularibus defectibus, ut supra dictum est. Et ideo præsupposita fide unius Dei, in lege veteri fuerunt danda prohibitiva præcepta, quibus homines prohiberentur ab his particularibus defectibus, per quos fides corrumpi posset.

Ad quartum dicendum, quod etiam confessio vel doctrina fidei præsupponit subjectionem hominis ad Deum per fidem; et ideo magis potuerunt dari præcepta in veteri lege pertinentia ad confessionem, vel doctrinam fidei, quam pertinentia ad ipsam fidem.

Ad quintum dicendum, quod in illa etiam auctoritate præsupponitur fides, per quam credimus Deum esse; unde præmittit : *Qui timetis Dominum,* quod non posset esse sine fide. Quod autem addit : *Credite illi,* ad quædam credibilia specialia referendum est, et præcipue ad illa quæ promittit Deus sibi obedientibus; unde subdit : *Et non evacuabitur merces vestra.*

Conclusio. — Cum non fuerint in veteri lege populo secreta fidei exponenda, nulla fuerunt in ea de fide præcepta data.

ARTICULUS II.

Utrum in veteri lege convenienter tradantur præcepta pertinentia ad scientiam et intellectum.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod in veteri lege inconvenienter tradantur præcepta pertinentia ad scientiam et intellectum. Scientia enim et intellectus ad cognitionem pertinent. Cognitio autem præcedit et dirigit actionem. Ergo præcepta ad scientiam et intellectum pertinentia debent præcedere præcepta pertinentia ad actionem. Cum ergo prima præcepta legis sint præcepta decalogi, videtur quod inter præcepta decalogi debuerunt tradi aliqua præcepta pertinentia ad scientiam et intellectum.

2. Præterea, disciplina præcedit doctrinam : prius enim homo ab alio discit quam alium doceat. Sed dantur in veteri lege aliqua præcepta de doctrina : et affirmativa, ut præcipitur Deuter., IV, 9 : *Docebis ea filios ac nepotes tuos;* et etiam prohibitiva, sicut dicitur Deuter., IV, 2 : *Non addetis ad verbum quod vobis loquor, nec auferetis ex eo.* Ergo videtur quod etiam aliqua præcepta dari debuerint inducentia hominem ad discendum[3].

3. Præterea, scientia et intellectus magis videntur necessaria sacerdoti quam regi; unde dicitur Malach., II, 7 : *Labia sacerdotis custodient scientiam, et legem requirent ex ore ejus.* Et Oseæ, IV, 6, dicitur : *Quia scientiam repulisti, repellam te, ne sacerdotio fungaris mihi.* Sed regi mandatur quod addiscat scientiam legis, ut patet Deut.,

[1] Ita mss. et editi passim; cod. Alcan. : « ideo præsupposita fide de Deo nulla, » etc. — [2] Sic cod.; in edit. : « de fide. » — [3] Al. : « ad discendum. »

XVII. Ergo multo magis debuit præcipi in lege quod sacerdotes legem addiscerent.

4. Præterea, meditatio eorum quæ ad scientiam et intellectum pertinent, non potest esse in dormiendo; impeditur etiam per occupationes extraneas. Ergo inconvenienter præcipitur Deut., VI, 7 : *Meditaberis in eis sedens in domo tua, et ambulans in itinere, dormiens atque consurgens.* Inconvenienter ergo traduntur in veteri lege præcepta ad scientiam et intellectum pertinentia.

Sed contra est quod dicitur Deut., IV, 6 : *Audientes universa præcepta hæc, dicant : En populus sapiens et intelligens.*

Respondeo dicendum, quod circa scientiam et intellectum tria possunt considerari : primo quidem acceptio ipsius ; secundo usus ejus; tertio vero conservatio ipsius. Acceptio quidem scientiæ vel intellectus fit per doctrinam et disciplinam ; et utrumque in lege præcipitur. Dicitur enim Deut., VI, 6 : *Erunt verba hæc quæ ego præcipio tibi, in corde tuo :* quod pertinet ad disciplinam ; pertinet enim ad discipulum ut cor suum applicet his quæ dicuntur; quod vero subditur : *Et narrabis ea filiis tuis,* pertinet ad doctrinam.

Usus vero scientiæ vel intellectus est meditatio eorum quæ quis scit, vel intelligit; et quantum ad hoc subditur : *Et meditaberis sedens in domo tua,* etc.

Conservatio autem fit per memoriam; et quantum ad hoc subditur : *Et ligabis ea quasi signum in manu tua, eruntque, et movebuntur inter*[1] *oculos tuos; scribesque ea in limine et ostiis domus tuæ*, per quæ omnia jugem memoriam mandatorum Dei significat ; ea enim quæ continue sensibus nostris occurrunt vel tactu, sicut ea quæ in manu habemus, vel visu, sicut ea quæ ante oculos mentis[2] sunt continue, vel ad quæ oportet nos sæpe recurrere, sicut ad ostium domus, a memoria nostra excidere non possunt. Et Deuter., IV, 9, manifestius dicitur : *Ne obliviscaris verborum quæ viderunt oculi tui; et ne excidant de corde tuo cunctis diebus vitæ tuæ.*

Et hæc etiam abundantius in Novo Testamento tam in doctrina evangelica, quam apostolica, mandata leguntur.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut dicitur Deut., IV, 6, *hæc est vestra sapientia et intellectus coram populis.* Ex quo datur intelligi quod scientia et intellectus fidelium Dei consistit in præceptis legis. Et ideo primo sunt proponenda legis præcepta, et postmodum homines sunt inducendi ad eorum scientiam, vel intellectum; et ideo præmissa præcepta non debuerunt poni inter præcepta decalogi, quæ sunt prima.

Ad secundum dicendum, quod etiam in lege ponuntur præcepta pertinentia ad disciplinam, ut dictum est. Expressius tamen præcipitur doctrina quam disciplina, quia doctrina pertinet ad majores, qui sunt sui juris immediate sub lege existentes, quibus debent dari legis præcepta ; disciplina autem pertinet ad minores, ad quos præcepta legis per majores debent pervenire.

Ad tertium dicendum, quod scientia legis est adeo annexa officio sacerdotis, ut simul cum injunctione officii intelligatur etiam et scientiæ legis injunctio, et ideo non oportuit specialia præcepta dari de instructione sacerdotum. Sed doctrina legis Dei non adeo est annexa regali officio; quia rex constituitur super populum in temporalibus; et ideo specialiter præcipitur ut rex instruatur de his quæ pertinent ad legem Dei per sacerdotes.

Ad quartum dicendum, quod illud præceptum legis non est sic intelligendum, quod homo dormiendo meditetur de lege Dei, sed quod dormiens, id est, vadens dormitum, de lege Dei meditetur, quia ex hoc etiam homines dormiendo nanciscuntur[3] meliora phantasmata, secundum quod pertranseunt motus a vigilantibus ad dormientes, ut patet per Philosophum in I *Ethic.*, cap. ult., circa med. Similiter etiam mandatur ut in omni actu suo aliquis meditetur de lege : non quod semper actu de lege cogitet; sed quod omnia quæ facit, secundum legem moderetur.

CONCLUSIO. — In veteri lege, præcepta ad scientiam et ad intellectum pertinentia convenienter traduntur.

[1] Parm. : *ante*. — [2] Sic omnes cod.; Parm. omittit : « mentis. » — [3] Sic cod.; in edit. : « adipiscuntur. »

QUÆSTIO XVII.

DE SPE SECUNDUM SE (a).

(Et octo quæruntur.)

Consequenter post fidem considerandum est de spe : et primo de ipsa spe ; secundo de dono timoris ; tertio de vitiis oppositis ; quarto de præceptis ad hoc pertinentibus. Circa primum occurrit primo consideratio de ipsa spe ; secundo de subjecto ejus.

Circa primum quæruntur octo : 1° utrum spes sit virtus ; 2° utrum objectum ejus sit beatitudo æterna ; 3° utrum unus homo possit sperare beatitudinem alterius per virtutem spei ; 4° utrum homo licite possit sperare in homine ; 5° utrum spes sit virtus theologica ; 6° de distinctione ejus ab aliis virtutibus theologicis ; 7° de ordine ejus ad fidem ; 8° de ejus ordine ad charitatem.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum spes sit virtus.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod spes non sit virtus. Virtute enim nullus male utitur, ut dicit Augustinus in lib. II *De lib. arb.*, cap. XIX, § 50, col. 1268, t. 1. Sed spe aliquis male utitur, quia circa passionem spei contingit esse medium et extrema, sicut et circa alias passiones. Ergo spes non est virtus.

2. Præterea, nulla virtus procedit ex meritis ; quia « virtutem Deus in nobis sine nobis operatur, » ut Augustinus dicit[1]. Sed spes est ex gratia et meritis proveniens, ut Magister dicit, XXVI dist., III lib. *Sent.* Ergo spes non est virtus.

3. Præterea, « virtus est dispositio perfecti, » ut dicitur in VII *Physic.*, text. 17 et 18. Spes autem est dispositio imperfecti, scilicet ejus qui non habet id quod sperat. Ergo spes non est virtus.

Sed contra est quod Gregorius in I *Moral.*, cap. XXVII, § 38, col. 544, t. 1, dicit, quod per tres filias Job significantur hæ tres virtutes, fides, spes, charitas. Ergo spes est virtus.

Respondeo dicendum, quod, secundum Philosophum, in II *Ethic.*, cap. V vel VI, circa princ., « virtus uniuscujusque rei est quæ bonum facit habentem, et opus ejus bonum reddit. » Oportet ergo, ubicumque invenitur aliquis actus hominis bonus, quod

[1] Nil omnino simile in Augustino ; sed colligi potest ex multis locis, scilicet ex *Serm.* XXVI *in ps.* CXVIII, § 1, col. 1577, t. 4, ubi de justitia et ejus opere loquitur ; et c. XVII *De lib. arbitrio,* col. 902, t. 10, ubi sic : « Et quis istam etsi parvam dare cœperat charitatem, nisi ille qui præparat voluntatem, » etc.

(a) Hæc de spe *Speculum morale* habet :

« Consequenter post fidem considerandum est de spe, circa quam consideranda sunt quatuor. Primo de habitu spei. Secundo de ejus objecto. Tertio de ejus subjecto. Quarto de vitiis oppositis. Circa primum consideranda sunt quatuor. Primo, utrum spes sit virtus. Secundo, utrum sit virtus theologica. Tertio, de distinctione ejus ab aliis virtutibus theologicis. Quarto, de ordine ejus ad fidem et ad charitatem. »

Quatuor illa tractantur in dist. XXI, part. III, lib. I *Speculi moralis,* et in articulis 1, 5, 6, 7 et 8 hujus quæstionis.

« Circa secundum principale, scilicet de objecto spei, consideranda sunt tria. Primo, utrum beatitudo æterna sit objectum spei. Secundo, utrum possit aliquis sperare beatitudinem alterius. Tertio, utrum possit aliquis licite sperare in homine. »

Tria illa tractantur in dist. XXII, part. III, lib. I *Speculi moralis*, et in articulis 2, 3 et 4 hujus quæstionis.

« Circa tertium principale, scilicet de subjecto spei, consideranda sunt quatuor. Primo, utrum virtus spei sit in voluntate sicut in subjecto. Secundo, utrum sit in beatis. Tertio utrum sit in damnatis. Quarto, utrum in viatoribus habeat certitudinem. »

Quatuor illa tractantur in dist. XXIII, part. III, lib. I *Speculi moralis,* et in quatuor articulis quæstionis XVIII IIæ IIæ *Summæ theologicæ* D. Thomæ Aquinatis.

Memento discretionis firmandæ inter spem quæ passio est et de qua S. Doctor in prima secundæ disseruit, et spem quæ virtus est et de qua nunc agitur.

Virtus spei variis nominibus designatur. Nam vocatur anchora, calcar equitis christiani, baculus, galea salutis, pes animæ, etc. Sicut enim anchora fluctuantem navem immobilitat, ita spes animum inter hujus magni maris fluctus vacillantem cælo affigit, et in Deo firmat. Et sicut calcar torpidum aut recalcitrantem stimulat equum, sic spes hominem ut per ardua currat exercitia virtutum. Et sicut viator innititur baculo, ita nos spei. Et sicut galea caput quod est principalis pars corporis munit et tuetur, sic spes gloriæ munit et tuetur principium actionum nostrarum, scilicet cogitationes, intentiones et fines. Et sicut pede stat, fulcitur et incedit homo, sic spe anima : « Tolle spem, torpet humanitas tota ; tolle spem, artes, virtutesque universæ cessabunt ; tolle spem, et interrupta sunt omnia. » Zeno Veron., *Serm. de fide, spe et caritate.*

Sumitur aliquando spes pro suo objecto : *Expectantes beatam spem*, Tit. II ; aliquando pro eo a quo spei objectum expectatur : *Tu es, Domine, spes mea*, Ps. XC ; aliquando pro actu : *Spe salvi facti sumus*, Rom., VIII ; aliquando pro habitu : *Nunc autem manent fides, spes, charitas*, I Cor., XIII.

respondeat alicui virtuti humanæ. In omnibus autem regulatis et mensuratis bonum consideratur per hoc quod aliquid propriam regulam attingit; sicut dicimus vestem esse bonam, quæ nec excedit nec deficit a debita mensura. Humanorum autem actuum, sicut supra dictum est, duplex est mensura : una quidem proxima et homogenea, scilicet ratio; alia autem suprema et excedens, scilicet Deus; et ideo[1] omnis actus humanus attingens ad rationem aut ad ipsum Deum est bonus. Actus autem spei, de qua nunc loquimur, attingit ad Deum. Ut enim supra dictum est, cum de passione spei ageretur, objectum spei est bonum futurum arduum possibile haberi. Possibile autem est aliquid nobis dupliciter : uno modo per nosmetipsos; alio modo per alios, ut patet in III *Ethic.*, cap. III, circa med. Inquantum ergo speramus aliquid ut possibile nobis per divinum auxilium, spes nostra attingit ad ipsum Deum cujus auxilio innititur.

Et ideo patet quod spes est virtus, cum faciat actum hominis bonum, et debitam regulam attingentem.

Ad primum ergo dicendum, quod in passionibus accipitur medium virtutis per hoc quod attingitur ratio recta; et in hoc etiam consistit ratio virtutis. Unde et in spe bonum virtutis accipitur, secundum quod homo attingit sperando regulam debitam, scilicet Deum. Et ideo spe attingente Deum nullus potest male uti, sicut nec virtute morali attingente rationem; quia hoc ipsum quod est attingere, est bonus usus virtutis. Quamvis spes, de qua nunc loquimur, non sit passio, sed habitus mentis, ut infra patebit.

Ad secundum dicendum, quod spes dicitur ex meritis provenire quantum ad ipsam rem expectatam, prout aliquis sperat beatitudinem se adepturum ex gratia et meritis; vel quantum ad actum spei formatæ[2]. Ipse autem habitus spei, per quam aliquis expectat beatitudinem, non causatur ex meritis, sed pure ex gratia.

Ad tertium dicendum, quod ille qui sperat, est quidem imperfectus secundum considerationem[3] ad id quod sperat obtinere quod nondum habet; sed est perfectus quantum ad hoc quod jam attingit propriam regulam, scilicet Deum, cujus auxilio innititur.

Conclusio. — Cum per spem fiat actus hominis bonus, debitam regulam attingens, scilicet Deum, eam quoque virtutem esse necessarium est (*a*).

ARTICULUS II.

Utrum beatitudo æterna sit objectum proprium spei (*b*).

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod beatitudo æterna non sit objectum proprium spei. Illud enim homo non sperat

[1] Al. : « ob hoc. »

[2] Ita mss. et editi libri quos vidimus; theologi adjectitia reputant hæc verba : « vel quantum ad actum spei formatæ. »

[3] Ita codices, et edit. Rom., et Lugdun. Nicolaï; hic tamen ad marginem non respuit « comparationem, » ut legunt theologi et edit. Patav.

(*a*) Billuart dicit : « Spes theologica definiri potest : habitus animi divinitus infusus per quem certa cum fiducia æternæ vitæ bona auxilio divino obtinenda expectamus. »

Henno dicit : « Spes implicite definitur a Scoto, III, dist. XXVI, n. 10 : Virtus theologica qua ex liberali Dei promissione fiducialiter desideramus nobis bonum infinitum per Dei auxilia, et merita nostra obtinendum. »

Et semetipsum interpretando addit : « Virtus, » contra Durandum, volentem (spem) tantum esse virtutem improprie dictam. — « Fiducialiter » non quasi vero deberet certo credere quilibet fidelis se esse salvandum, ut fingunt hæretici moderni; sed quia de infallibili Dei promissione persuasi credimus, si cum Dei auxilio nobis semper parato perseveremus in finem, beatitudinem nobis esse donandam; quia tamen, seclusa revelatione, incerta est perseverantia nostra, etiam incerta est physice salus æterna. Dico : « physice » quia plurimi, præsertim in fine vitæ, habuerunt moralem beatitudinis obtinendæ certitudinem. Unde S. Petrus de Alcantara dicebat confidenter : *Lætatus sum in his quæ dicta sunt mihi : in domum Domini ibimus.* » Alii aliter spem definiunt.

Septem spei filias recenset Gullelmus Parisiensis, lib. *De moribus* : 1. fiduciam, securitatem, erectionem, consolationem, expectationem, jucunditatem animi, et constantiam, primam divinæ propitiationis, secundam æternæ hæreditatis possidendæ, quintam bonorum promissorum, sine hæsitatione, sine nimia anxietate; sextam, quasi futuræ delectationis prægustationem, et ultimam contra diaboli tentationes et mundi.

Porro spes, etiam informis, seu sine charitate, est virtus, sed tunc imperfecta, quia sine charitate non est principium actus meritorii in ordine ad vitam æternam.

(*b*) Scotistæ ex Scoto colligunt objectum formale quod spei non esse solum Deum, nec ejusdem fruitionem solam, sed Deum possidendum. — Durandus contendit spem in utrumque ferri, sed immediate in fruitionem, et mediate in Deum. Gonet dicit et ipse spem ferri in utrumque, sed in fruitionem tanquam in conditionem objecti. Idem tenet Billuart.

quod omnem animi sui motum excedit, cum spei actus sit quidam animi motus. Sed beatitudo æterna excedit omnem humani animi motum; dicit enim Apostolus, I ad Corinth., II, 9, quod *in cor hominis non ascendit*. Ergo beatitudo non est proprium objectum spei.

2. Præterea, petitio est spei interpretativa; dicitur enim in psal. XXXVI, 5 : *Revela Domino viam tuam, et spera in eo, et ipse faciet*. Sed homo petit licite a Deo non solum beatitudinem æternam, sed etiam bona præsentis vitæ tam spiritualia quam temporalia, et etiam liberationem a malis, quæ in beatitudine æterna non erunt, ut patet in oratione dominica, Matth., VI. Ergo beatitudo æterna non est proprium objectum spei.

3. Præterea, spei objectum est arduum. Sed in comparatione ad hominem multa alia sunt ardua quam beatitudo æterna. Ergo beatitudo æterna non est proprium objectum spei.

Sed contra est quod Apostolus, ad Hebr., VI, 19, dicit : *Habemus spem incedentem*, id est, incedere facientem, *ad interiora velaminis;* id est, ad beatitudinem cælestem, ut Glossa ibidem exponit. Ergo objectum spei est beatitudo æterna.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est, spes de qua nunc loquimur, attingit Deum, innitens ejus auxilio ad consequendum bonum speratum. Oportet autem effectum esse causæ proportionatum. Et ideo bonum quod proprie et principaliter a Deo sperare debemus, est bonum infinitum, quod proportionatur virtuti Dei adjuvantis; nam infinitæ virtutis est proprium ad infinitum bonum perducere. Hoc autem bonum est vita æterna, quæ in fruitione ipsius Dei consistit. Non enim minus aliquid ab eo sperandum est quam sit ipse; cum non sit minor ejus bonitas, per quam bona creaturæ communicat, quam ejus essentia.

Et ideo proprium et principale objectum spei est beatitudo æterna.

Ad primum ergo dicendum, quod beatitudo æterna perfecte quidem in cor hominis non ascendit, ut scilicet cognosci possit ab homine viatore quæ et qualis sit; sed secundum communem rationem, scilicet boni perfecti, cadere potest in apprehensione hominis; et hoc modo motus spei in ipsam consurgit. Unde et signanter Apostolus dicit, Hebr., VI, 19, quod *spes incedit usque ad interiora velaminis;* quia id quod speramus est quasi adhuc velatum.

Ad secundum dicendum, quod quæcumque alia bona non debemus a Deo petere nisi in ordine ad beatitudinem æternam. Unde et spes principaliter quidem respicit beatitudinem æternam; alia vero quæ petuntur a Deo respicit secundario in ordine ad beatitudinem æternam; sicut et fides principaliter respicit[1] Deum et secundario respicit ea quæ ad Deum ordinantur, ut supra dictum est.

Ad tertium dicendum, quod homini qui anhelat ad aliquid magnum, parvum videtur omne aliud quod est eo minus. Et ideo homini speranti beatitudinem æternam, habito respectu ad istam spem, nihil aliud est arduum; sed habito respectu ad facultatem sperantis, possunt etiam quædam alia esse ei ardua. Et secundum hoc eorum potest esse spes in ordine ad principale objectum.

Conclusio. — Proprium ac principale spei objectum est ipsa æterna beatitudo (*a*).

[1] Sic cod.; Parm. omittit : « Deum et secundario respicit. »

(*a*) Revocanda sunt in mentem quæ jamjam non semel diximus de triplici objecto potentiæ aut habitus : materiali scilicet, formale quod et formale quo; materiale est id omne quod attingitur a potentia et habitu; formale quod, seu, ut aiunt, formale attributionis, id quod in objecto materiali principaliter et ratione sui attingitur, cætera ratione illius; formale quo, motivum et ratio propter quam et sub qua objectum materiale attingitur. Sic omne objectum coloratum et lucidum objectum materiale est potentiæ visivæ, color est ejusdem objectum formale quod, et lux objectum formale quo.

His positis, objectum materiale spei theologicæ est beatitudo æterna, et omnia ad illam conducentia. Objectum autem formale quod est ipsa beatitudo æterna. Sed subtiliter hic inquirunt theologi quid in hac propositione significent voces « beatitudo æterna. » Nam illa beatitudo est vel objectiva, vel formalis. Objectiva Deus est; formalis est possessio Dei.

Henno dicit : « Objectum materiale primarium spei non est solus Deus, nec sola ejusdem fruitio, sed duo simul, seu Deus possidendus, » et addit : « est communior et verior. »

Dixerat antea : « Quod nos hic vocamus objectum materiale, vocant Thomistæ formale quod, seu terminativum. »

Durandus dicit : « Spes fertur in utrumque, sed immediate in fruitionem et mediate in Deum. »

Gonet dicit : « Licet spes utramque beatitudinem attingat, formalem tamen solum respicit connotative, tanquam conditionem objecti. »

Idem affirmat Billuart, et addit : Ex his colliges

ARTICULUS III.

Utrum aliquis possit sperare alteri beatitudinem æternam.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod aliquis possit sperare alteri beatitudinem æternam. Dicit enim Apostolus, Philipp., I, 6 : *Confidens hoc ipsum, quia qui cœpit in vobis opus bonum, perficiet usque in diem Christi Jesu.* Perfectio autem illius diei erit beatitudo æterna. Ergo aliquis potest alteri sperare beatitudinem æternam.

2. Præterea, ea quæ a Deo petimus, speramus obtinere ab eo. Sed a Deo petimus quod alios ad beatitudinem æternam perducat, secundum illud Jacob., ult., 16 : *Orate pro invicem, ut salvemini.* Ergo possumus aliis sperare beatitudinem æternam.

3. Præterea, spes et desperatio sunt de eodem. Sed aliquis potest desperare de beatitudine æterna alicujus; alioquin frustra diceret Augustinus in lib. *De verb. Dom.*, *serm.* LXXI, cap. XIII, § 21, col. 456, t. 5, de nemine esse desperandum dum vivit. Ergo etiam potest sperare aliquis alteri vitam æternam.

Sed contra est quod Augustinus dicit in *Enchir.*, cap. VIII, col. 235, t. 6, quod « spes non est nisi rerum ad eum pertinentium qui earum spem gerere perhibetur. »

quod neque aggregatum ex beatitudine formali et objectiva possit dici objectum formale quod spei. »

Billuart innititur super hæc : 1. fundamentum spei est omnipotentia divina auxilians, cujus virtus est infinita; atqui virtuti infinitæ debet respondere effectus infinitus ; ergo bonum ad quod omnipotentia auxilians, tanquam ad sibi proprium et proportionatum perducit, est infinitum ; 2. objectum immediatum virtutis theologicæ debet esse aliquid pure divinum et increatum; atqui sola beatitudo objectiva, seu Deus ipse, est quid divinum et increatum, non beatitudo formalis quæ est actus creatus; ergo ; 3. sperans non quærit Deum propter possessionem, alioquin poneret finem ultimum in actu creato; ergo possessio Dei non est objectum formale quod spei.

Aggregatum ex beatitudine formali et objectiva non est quid pure divinum et increatum; ergo non potest esse objectum formale quod spei.

Henno innititur super hæc : 1. una beatitudo sine altera non potest sperari, quia non possumus sperare Dei fruitionem, nisi Deum speremus, nec possumus Deum sperare, nisi ut a nobis possidendum, cum objectum spei sit bonum nostrum ; ergo nec una sola beatitudo, nec altera sola, sed utraque simul est objectum spei ; 2. illud est objectum spei nostræ in terris quod post hanc vitam speramus in cœlis; sed non expectamus Deum tantum, sed Deum possidere ; ergo.

Non admittit Henno spem ferri immediate in fruitionem, ita ut mediante fruitione Deum attingat ; sed vult eam immediate ferri in Deum a nobis possidendum, ita ut possessionem objectum spei involvat essentialiter, non per modum conditionis seu connotationis. Etsi Deus ipse et fruitio Dei distinguantur in esse rei, cum Deus sit increatus et fruitio creata, apprehenduntur tamen per modum unius objecti totalis, nempe Dei possidendi.

Fatetur nihilominus Henno quod, licet utrumque sit objectum primarium spei, Deus tamen ut separatum consideratus, est objectum magis principale, visio autem objectum minus principale.

Primum vero argumentum Billuart fictitium esse videtur : « Virtuti infinitæ debet respondere effectus infinitus. » Ergo creatio est infinita ; ergo egometipse sum infinitus. Cæterum beatitudo æterna in me recepta non est in me quid infinitum.

In assignando spei objecto formali quo multum variare authores. Nil aliud est juxta quosdam quam arduitas beatitudinis, seu beatitudo ipsa quatenus difficulter obtinenda. Juxta alios, divina omnipotentia est quatenus auxilians. Juxta alios, divina est promissio. Juxta alios Dei bonitas est, ut nobis conveniens, et amabilis amore concupiscentiæ. Juxta alios est bonitas Dei respectiva nobis infallibiliter promissa, ita ut bonitas et promissio infallibilis ingrediantur rationem objecti motivi : sic Henno et Frassen, etc.

Prima opinio est Amici post plures veteres. Sed objectum formale quo spei illud est quod nos ad sperandum movet ; arduitas autem beatitudinis potius removeret ; ergo.

Secunda opinio est Billuart, pluriumque Thomistarum. Sed Billuart dicit : « Omnipotentia auxilians, id est præbens, aut offerens auxilia. » Unde non militat contra doctrinam ejus quod scribit Henno : « Christianus, licet sciat Deum esse omnipotentem ad conferenda sibi auxilia ad actus supernaturales necessaria , nunquam tamen vitam æternam speraret, nisi Deus promisisset. »

Si quæras utrum licite possis operari intuitu solius beatitudinis obtinendæ ? Quæro a te quid intelligas dicendo : « solius ? » Excluditne positive Deum, ita ut velis operari propter beatitudinem, non propter Deum ? Tunc operatio tua vitiosa est et inordinata. Visne operari intuitu solius beatitudinis, non alterius finis, nec intenta nec positive exclusa relatione beatitudinis ad Deum ? Tunc licite, imo virtuose agis. Et quando Augustinus docet Deum esse gratis amandum, et Bernardus Deum esse diligendum absque intuitu præmii : quod perfectius est inculcant, non quod absolute necessarium ad vitationem peccati. Deus ipse nobis vitam æternam proponit in præmium. Cæterum Gregorius IX sequentem damnavit propositionem : « Illi qui amant Deum propter hoc ut det eis gloriam cælestem, eorum intentio est prava ; » et Alexander VIII sequentem : « Quisquis etiam æternæ mercedis intuitu Deo famulatur, charitate si caruerit, vitio non caret quoties, intuitu licet beatitudinis, operatur. »

Respondeo dicendum, quod spes potest esse alicujus dupliciter : uno modo absolute, et sic est solius boni ardui ad se pertinentis. Alio modo ex præsuppositione alterius, et sic potest esse etiam eorum quæ ad alium pertinent. Ad cujus evidentiam sciendum est quod amor et spes in hoc differunt, quod amor importat quamdam unionem amantis ad amatum ; spes autem importat quemdam motum sive protensionem appetitus in aliquod bonum arduum. Unio autem est aliquorum distinctorum; et ideo amor directe potest respicere alium, quem sibi aliquis unit per amorem, habens eum sicut seipsum. Motus autem semper est ad proprium terminum proportionatum mobili. Et ideo spes directe respicit proprium bonum, non autem quod ad alium pertinet. Sed præsupposita unione amoris ad alterum, jam aliquis potest sperare et desiderare aliquid alteri, sicut sibi ; et secundum hoc aliquis potest sperare alteri vitam æternam, inquantum est ei unitus per amorem ; et sicut est eadem virtus charitatis, qua quis diligit Deum, seipsum et proximum, ita etiam est eadem virtus spei, qua quis sperat sibi ipsi et alii.

Et per hoc patet responsio ad objecta.

Conclusio. — Quanquam non absolute, præsupposita tamen charitate, potest quilibet non tantum sibi, sed etiam alteri æternam sperare vitam (*a*).

ARTICULUS IV.

Utrum aliquis possit licite sperare in homine.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod aliquis possit licite sperare in homine. Spei enim objectum est beatitudo æterna. Sed ad beatitudinem æternam consequendam adjuvamur patrociniis sanctorum ; dicit enim Gregorius, I *Dialog.*, c. VIII, col. 188, t. 3, quod « prædestinatio juvatur precibus sanctorum. » Ergo aliquis potest in homine sperare.

2. Præterea, si non potest aliquis sperare in homine, non esset reputandum alicui in vitium quod in eo aliquis sperare non possit. Sed hoc de quibusdam in vitium dicitur, ut patet Jerem., XI, 4 : *Unusquisque a proximo suo se custodiat, et in omni fratre suo non habeat fiduciam.* Ergo licite potest aliquis sperare in homine.

3. Præterea, petitio est interpretativa spei, sicut dictum est. Sed licite potest homo aliquid petere ab homine. Ergo licite potest sperare de eo.

Sed contra est quod dicitur Jerem., XVII, 5 : *Maledictus homo qui confidit in homine.*

Respondeo dicendum, quod spes, sicut dictum est, duo respicit; scilicet bonum quod obtinere intendit, et auxilium per quod illud bonum obtinetur. Bonum autem quod aliquis sperat obtinendum, habet rationem causæ finalis ; auxilium autem per quod aliquis sperat illud bonum obtinere, habet rationem causæ efficientis.

In genere autem utriusque causæ invenitur principale et secundarium. Principalis enim finis est finis ultimus; secundarius autem finis est bonum quod est ad finem. Similiter principalis causa agens est primum agens, secundaria vero causa efficiens est agens secundarium instrumentale. Spes autem respicit beatitudinem æternam sicut finem ultimum, divinum autem auxilium sicut primam causam inducentem ad beatitudinem.

Sicut ergo non licet sperare aliquod bonum præter beatitudinem, sicut ultimum finem, sed solum sicut id quod est ad finem beatitudinis ordinatum ; ita etiam non licet sperare de aliquo homine, vel de aliqua creatura, sicut de prima causa movente in beatitudinem. Licet autem sperare de aliquo homine vel de aliqua creatura sicut de agente secundario et instrumentali, per quod aliquis adjuvatur ad quæcumque bona consequenda in beatitudinem ordinata. Et hoc modo ad sanctos convertimur, et ab hominibus etiam aliqua petimus; et vituperantur illi de quibus aliquis confidere non potest ad auxilium ferendum.

(*a*) Dici posset : concedimus aliquem sperare posse alteri beatitudinem æternam ; sed tunc producit actum charitatis, et non actum spei ; nam vult alteri bonum, quod est actus charitatis. Mirum esset equidem quod sperare non esset actus spei. Sed ad notionem spei redeamus. Spes habitus est animi divinitus infusus per quem certa cum fiducia æternæ vitæ bona auxilio divino obtinenda expectamus. Nonne supposita unione amoris, etsi naturalis tantum, bonumque alterius quasi meum reputans, sperare possum alteri vitam æternam auxilio divino obtinendam ? Actus est amoris certe, sed etiam actus spei. Et est in hoc casu actus spei informis, siquidem non adest charitas, sine qua spes informis remanet.

Et per hoc patet responsio ad objecta.

Conclusio. — Quamquam in Deo solo ut in principali causa beatitudinis, sit sperandum; licet tamen in homine vel in alia creatura tanquam in agente secundario et instrumentali utili ad consequendum aliquod bonum ad beatitudinem ordinatum, spem collocare (a).

ARTICULUS V.

Utrum spes sit virtus theologica.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod spes non sit virtus theologica. Virtus enim theologica est quæ habet Deum pro objecto[1]. Sed spes non habet solum Deum pro objecto, sed etiam alia bona quæ a Deo obtinere speramus. Ergo spes non est virtus theologica.

2. Præterea, virtus theologica non consistit in medio duorum vitiorum, ut supra habitum est. Sed spes consistit in medio præsumptionis et desperationis. Ergo spes non est virtus theologica.

3. Præterea, expectatio pertinet ad longanimitatem, quæ est species fortitudinis. Cum ergo spes sit quædam expectatio, videtur quod spes non sit virtus theologica, sed moralis.

4. Præterea, objectum spei est arduum. Sed tendere in arduum pertinet ad magnanimitatem, quæ est virtus moralis. Ergo spes est virtus moralis, et non theologica.

Sed contra est quod I ad Cor., XIII, connumeratur spes fidei et charitati quæ sunt virtutes theologicæ.

Respondeo dicendum, quod cum differentiæ specificæ per se dividant genus, oportet attendere unde habeat spes rationem virtutis, ad hoc ut sciamus sub qua differentia virtutis collocetur.

Dictum est autem supra, quod spes habet rationem virtutis ex hoc quod attingit supremam regulam humanorum actuum; quam attingit et sicut primam causam efficientem, inquantum ejus auxilio innititur; et sicut ultimam causam finalem, inquantum in ejus fruitione beatitudinem expectat. Et sic patet, quod spei, inquantum est virtus, principale objectum est Deus. Cum ergo in hoc consistat ratio virtutis theologicæ, quod Deum habeat pro objecto, sicut supra dictum est, manifestum est quod spes est virtus theologica.

Ad primum ergo dicendum, quod quæcumque alia spes adipisci expectat, sperat in ordine ad Deum sicut ad ultimum finem, vel sicut ad primam causam efficientem, ut dictum est.

Ad secundum dicendum, quod medium accipitur in regulatis et mensuratis, secundum quod regula vel mensura attingitur; secundum autem quod exceditur regula est superfluum; secundum autem defectum a regula est diminutum. In ipsa autem regula vel mensura non est accipere medium et extrema. Virtus autem moralis est circa ea quæ regulantur ratione, sicut circa objectum proprium; et ideo per se convenit ei esse in medio ex parte proprii objecti. Sed virtus theologica est circa ipsam regulam primam non regulatam alia regula, sicut circa proprium objectum; et ideo per se et secundum proprium objectum non convenit virtuti theologicæ esse in medio; sed potest ei competere per accidens ratione ejus quod ordinatur ad principale objectum; sicut fides non potest habere medium et extrema in hoc quod innitatur primæ veritati, cui nullus potest nimis inniti; sed ex parte eorum quæ credit potest habere medium et extrema; sicut unum verum est medium inter duo falsa; et similiter spes non habet medium et extrema ex parte principalis objecti, quia divino auxilio nullus potest nimis inniti; sed quantum ad ea quæ confidit aliquis se adepturum, potest ibi esse medium et extrema, inquantum vel præsumit ea quæ sunt supra suam proportionem, vel desperat de his quæ sunt sibi proportionata.

Ad tertium dicendum, quod expectatio quæ ponitur in definitione spei, non importat dilationem sicut expectatio quæ pertinet ad longanimitatem; sed importat respectum ad auxilium divinum; sive id quod speratur, differatur, sive non differatur.

Ad quartum dicendum, quod magnanimitas tendit in arduum, sperans[2] aliquid quod est suæ potestatis; unde proprie respicit operationem aliquorum magnorum. Sed spes,

[1] Al.: « habet Deum solum pro objecto. »

[2] Ita mss. et editi passim; theologi « operans » legendum putant; Nicolai « sperans » habet, sed utrumque superfluum existimat, et sic tantum dicendum: « tendit in arduum aliquid. »

(a) Licet sperare sed secundario in omnibus adjuvantibus ad consequendam beatitudinem æternam; et ideo non solum in homine inquantum ad hoc adjuvat aut adjuvare potest, sed et in sacramentis et in nostris vel aliorum meritis, etc.

secundum quod est virtus theologica, respicit arduum alterius auxilio assequendum, ut dictum est.

Conclusio. — Spes, quum ejus objectum sit ipse Deus, est virtus theologica.

ARTICULUS VI.

Utrum spes sit virtus distincta ab aliis virtutibus theologicis.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod spes non sit virtus distincta ab aliis virtutibus theologicis. Habitus enim distinguuntur secundum objecta, ut supra dictum est. Sed idem est objectum spei et aliarum virtutum theologicarum. Ergò spes non distinguitur ab aliis virtutibus theologicis.

2. Præterea, in Symbolo fidei, in quo fidem profitemur, dicitur : « Expecto resurrectionem mortuorum et vitam venturi sæculi. » Sed expectatio futuræ beatitudinis pertinet ad spem, ut supra dictum est. Ergo spes a fide non distinguitur.

3. Præterea, per spem homo tendit in Deum. Sed hoc proprie pertinet ad charitatem. Ergo spes a charitate non distinguitur.

Sed contra, ubi non est distinctio, ibi non est numerus. Sed spes connumeratur aliis virtutibus theologicis; dicit enim Gregorius, in I *Moral.*, cap. xxvii, § 38, col. 544, t. 1, esse tres virtutes, spem, fidem et charitatem. Ergo spes est virtus distincta ab aliis virtutibus theologicis.

Respondeo dicendum, quod virtus aliqua dicitur esse theologica ex hoc quod habet Deum pro objecto, cui inhæret. Potest autem aliquis alicui inhærere dupliciter : uno modo propter seipsum; alio modo inquantum ex eo in aliud devenitur. Charitas ergo facit hominem Deo inhærere propter seipsum, voluntatem[1] hominis uniens Deo per affectum amoris.

Spes autem et fides faciunt hominem inhærere Deo sicut cuidam principio, ex quo aliqua nobis proveniunt. De Deo autem provenit nobis et cognitio veritatis, et adeptio perfectæ bonitatis. Fides ergo facit hominem Deo adhærere, inquantum est nobis principium cognoscendi veritatem; credimus enim ea vera esse quæ nobis a Deo dicuntur. Spes autem facit Deo adhærere, prout est in nobis principium perfectæ bonitatis, inquantum scilicet per spem divino auxilio innitimur ad beatitudinem obtinendam.

Ad primum ergo dicendum, quod Deus secundum aliam et aliam rationem est objectum harum virtutum, ut dictum est. Ad distinctionem autem habituum sufficit diversa ratio objecti, ut supra habitum est.

Ad secundum dicendum, quod expectatio ponitur in Symbolo fidei, non quia sit actus proprius fidei sed inquantum actus spei præsupponit fidem, ut infra dicetur. Et sic actus fidei manifestatur per actus spei.

Ad tertium dicendum, quod spes facit tendere in Deum sicut in quoddam bonum finale adipiscendum, et sicut in quoddam adjutorium efficax ad subveniendum; sed charitas proprie facit tendere in Deum, uniendo affectum hominis Deo, ut scilicet homo non sibi vivat, sed Deo.

Conclusio. — Spes contra alias theologicas virtutes distinguitur, quod ea sola est qua Deo inhæremus, ut in nobis principium est bonitatis perfectæ, et per eam divino auxilio innitimur ad beatitudinem obtinendam.

ARTICULUS VII.

Utrum spes præcedat fidem.

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod spes præcedat fidem. Quia super illud ps. xxxvi : *Spera in Domino, et fac bonitatem,* dicit Glossa Cassiod. : « Spes est introitus fidei, initium salutis. » Sed salus est per fidem, per quam justificamur. Ergo spes præcedit fidem.

2. Præterea, illud quod ponitur in definitione alicujus, debet esse prius et magis notum. Sed spes ponitur in definitione fidei, ut patet Hebr., xi, 1 : *Fides est substantia sperandarum rerum.* Ergo spes est prior fide.

3. Præterea, spes præcedit actum meritorium : dicit enim Apostolus, I ad Cor., ix, 10, quod *qui arat, debet arare in spe fructus percipiendi.* Sed actus fidei est meritorius. Ergo spes præcedit fidem.

Sed contra est quod Matth., i, 2, dicitur : *Abraham genuit Isaac,* id est, fides spem, sicut dicit Glossa interlin.

Respondeo dicendum, quod fides absolute præcedit spem. Objectum enim spei est bo-

[1] Al. et in Parm. : « mentem. »

num futurum arduum possibile haberi. Ad hoc ergo quod aliquis speret, requiritur quod objectum spei proponatur ei ut possibile. Objectum autem spei est uno modo beatitudo æterna, et alio modo divinum auxilium, ut ex dictis patet. Et utrumque eorum proponitur nobis per fidem, per quam nobis innotescit quod ad vitam æternam possumus pervenire, et quod ad hoc paratum est nobis divinum auxilium, secundum illud Hebr., XI, 6 : *Accedentem ad Deum oportet credere quia est, et quia inquirentibus se remunerator est.* Unde manifestum est quod fides præcedit spem.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut Glossa ibidem subdit, spes dicitur « introitus fidei, » id est, rei creditæ, quia per spem intratur ad videndum id quod creditur.

Vel potest dici quod est « introitus fidei, » quia per eam homo intrat ad hoc quod stabiliatur et perficiatur in fide.

Ad secundum dicendum, quod in definitione fidei ponitur res speranda, quia proprium objectum fidei non est apparens secundum seipsum. Unde fuit necessarium ut quadam circumlocutione designaretur per id quod consequitur ad fidem.

Ad tertium dicendum, quod non omnis actus meritorius habet spem præcedentem; sed sufficit, si habeat concomitantem, vel consequentem.

Conclusio. — Fides spem antecedit, cum per illam nobis innotescat quod possumus vitam adipisci æternam, et quod ad hoc divinum auxilium nobis est paratum.

ARTICULUS VIII.

Utrum charitas sit prior spe.

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quod charitas sit prior spe. Dicit enim Ambrosius, *Super* illud *Luc.*, XVII : *Si habueritis fidem sicut granum sinapis,* etc., § 30, col. 1865, t. 2 : « Ex fide est charitas, ex charitate spes. » Sed fides est prior charitate. Ergo charitas est prior spe.

2. Præterea, Augustinus dicit, XIV *De civitate Dei,* cap. IX, § 3, col. 414, t. 7, quod « boni motus atque affectus ex amore, et sancta charitate veniunt. » Sed sperare, secundum quod est actus spei, est quidam bonus animi motus. Ergo derivatur a charitate.

3. Præterea, Magister dicit, XXVI dist., III lib. *Sentent.*, quod spes ex meritis provenit, quæ præcedunt non solum rem speratam, sed etiam spem, quam natura præit charitas. Ergo charitas est prior spe.

Sed contra est quod Apostolus dicit, I Timoth., I, 5 : *Finis præcepti charitas est de corde puro et conscientia bona;* Glossa ord., col. 625, t. 2, « id est, spe. » Ergo spes est prior charitate.

Respondeo dicendum, quod duplex est ordo : unus quidem secundum viam generationis et naturæ[1], secundum quem imperfectum prius est perfecto; alius autem ordo est perfectionis et formæ, secundum quem perfectum naturaliter prius est imperfecto. Secundum ergo primum ordinem spes est prior charitate. Quod sic patet, quia spes et omnis appetitivus motus ex amore derivatur, ut supra habitum est, cum de passionibus ageretur.

Amor autem quidam est perfectus, quidam imperfectus : perfectus quidem amor est quo aliquis secundum se amatur, ut puta cum aliquis secundum se vult alicui bonum, sicut homo amat amicum. Imperfectus amor est quo quis amat aliquid, non secundum ipsum, sed ut illud bonum sibi ipsi proveniat, sicut homo amat rem quam concupiscit. Primus autem amor pertinet ad charitatem, quæ inhæret Deo secundum seipsum; sed spes pertinet ad secundum amorem; quia ille qui sperat, aliquid sibi obtinere intendit.

Et ideo in via generationis spes est prior charitate. Sicut enim aliquis introducitur ad amandum Deum per hoc quod omnes recedentes ab ipso punit et[2] cessat a peccato, ut Augustinus dicit, *Super primam canonicam Joan.*, tract. IX, § 5, col. 2049, t. 3, ita etiam spes introducit ad[3] charitatem, inquantum aliquis sperans remunerari a Deo accenditur ad amandum Deum, et servandum præcepta ejus. Sed secundum ordinem perfectionis charitas prior est naturaliter; et ideo, adveniente charitate, spes perfectior redditur, quia de amicis maxime speramus. Et hoc modo dicit Ambrosius, ubi supra, quod « spes est ex charitate. »

[1] Nicolaï : « materiæ. » — [2] Sic cod.; al. et in Parm. « per hoc quod timens ab ipso puniri. » — [3] « Ad » in edit. deest.

Unde patet responsio ad primum.

Ad secundum dicendum, quod spes et omnis motus appetitivus ex amore provenit aliquo, quo scilicet aliquis amat bonum expectatum. Sed non omnis spes provenit a charitate, sed solum motus spei formatæ, qua scilicet aliquis sperat bonum a Deo ut ab amico.

Ad tertium dicendum, quod Magister loquitur de spe formata, quam naturaliter præcedit charitas, et merita ex charitate causata.

Conclusio. — Quamquam origine spes charitate prior sit, perfectione tamen charitas spem antecedit.

QUÆSTIO XVIII.

DE SUBJECTO SPEI.

(Et quatuor quæruntur.)

Deinde considerandum est de subjecto spei; et circa hoc quæruntur quatuor : 1° utrum virtus spei sit in voluntate sicut in subjecto; 2° utrum sit in beatis; 3° utrum sit in damnatis; 4° utrum in viatoribus habeat certitudinem.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum spes sit in voluntate sicut in subjecto.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod spes non sit in voluntate sicut in subjecto. Spei enim objectum est bonum arduum, ut supra dictum est. Arduum autem non est objectum voluntatis, sed irascibilis. Ergo spes non est in voluntate, sed in irascibili.

2. Præterea, ad id[1] ad quod unum sufficit, superflue apponitur aliud. Sed ad perficiendum potentiam voluntatis sufficit charitas, quæ est perfectissima virtutum. Ergo spes non est in voluntate.

3. Præterea, una potentia non potest simul esse in duobus actibus, sicut intellectus non potest simul multa intelligere. Sed actus spei simul potest esse cum actu charitatis. Ergo cum actus charitatis manifeste pertineat ad voluntatem, actus spei non pertinet ad ipsam. Sic ergo spes non est in voluntate.

Sed contra, anima non est capax Dei nisi secundum mentem, in qua est memoria, intelligentia et voluntas, ut patet per Augustinum in lib. XIV *De Trinit.*, cap. VI, col. 1041, t. 8. Sed spes est virtus theologica habens Deum pro objecto. Cum ergo non sit neque in memoria neque in intelligentia, quæ pertinent ad vim cognoscitivam, relinquitur quod sit in voluntate sicut in subjecto.

Respondeo dicendum, quod, sicut ex prædictis patet, habitus per actus cognoscuntur. Actus autem spei est quidam motus appetitivæ partis, cum sit ejus objectum bonum. Cum autem sit duplex appetitus in homine, scilicet appetitus sensitivus, qui dividitur per irascibilem et concupiscibilem, et appetitus intellectivus, qui dicitur voluntas, ut in I habitum est; similes autem motus qui sunt in appetitu inferiori cum passione, superiorum sunt sine passione[2], ut ex supra dictis patet.

Actus autem virtutis spei non potest pertinere ad appetitum sensitivum : quia bonum, quod est objectum principale hujus virtutis, non est aliquod bonum sensibile, sed bonum divinum. Et ideo spes est in appetitu superiori, qui dicitur voluntas, sicut in subjecto; non autem in appetitu inferiori, ad quem pertinet irascibilis.

Ad primum ergo dicendum, quod irascibilis objectum est arduum sensibile. Objectum autem virtutis spei est arduum intelligibile, vel potius supra intellectum existens.

Ad secundum dicendum, quod charitas sufficienter perficit voluntatem quantum ad unum actum, qui est diligere; requiritur autem alia virtus ad perficiendum ipsam secundum alium actum ejus, qui est sperare.

Ad tertium dicendum, quod motus spei et motus charitatis habent ordinem ad invicem, ut ex supra dictis patet. Unde nihil prohibet utrumque motum simul esse unius potentiæ; sicut et intellectus potest simul multa intelligere ad invicem ordinata, ut in I habitum est.

Conclusio. — Cum spei objectum sit bonum divinum, ipsa non in appetitu sensitivo, sed in intellectivo, seu in voluntate est, ut in suo proprio subjecto (a).

[1] Sic cod.; in Parm. : « ei. »

[2] Sic cod.; in edit. : « illi motus qui... sunt cum passione; in superiori autem sine passione. »

(a) Quidam theologi distinguunt inter subjectum quo et partiale spei et ejusdem subjectum quod et totale; quidam inter spei subjectum immediatum et subjectum mediatum.

Subjectum quo et partiale idem est ac immedia-

ARTICULUS II.

Utrum spes sit in beatis.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod spes sit in beatis. Christus enim a principio suæ conceptionis fuit perfectus comprehensor. Sed ipse habuit spem, cum ex ejus persona dicatur in psal. xxx, 1 : *In te, Domine, speravi,* ut Glossa ord. exponit, col. 884, t. 1. Ergo in beatis potest esse spes.

2. Præterea, sicut adeptio beatitudinis est quoddam bonum arduum, ita etiam ejus continuatio. Sed homines, antequam beatitudinem adipiscantur, habent spem de beatitudinis adeptione. Ergo postquam sunt beatitudinem adepti, possunt sperare beatitudinis continuationem.

3. Præterea, per virtutem spei potest aliquis beatitudinem sperare non solum sibi, sed etiam aliis, ut supra dictum est. Sed beati qui sunt in patria, sperant beatitudinem aliis; alioquin non rogarent pro eis. Ergo in beatis potest esse spes.

4. Præterea, ad beatitudinem sanctorum pertinet non solum gloria animæ, sed etiam gloria corporis. Sed animæ sanctorum, qui sunt in patria, expectant adhuc gloriam corporis, ut patet Apoc., vi, et Aug., XII *Super Gen. ad litt.*, cap. xxxv, col. 483, t. 3. Ergo spes potest esse in beatis.

Sed contra est quod Apostolus dicit ad Rom., viii, 24 : *Quod videt quis, quid sperat?* Sed beati fruuntur Dei visione. Ergo in eis spes locum non habet.

Respondeo dicendum, quod, subtracto eo quod dat speciem rei, solvitur species, et res non potest eadem remanere; sicut, remota forma corporis naturalis, non remanet idem secundum speciem. Spes autem recipit speciem a suo objecto principali, sicut et cæteræ virtutes, ut ex supra dictis patet. Objectum autem principale ejus est beatitudo æterna secundum quod est possibilis haberi ex auxilio divino, ut supra dictum est. Quia ergo bonum arduum possibile non cadit sub ratione spei, nisi secundum quod est futurum, ideo cum beatitudo jam non sit futura, sed præsens, non potest ibi esse virtus spei. Et ideo spes, sicut et fides, evacuatur in patria, et neutrum eorum in beatis esse potest (*a*).

Ad primum ergo dicendum, quod Christus etsi esset comprehensor, et per consequens beatus, quantum ad divinam fruitionem, erat tamen simul viator quantum ad passibilitatem naturæ, quam adhuc gerebat; et ideo gloriam impassibilitatis et immortalitatis sperare potuit, non tamen ita quod haberet virtutem spei, quæ non respicit gloriam corporis sicut principale objectum, sed potius fruitionem divinam.

Ad secundum dicendum, quod beatitudo sanctorum dicitur vita æterna, quia per hoc quod Deo fruuntur, efficiuntur quodammodo participes æternitatis divinæ, quæ excedit omne tempus; et ita continuatio beatitudinis non diversificatur per præsens, præteritum et futurum. Et ideo beati non habent spem de continuatione beatitudinis, sed habent ipsam rem, quia non est ibi ratio futuri.

Ad tertium dicendum, quod, durante virtute spei, eadem spe aliquis sperat beatitudinem sibi et aliis. Sed, evacuata spe in beatis, secundam quam sperabant sibi beatitudinem, sperant quidem aliis beatitudinem, sed non virtute spei, sed magis ex amore charitatis; sicut etiam qui habet charitatem Dei, eadem charitate diligit proximum; et tamen aliquis potest diligere proximum non habens virtutem charitatis, alio[1] quodam amore.

Ad quartum dicendum, quod cum spes sit virtus theologica habens Deum pro objecto, principale objectum spei est gloria animæ, quæ in fruitione divina consistit, non autem gloria corporis. Gloria etiam corporis, etsi habeat rationem ardui per comparationem ad naturam humanam, non habet tamen rationem ardui habenti[2] gloriam animæ;

tum, et est potentia in qua virtus spei radicatur. Subjectum quod et totale idem est ac subjectum mediatum, et per hoc intelliguntur personæ quæ spem habent. Vocatur autem totale quia in ipso comprehenduntur et personæ et potentia spei receptiva. Primum autem subjectum vocatur partiale, quia concipitur, cum sermo est de ipso, potentia spei receptiva, abstrahendo a persona cujus est potentia illa. Porro est certum fere apud omnes, ut ait Henno, subjectum quo seu immediatum esse voluntatem. Nonnulli etenim inter voluntatem et intellectum hærere potuerunt. Billuart tamen asserit absque ulla restrictione : « Certum est esse voluntatem. » « Spectatio quidem actus est intellectus; sed expectatio, saltem prout convenit spei, est actus voluntatis. » Sic P. Henno.

[1] Sic cod.; in edit. : « sed. » — [2] Sic cod.; in edit. : « respectu habentis. »

(*a*) Juxta quosdam, Scotus contrarium teneret; ast expresse dicit de fide et spe : « Isti habitus non manebunt, quia essent superflui. »

tum quia gloria corporis est minimum quiddam in comparatione ad gloriam animæ; tum etiam quia habens gloriam animæ habet jam sufficienter causam gloriæ corporis.

CONCLUSIO. — Non potest in beatis spes esse, sicut nec fides, cum eorum beatitudo non jam futura, sed præsens sit (*a*).

ARTICULUS III.

Utrum spes sit in damnatis.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod in damnatis sit spes. Diabolus enim est et[1] damnatus, et princeps damnatorum, secundum illud Matth., XXV, 41 : *Ite, maledicti, in ignem æternum, qui paratus est diabolo et angelis ejus.* Sed diabolus habet spem, secundum illud Job, XL, 28 : *Ecce spes ejus frustrabitur eum.* Ergo videtur quod damnati habeant spem.

2. Præterea, sicut fides potest esse[2] formata et informis, ita et spes. Sed fides informis potest esse in dæmonibus et damnatis, secundum illud Jacobi, II, 19 : *Dæmones credunt, et contremiscunt.* Ergo videtur quod etiam spes informis potest esse in damnatis.

3. Præterea, nulli hominum post mortem accrescit meritum vel demeritum, quod in vita non habuit, secundum illud Eccl., XI, 3 : *Si ceciderit lignum ad austrum, aut ad aquilonem, in quocumque loco ceciderit, ibi erit.* Sed multi qui damnabuntur[3] habuerunt in hac vita spem, nunquam desperantes. Ergo etiam in futura vita spem habebunt.

Sed contra est quod spes causat gaudium, secundum illud Rom., XII, 12 : *Spe gaudentes.* Sed damnati non sunt in gaudio, sed in dolore et luctu, secundum illud Isa., LXV, 14 : *Servi mei laudabunt præ exultatione cordis; et vos clamabitis præ dolore cordis, et præ contritione spiritus ululabitis.* Ergo spes non est in damnatis.

Respondeo dicendum, quod sicut de ratione beatitudinis est ut in ea quietetur voluntas, ita de ratione pœnæ est ut id quod pro pœna infligitur, voluntati repugnet. Non autem potest voluntatem quietare vel ei repugnare quod ignoratur. Et ideo Augustinus dicit, XI *Super Genes. ad litter.*, cap. XVII, col. 438, t. 3, quod angeli perfecte beati esse non poterant in primo statu ante confirmationem vel miseri ante lapsum[4], cum non essent præscii sui eventus. Requiritur enim ad perfectam et veram beatitudinem ut aliquis certus sit de suæ beatitudinis perpetuitate; alioquin voluntas non quietaretur.

Similiter etiam cum perpetuitas damnationis pertineat ad pœnam damnatorum, non vere haberet rationem pœnæ nisi voluntati repugnaret; quod esse non posset,

[1] « Et » in edit. deest. — [2] Sic cod.; in edit. : « est. » — [3] In edit. : « damnantur. » — [4] Sic cod.; in edit. : « confirmationem vel lapsum. »

(*a*) Quidam theologi arbitrati sunt habitum, non actum spei remanere in patria; quidam et habitum et actum. Allegabatur pro illa doctrina Scotus dicens objectum fidei et spei non esse Deum ut latentem aut absentem, sed Deum ut Deum, et sic posse actus et habitus illarum virtutum esse in patria. Insuper Christus, licet comprehensor, spem habuit; nam dicitur ejus in persona : *In te, Domine, speravi*, ps. XXX. Præterea beati sperare possunt in patria continuationem suæ beatitudinis, gloriam in resurrectione universali obtinendam, beatitudinem viatoribus.

Præterea, Paulus in raptu non perdidit habitum fidei per actum visionis, nec habitum spei; ergo nec beati perdunt habitum spei per actum possessionis.

Quoad Scotum, loquitur inquisitive, nihil resolvendo. Immo expresse tenet habitum spei non remanere in patria : « Isti habitus (fidei et spei) non manebunt, quia essent superflui; » nam in patria, « erit verum patens, et bonum habitum. »

Quoad objectiones alias meminisse oportet conditionum objecti spei quod debet esse absens, futurum, et arduum. Porro beatis continuatio suæ beatitudinis, et gloria in resurrectione universali obtinenda non sunt quid arduum. Idem dicam de beatitudine viatoribus sperata, quia ex parte beatorum, ut aiunt Joannes a S. Thoma et Serra, non est quid arduum, sicut bonis filiis non est arduum consuetum cibum obtinere a patre. Salus viatorum ex sola viatorum resistentia, non ex consueto beatorum intercessionis effectu est quid arduum et difficile. Sed et responderi potest spem quam habemus de salute aliorum esse in nobis secundario, non primario. Atqui, suppressa spe quæ de salute nostra in nobis est primario, spes quæ secundario est non remanet, loco cujus ex amore charitatis stat desiderium. Unde beati non haberent spem theologicam de salute viatorum.

De Christo respondendum quod nec ipse spem habuit theologicam; de Paulo, quia transeunter Deum videbat, quod perdidit quidem in ipsa visione actum spei, non vero habitum. Qui autem negant Paulum intuitive vidisse Deum de facili solvunt objectionem; nam in Paulo nec habitus nec actus spei evacuari debuerunt, si Paulus intuitive Deum non vidit.

Cæterum Malderus refert Benedictum XI, in extravaganti *Benedictus*, definiisse visionem Dei evacuare actum spei. Ubi autem non exercetur actus, ad quid habitus?

si perpetuitatem suæ damnationis ignorarent. Et ideo ad conditionem miseriæ damnatorum pertinet ut ipsi sciant quod nullo modo possunt damnationem evadere, et ad beatitudinem pervenire. Unde dicitur Job, xv, 22 : *Non credit quod reverti possit de tenebris ad lucem.*

Unde patet quod non possunt apprehendere beatitudinem ut bonum possibile, sicut nec beati ut bonum futurum. Et ideo neque in beatis, neque in damnatis est spes. Sed in viatoribus, sive sint in vita ista, sive in purgatorio, potest esse spes, quia utrobique apprehendunt beatudinem ut futurum possibile.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut Gregorius dicit, XXXIII *Moral.*, cap. xx, § 37, col. 697, t. 2, hoc dicitur de diabolo [1] secundum membra ejus, quorum spes annullabitur.

Vel si intelligatur de ipso diabolo, potest referri ad spem qua sperat se de sanctis victoriam obtinere, secundum illud quod supra præmiserat : *Habet fiduciam quod Jordanis influat in os ejus.* Hæc autem non est spes de qua loquimur.

Ad secundum dicendum, quod, sicut Augustinus dicit in *Enchir.*, cap. viii, col. 234, t. 6, « fides est malarum rerum, et bonarum, et præteritarum, et præsentium, et futurarum, et suarum, et alienarum ; sed spes non est nisi rerum bonarum futurarum ad se pertinentium. » Et ideo magis potest esse fides informis in damnatis quam spes : quia bona divina non sunt eis futura possibilia, sed sunt eis absentia.

Ad tertium dicendum, quod defectus spei in damnatis, non variat demeritum, sicut nec evacuatio spei in beatis auget meritum ; sed utrumque contingit propter mutationem status.

Conclusio. — Nulla est in damnatis spes : cum certi sint se nunquam pœnas æternas evasuros (a).

ARTICULUS IV.

Utrum spes viatorum habeat certitudinem.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod spes viatorum non habeat certitudinem. Spes enim est in voluntate sicut in subjecto. Sed certitudo non pertinet ad voluntatem, sed ad intellectum. Ergo spes non habet certitudinem.

2. Præterea, spes ex gratia et meritis provenit, ut supra dictum est. Sed in hac vita scire per certitudinem non possumus quod gratiam habeamus, ut supra dictum est. Ergo spes viatorum non habet certitudinem.

3. Præterea, certitudo esse non potest de eo quod potest deficere. Sed multi viatores habentes spem deficiunt a consecutione beatitudinis. Ergo spes viatorum non habet certitudinem.

Sed contra est quod « spes est certa expectatio futuræ beatitudinis, » sicut Magister dicit, xxvi dist., III *Sent.;* quod potest accipi ex hoc quod dicitur II ad Tim., i, 12 : *Scio cui credidi, et certus sum quia potens est depositum meum servare.*

Respondeo dicendum, quod certitudo invenitur in aliquo dupliciter, scilicet essentialiter et participative. Essentialiter quidem invenitur in vi cognoscitiva ; participative autem in omni eo quod a vi cognoscitiva movetur infallibiliter ad finem suum. Secundum quem modum dicitur quod natura certitudinaliter operatur, tanquam mota ab intellectu divino certitudinaliter movente unumquodque ad suum finem. Et per hunc etiam modum virtutes morales certius arte dicuntur operari, inquantum per modum naturæ moventur a ratione ad suos actus ; et sic etiam spes certitudinaliter tendit in suum finem quasi participans certitudinem a fide, quæ est in vi cognoscitiva.

Unde patet responsio ad primum.

Ad secundum dicendum, quod spes non innititur principaliter gratiæ jam habitæ,

[1] Hoc de diabolo, c. xix, de ejus membris, c. xx, dicitur.

(a) Spes non remanet in damnatis : *Mortuo homine impio, nulla erit ultra spes,* Prov., xi.

Spes remanere posset in damnatis juxta hæreticam doctrinam Origenis, « spiritarum » et aliorum sectariorum hodiernorum qui nolunt infernalium pœnarum æternitatem admittere, sed docent omnes finaliter esse salvandos. Spes tamen damnatorum esset solummodo informis, quia damnati charitatem non habent.

Patres autem in sinu Abrahæ detenti spem veram habebant, et formatam ; similiter et nunc animæ in purgatorio.

Pueri vero cum solo originali decedentes spe carent, quia radice carent justificationis et salutis æternæ.

sed divinæ omnipotentiæ et misericordiæ, per quam etiam qui gratiam non habet, eam consequi potest, ut sic ad vitam æternam perveniat. De omnipotentia autem Dei et misericordia ejus certus est quicumque fidem habet.

Ad tertium dicendum, quod hoc quod aliqui habentes spem, deficiant a consecutione beatitudinis, contingit ex defectu liberi arbitrii ponentis obstaculum peccati, non autem ex defectu divinæ omnipotentiæ[1] vel misericordiæ, cui spes innititur. Unde hoc non præjudicat certitudini spei.

Conclusio. — Est spes in viatoribus certa, non quidem essentialiter, sed per fidem omnem suam certitudinem habet (*a*).

QUÆSTIO XIX.

DE DONO TIMORIS (*b*).

(Et duodecim quæruntur.)

Deinde considerandum est de dono timoris, et circa hoc quæruntur duodecim : 1° utrum Deus debeat timeri; 2° de divisione timoris in timorem filialem, initialem, servilem et mundanum; 3° utrum timor mundanus semper sit malus; 4° utrum timor servilis sit bonus; 5° utrum sit idem in substantia cum filiali; 6° utrum, adveniente charitate, excludatur timor servilis; 7° utrum timor sit initium sapientiæ; 8° utrum timor initialis sit idem in substantia cum timore filiali; 9° utrum timor sit donum Spiritus sancti; 10° utrum crescat crescente charitate; 11° utrum maneat in patria; 12° quid respondeat ei in beatitudinibus et fructibus.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum Deus possit timeri.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod Deus timeri non possit. Objectum enim timoris est malum futurum, ut supra habitum est. Sed Deus est expers omnis mali, cum sit ipsa bonitas. Ergo Deus timeri non potest.

2. Præterea, timor spei opponitur. Sed spem habemus de Deo. Ergo non possumus simul eum timere.

3. Præterea, sicut Philosophus dicit in II *Rhetor.*, cap. v, circa princ., « illa timemus de quibus nobis mala proveniunt. » Sed mala non proveniunt nobis a Deo, sed ex nobis ipsis, secundum illud Oseæ, XIII, 9 : *Perditio tua* ex te, *Israel, ex me* auxilium tuum.* Ergo Deus timeri non debet. * *In me.*

Sed contra est quod dicitur Jerem., x, 7 : *Quis non timebit te, Rex gentium?* et Malach., I, 6 : *Si ego Dominus, ubi est timor meus?*

Respondeo dicendum, quod, sicut spes

[1] Al. : « potentiæ. »

(*a*) Viatores fideles, etiam peccatores, spem habent, nisi desperent, vel aliquo certo modo præsumant.

Spes etenim expellitur per peccata contraria, peccato scilicet desperationis, et aliquo peccato præsumptionis. — Hic non omnes theologi distinguunt inter peccata præsumptionis. Sed distinctio necessaria esse videtur. Nam duobus modis aliquis præsumit : 1. credendo se posse propriis viribus salutem æternam, sine auxilio Dei, consequi; 2. permanendo in peccato, nec volendo mutare vitam, sed sperando Deum fore sibi in fine propitium. In primo præsumptuoso spes evacuatur, non in secundo.

Nec hæretici, nec infideles spem habent, nisi naturalem et humanam, quia fide carent quæ initium est, basis et fundamentum.

Inutilem theologi movent quæstionem de viatore cui Deus de potentia sua extraordinaria revelasset suam damnationem, utrum iste infelix posset et deberet adhuc sperare. Expresse dicit S. Thomas quod « si alicui de potentia extraordinaria talis revelatio fieret, deberet intelligi non secundum modum prophetiæ prædestinationis vel præscientiæ, sed per modum prophetiæ comminationis quæ intelligitur supposita conditione meritorum, » q. XXIII « De veritate, » a. 8, ad 2. — Sed quidam negarunt hanc revelationem fieri posse alicui. Memento potentiam Dei extraordinariam seu absolutam esse illam qua nunquam Deus utitur.

Posito tamen casu, et dato quod aliquis hanc revelationem sibi factam ut claram, indubiam et absolutam prædictionem respiceret, possetne, deberetne sperare? S. Thomas, quem sequuntur plurimi ex ipsius et ex Scoti discipulis, respondet : « Talis revelatio cogeret eum desperare. » Unde nec posset, nec deberet sperare beatitudinem.

(*b*) Quæstionem de dono timoris tractat *Speculum morale*, in dist. II, part. IV, lib. I.

« Circa primum de dono timoris consideranda sunt duodecim. Primum est utrum Deus sit timendus. Secundum est de divisione timoris. Tertium est de timore naturali. Quartum est de timore humano. Quintum est de timore mundano. Sextum est de timore servili. Septimum est de timore initiali. Octavum est de timore filiali. Nonum est utrum timor sit initium sapientiæ. Decimum est utrum timor sit donum Spiritus sancti. Undecimum est utrum crescat crescente charitate. Duodecimum, utrum maneat in patria.

Unde non eadem est absolute divisio ac in *Summa theologica* D. Thomæ

habet duplex objectum, quorum unum est ipsum bonum futurum, cujus adeptionem quis expectat, aliud autem est auxilium alicujus, per quem expectat se adipisci quod sperat; ita etiam et timor duplex objectum habere potest; quorum unum est ipsum malum, quod homo refugit, aliud autem est illud a quo malum provenire potest. Primo ergo modo Deus qui est ipsa bonitas, objectum timoris esse non potest; sed secundo modo potest esse objectum timoris, inquantum scilicet ab ipso, vel per comparationem ad ipsum, nobis potest aliquod malum imminere.

Ab ipso quidem potest nobis imminere malum pœnæ, quod non est simpliciter malum, sed secundum quid, bonum autem simpliciter. Cum enim bonum dicatur in ordine ad finem, malum autem importet hujus ordinis privationem; illud est malum simpliciter quod excludit ordinem a fine ultimo, quod est malum culpæ. Malum autem pœnæ est quidem malum, inquantum privat aliquod particulare bonum; est tamen bonum simpliciter inquantum dependet ab ordine finis ultimi. Per comparationem autem ad Deum potest nobis malum culpæ[1] provenire, si ab eo separemur. Et per hunc modum Deus potest et debet timeri.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa procedit, secundum quod malum quod homo refugit est timoris objectum.

Ad secundum dicendum, quod in Deo est considerare et justitiam, secundum quam peccantes punit, et misericordiam, secundum quam nos liberat. Secundum ergo considerationem ipsius justitiæ insurgit in nobis timor; secundum autem considerationem ipsius misericordiæ insurgit in nobis spes. Et ita secundum diversas rationes Deus est objectum spei et timoris.

Ad tertium dicendum, quod malum culpæ non est a Deo sicut ab auctore, sed est a nobis ipsis inquantum a Deo recedimus; malum autem pœnæ est quidem a Deo auctore, inquantum habet rationem boni, prout scilicet est justum, secundum quod juste nobis pœna infligitur; licet hoc primordialiter ex merito nostri peccati contingat: secundum quem modum dicitur Sap., I, 13 et 16, quod *Deus mortem non fecit..., sed impii* manibus et verbis accersierunt illam.* * *Impii autem.*

Conclusio. — Potest Deus timeri, non quidem sicut aliquod malum, sed ut a quo malum aliquod pœnæ esse potest, quod est bonum simpliciter, malum autem secundum quid (*a*).

ARTICULUS II.

Utrum timor convenienter dividatur in filialem, initialem, servilem et mundanum.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod inconvenienter dividatur timor in « filialem, initialem, servilem et mundanum. » Damascenus enim, in II libro *Orth. fid.*, cap. xv, col. 931, t. 1, ponit sex species timoris, scilicet « segnitiem, erubescen-

[1] Ita codd. Tarrac., Camer., Alcan. aliique cum editis passim; al.: « pœnæ. »

(*a*) Sunt plurimi, qui de timore Dei audientes loqui, non solum non formidant et pavent, quinimmo in derisum habent quæ dicuntur. Aiunt enim clementem esse Deum et natura misericordem, a quo nullum malum provenire potest. Et ut docet Aristotel., II *Rhetoric.*: « Illa timemus ex quibus nobis mala proveniunt. » Sed non advertunt malum pœnæ provenire a Deo, quia etsi sit malum secundum quid, inquantum scilicet lædit eos quibus infertur, verumtamen est bonum simpliciter inquantum provenit ex ordine divinæ justitiæ. Unde hoc malum a Deo nobis provenire potest; et ideo Deum timere possumus ac debemus.

Cæterum, timorem Dei nobis a principio usque ad finem Scriptura sacra inculcat: *Timeat unusquisque Deum suum*, Levit., XXV; *Dixit Deus ad Moysen: congrega ad me populum ut audiant sermones meos, et discant timere me omni tempore*, Deut., IV; *Dominum tuum timebis, et illi soli servies*, Deut., VI; *Timete Deum, et servite illi corde perfecto*, Jos., XXIV; *Timete Dominum, et servite ei in veritate*, I Reg., XII; *Servite Domino in timore*, Ps. II; *Timete Dominum omnes sancti ejus*, Ps. XXXIII; *Beatus vir qui timet Dominum*, Ps. CXI; *Multa bona habebimus si timuerimus Deum*, Tob., IV; *Qui timent te magni erunt apud te per omnia*, Judith., XVI; *Timenti Dominum bene erit in extremis*, Eccli., I; *Fili, accedens ad servitutem Dei, sta in justitia et timore*, Eccli., II; *Gloria divitum honoratorum et pauperum timor Dei est*, Eccli., X; *Da locum timori altissimi, quia omnis sapientia timor Dei*, Eccli., XIX; *Nihil melius quam timor Dei*, Eccli., XXIII; *Beatus vir cui donatum est habere timorem Dei*, Eccli., XXV; *Time Deum, et recede a malo*, Prov., III; *Timor Domini fons vitæ*, Prov., XIV; *In timore Domini esto tota die*, Prov., XXIII; *Ego cognovi quod erit bonum timentibus Deum*, Eccl., VIII; *Si ego Dominus sum, ubi est timor meus?* Malach., I; *Quare non in timore Dei nostri ambulatis?* Nehem., V; *Salus erit timentibus nomen ejus*, Mich., VI; *Scientes timorem Domini hominibus suademus*, II Cor., V; *Et misericordia ejus a progenie in progenies timentibus eum*, Luc., II; *Initium sapientiæ timor Domini*, Ps. CX. — Paucos ex multis selegimus textibus.

tiam [1], » et alia de quibus supra dictum est, quæ in hac divisione non tanguntur. Ergo videtur quod hæc divisio timoris sit inconveniens.

2. Præterea, quilibet horum timorum vel est bonus vel malus. Sed aliquis est timor, scilicet naturalis, qui neque bonus est moraliter, cum sit in dæmonibus, secundum illud Jacobi, II, 19 : *Dæmones credunt, et contremiscunt;* neque etiam malus, cum sit in Christo, secundum illud Marc., XIV, 33 : *Cœpit* Jesus *pavere et tædere.* Ergo timor insufficienter dividitur secundum prædicta.

3. Præterea, alia est habitudo filii ad patrem, et uxoris ad virum, et servi ad dominum. Sed timor filialis, qui est filii in comparatione ad patrem, distinguitur a timore servili, qui est servi per comparationem ad dominum. Ergo etiam timor castus, qui videtur esse uxoris per comparationem ad virum, debet distingui ab omnibus istis timoribus.

4. Præterea, sicut timor servilis timet pœnam, ita timor initialis et mundanus. Non ergo debuerunt ab invicem distingui isti timores.

5. Præterea, sicut concupiscentia est boni, ita etiam timor est mali. Sed alia est « concupiscentia oculorum, » qua quis concupiscit bona mundi; alia est « concupiscentia carnis, » qua quis concupiscit delectationem propriam. Ergo etiam alius est timor mundanus, quo quis timet amittere bona exteriora, et alius est timor humanus, quo quis timet propriæ personæ detrimentum.

Sed contra est auctoritas Magistri, XXXIV dist., III lib. *Sentent.*

Respondeo dicendum, quod de timore nunc agimus, secundum quod per ipsum aliquo modo ad Deum convertimur, vel ab eo avertimur. Cum enim objectum timoris sit malum, quandoque homo propter mala quæ timet a Deo recedit; et iste dicitur timor humanus vel mundanus; quandoque autem homo propter mala quæ timet ad Deum convertitur et ei inhæret; quod quidem malum est duplex, scilicet malum pœnæ et malum culpæ.

Si ergo aliquis convertatur ad Deum et ei inhæreat propter timorem pœnæ, erit « timor servilis; » si autem propter timorem culpæ, erit « timor filialis; » nam filiorum est timere offensam patris.

Si autem propter utrumque, est timor initialis qui est medius inter utrumque timorem. Utrum autem malum culpæ possit timeri, supra dictum est, cum de passione timoris ageretur.

Ad primum ergo dicendum, quod Damascenus dividit timorem, secundum quod est passio animæ. Hæc autem divisio timoris attenditur in ordine ad Deum, ut dictum est.

Ad secundum dicendum, quod bonum morale præcipue consistit in conversione ad Deum, malum autem morale in aversione a Deo : et ideo omnes prædicti timores vel important malum morale, vel bonum. Sed timor naturalis præsupponitur bono et malo morali; et ideo non connumeratur inter istos timores.

Ad tertium dicendum, quod habitudo servi ad dominum est per potestatem domini servum sibi subjicientis; sed habitudo filii ad patrem vel uxoris ad virum est e converso per affectum filii se subdentis patri, vel uxoris se conjungentis viro unione amoris. Unde timor filialis et castus ad idem pertinent, quia per charitatis amorem Deus pater noster efficitur, secundum illud Rom., VIII, 15 : *Accepistis spiritum adoptionis filiorum, in quo clamamus Abba, Pater;* et secundum eamdem charitatem dicitur etiam sponsus noster, secundum illud II ad Cor., XI, 2 : *Despondi vos uni viro virginem castam exhibere Christo.* Timor autem servilis ad aliud pertinet, quia charitatem in sui ratione non includit.

Ad quartum dicendum, quod prædicti tres timores respiciunt pœnam, sed diversimode : nam timor mundanus sive humanus respicit pœnam a Deo avertentem, quam quandoque inimici Dei infligunt vel comminantur. Sed timor servilis et initialis respiciunt pœnam, per quam homines attrahuntur ad Deum, divinitus inflictam vel comminatam; quam quidem pœnam principaliter timor servilis respicit, timor autem initialis secundario.

Ad quintum dicendum, quod eadem ratione homo a Deo avertitur propter timorem amittendi bona mundana, et propter timorem amittendi incolumitatem proprii corporis : quia bona exteriora ad corpus pertinent. Et ideo uterque timor hic pro eodem computatur, quamvis mala quæ timentur

[1] Sic ex versione Mich. Lequien apud Migne : « segnities, pudor, verecundia, stupor, terror, angor. »

sint diversa, sicut et bona quæ concupiscuntur. Ex qua quidem diversitate provenit diversitas peccatorum secundum speciem, quibus tamen omnibus commune est a Deo abducere.

CONCLUSIO. — Timor aut filialis est, aut initialis, aut servilis, aut mundanus (a).

ARTICULUS III.

Utrum timor mundanus sit semper malus.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod timor mundanus non semper sit ma-

(a) Sex timoris differentias S. Bonaventura assignat, prædictis addens timorem naturalem, et timorem humanum.

Est timor naturalis, mundanus, servilis, castus, filialis, initialis. De timore naturali non agitur quia non est bonus vel malus bonitate vel malitia morali per quas aliquis vel ad Deum accedit vel ab eo discedit : porro hic agitur solummodo de timore per quem est accessus ad Deum vel ab eo discessus. Quidam theologi duplicem distinguunt timorem servilem, pure servilem cum annexa peccati complacentia, non pure servilem qui fugit et pœnam et omnem affectum ad peccatum mortale pœnæ inductivum. Timor castus et timor filialis ad idem pertinent, quia habitudo uxoris ad virum, ex qua timor castus, et habitudo filii ad parentes, ex qua timor filialis, sunt per affectum, et quia eadem charitate Deus est et Pater noster, et sponsus animarum nostrarum.

« Item assignantur a magistris et sanctis septem species timoris. Est enim timor naturalis, mundanus, humanus, servilis, initialis, filialis sive castus, et reverentiæ.

» Timor naturalis est quo naturaliter horret homo quicquid est naturæ contrarium vel nocivum. Iste non est meritorius, vel demeritorius, sed indifferens, quia non subjicitur libero arbitrio. Hoc timore omnis homo timet in mari, et in omni periculo, præcipue in morte : unde Christus ut verum corpus se habere ostenderet humanum, immanente passione, cœpit pavere et tædere, sicut dicitur Marc., XIV, et ex vehementissimo passionis horrore factus in agonia sudorem sanguineum emisit, quando factus est sudor ejus tanquam guttæ sanguinis decurrentis in terram, Luc., XXII. Quia licet ipse ardentissimo desiderio pro salute nostra quæreret passionem secundum judicium rationis et imperium divinitatis, tamen sensualitas naturaliter horrebat mortem, unde secundum motum sensualitatis orabat : *Pater, si fieri potest, transeat a me calix iste*, Matth., XXVI. Sed secundum judicium rationis dicebat : *Verumtamen non sicut ego volo, sed sicut tu.* Isto timore fugit Helyas a facie Jezabel, II Regum, XVIII. Istum timorem etiam viri sancti communiter habent in morte, ut si quid est in eis purgandum ipso pavore purgetur, vel quia timet anima separari a carne, et intrare regionem sibi prius ignotam. Unde in vitis Patrum legitur, quod cum quidam pater desideraret videre quomodo anima justi de corpore egrederetur, transiens per quamdam villam, vidit quemdam peregrinum solum in platea jacentem, et quasi in extremis laborantem, et Michaelem et Gabrielem de cælo descendentes et ei assistentes, unus ad dexteram, alter autem ad sinistram, et rogabant animam de præcepto Dei ut a corpore egrederetur; quæ timens nolebat corpus relinquere. Et dixit Michael ad Gabrielem : Sume hanc animam ut regrediamur. Respondit Gabriel : Missi sumus a Domino ut sine dolore et violentia ejiciatur. Cum hæc clamarent ad Dominum, misit Dominus cytharistam David cum cantoribus cælestis Hierusalem. Quorum cantus audiens anima peregrini inter manus angelorum exiliit, et cum gaudio in cælo deducta fuit. Notandum quod non est mirum si sancti et justi mortem timent, de quibus Prov., XXVIII : *Justus quasi leo confidit*; et XXX : *Leo fortissimus bestiarum ad nullius pavebit occursum*, cum ipse leo, ut dicunt naturales, septem timeat, ut patet ex libro Isidori et *Historia transmarina*, scilicet stratam publicam, strepitum rotarum, et ignem, et quoddam animal quod dicitur lazaimi, a cujus ferocitate vix potest aliqua bestia esse tuta, et quoddam animal parvum quod dicitur leotopholos, de cujus carnibus comedens leo intoxicatur a venatoribus, et occiditur; unde illud animal maxime odiunt leones, et si possunt illud invenire occidunt, quia parvum est; non tamen inde gustant. Item timet leo venatorum ingenia sive artificia, ut pedicas et chordas, unde cauda delet vestigia sua. Item timent leones suorum custodum flagella : unde aliquando catulos innoxios verberant coram eis ut discant timere. Similiter ista septem debent timere homines, scilicet stratam mortis publicam, per quam necesse est omnes incedere, strepitus rotarum, scilicet comminationes et verba utriusque Testamenti, ignem inferni et purgatorii, feritatem summi Judicis, toxicum peccati, venatorum, id est dæmonum astutiam, flagella præsentia bonorum et malorum.

» Timor mundanus est quo timet homo amittere temporalia quæ habet, vel non consequi quæ desiderat et non habet, intantum quod præeligit aliquid facere contra Deum quam habita perdere, vel desiderata non consequi. Primo modo peccavit Pharao opprimens filios Israel injuste, ne multiplicarentur et adderent inimicis suis, et damnificarent eum in rebus. Exod., I. Similiter Herodes occidens pueros, volens occidere Jesum, timens ne auferret ei regnum. Matth., II. Item Judæi, Joan., XI : *Ne forte veniant Romani, et tollant locum*, etc. Similiter Pilatus, timens amittere præsidentiæ dignitatem, Christum tradidit ad mortem, cum tamen prius per multas vias conatus fuisset liberare eum. Audito enim : *Secundum legem debet mori, quia Filium Dei se fecit*, timuit, sicut dicitur Joan., XIX. Sed tamen audito postea : *Si hunc dimittis, non es amicus Cæsaris*, tradidit eum ut crucifigeretur. De hoc Job, VI : *Qui timet pruinam, irruet super eum nix*. Gregor. : Aliquis peccatorum suorum conscius, ea quæ possidet indigentibus largiri desiderat; sed tamen ne datis rebus egeat, ipse formidat, cumque carnis subsidia reservanda trepidus præparat, ab alimentis misericordiæ animam necat, et cum in terra pati inopiam metuit, æternam sibi abundantiam supremæ refectionis abscindit. Non

lus. Ad timorem enim humanum pertinere videtur quod homines reveremur. Sed quidam vituperantur de hoc quod homines non reverentur, ut patet Luc., XVIII, de illo judice iniquo, qui nec Deum timebat, nec homines reverebatur. Ergo videtur quod timor mundanus non semper sit malus.

2. Præterea, ad timorem mundanum vi-

sic Tobias faciebat, qui potius volebat amittere temporalia quam opera misericordiæ dimittere. Tob., I. Sancti ista temporalia quasi nihil reputabant, ideo ea amittere propter Deum non timebant. *Aspexi terram, et ecce vacua est, et nihil.* Jerem., IV. *Dominus dedit, Dominus abstulit.* Job, I. Item in *Dial.*, XX, cum quidam malitiosus incendisset omnia bona Stephani viri Dei, et quidam diceret ei hæc plangens, et diceret : Væ, pater, quid tibi contingit? Ille quasi nihil se amisisse reputans, respondens ait : Quid contingit mihi? plangens ejus qui fecerat peccatum, nihil reputans damnum suum, sed se potius reputans exoneratum esse. Item dicitur cum quidam philosophus in civitate obsessa, etc... Item timor mundanus est quando aliquis propter timorem quem habet ne ei deficiant temporalia Deum non timet amittere, ea vel injuste acquirendo, vel retinendo, ut villicus iniquitatis, qui timens defectum horum defraudabat dominum suum. Luc., XVI. Item servus inutilis qui talentum domini abscondit in terra. Matth., XXV. Item de eo qui mnam reposuit in sudario. Luc., XIX. Scire autem debent mundani quod Deus est timentibus se thesaurus indeficiens. In vita Joannis Eleemosynarii dicitur quod cum quidam redargueret eum quod ita largas eleemosynas faciebat, et quod non posset sufficere dicerent, ait quod totus populus Alexandriæ, si daret ei, immo totus mundus non posset evacuare infinitos thesauros misericordiæ Dei. Quanto plus dabat, tanto plus abundabat.

» Timor humanus est, quando nimis timet homo pelli suæ; et nascitur ex nimio amore corporis proprii, et vitæ præsentis. Iste est culpabilis, quia plus vellet homo peccare quam vitam perdere, vel quam gravem dolorem corporis sustinere. A tali timore nos revocat Dominus, Matth., X, dicens : *Nolite timere eos qui occidunt corpus, animam autem non possunt occidere; sed potius eum timete qui potest corpus et animam perdere in gehennam.* Qui hoc timore terrentur similes sunt Adæ qui plus voluit facere voluntatem uxoris suæ quam Dei, timens, ut dicit Augustinus, eam contristari. Item Petro, qui timore mortis vel incommodi temporalis, ter negavit Deum. Item discipulis, qui hoc timore, Jesu relicto, fugerunt. Et nota quod septem rationibus non sunt timendæ pœnæ, vel mors corporis propter Deum illata. Prima, propter divinam voluntatem quæ hoc dicit : *Nolite timere eos qui occidunt corpus*, etc.; secunda, propter Dei fidelitatem et largitatem, a quo corpus et membra habemus, et qui debet et promisit ista cum multo præmio restituere, si propter eum amiserimus. Sic dicebant illi boni fratres de quibus I Machab., VII, quorum unus dixit : *E cælo ista possideo, sed propter Dei leges hæc ipsa despicio, quia ab ipso me ea recepturum spero.* Hæc dicebat membra exponens martyrio. Tertia, propter ejusdem Domini severitatem, quia aut trademus ei carnem puniendam propter ea quæ fecit, temporaliter, aut ipse puniet eam æternaliter. Quarta, propter carnis contrarietatem quam habet cum spiritu. Hieronymus : « Quocumque me verto, inimicum porto. » Quinta, propter animæ pretiositatem et corporis vilitatem. II Corinth., II : *Habemus thesaurum istum in vasis fictilibus.* Multi autem sunt ut rusticus quidam, qui vadens ad forum ocreas vilissimas portabat super humeros suos, magis volens pedes nudos lædere, quam ocreas. Sexta, propter potestatis adversariæ modicitatem et durationem, quia momentanea est virtute qui nihil potest nisi permissa. Joan., XIX : *Non haberes in me potestatem, nisi datum fuisset tibi desuper.* Unde, ut dicit Petrus Alphonsus, cum quidam rex comminaretur cuidam philosopho, respondit : O rex, potestatem tuam non oportet me timere, non præteritam quia illa jam non est, nec erit, non præsentem quia momentanea, si est, statim non est, non futuram, quia illa nondum est, et dubium est utrum erit. Septima, propter præmii immensitatem. *Id enim quod in præsenti est momentaneum et leve tribulationis nostræ, æternum gloriæ pondus operatur in nobis.* II Cor., IV, etc.....

» Timor servilis, secundum Augustinum, est quando aliquis timore gehennæ non peccat, non habens respectum ad amorem justitiæ vel offensam Dei. — Non solum autem secundum aliquos servilis timor est dimittere peccata timore gehennæ, sed timore alicujus temporalis pœnæ, etc.

» Timor initialis est quo quis timet pœnam et erubescit culpam commissam, sed plus Dei offensam.

» Timor filialis, sive castus, est de quo dicitur Rom., VIII : *Non accepistis spiritum servitutis in timore, sed spiritum adoptionis in quo clamamus : Abba, Pater.* Iste timor est perfectorum.

» Septimus timor est reverentiæ. Tamen quidam dicunt quod iste est filialis, et quod hujusmodi usus habetur in patria. Et notandum quod iste timor est quando inferior creatura respicit Dei magnitudinem, vel superioris, et in suam resiliens parvitatem pertimescit, et obstupescit. Sic Joann. apost. videns Filium hominis cecidit. Sic discipuli tres in monte Thabor. Matth., XVII, etc.

» Similiter angelica natura in cælo videns summam majestatem tremit et admiratur, et stupet de sua parvitate ad summam magnitudinem, quæ in infinitum major est. Similiter et anima ibi, vel in contemplatione hic. Ad hunc timorem inducit consideratio singulorum mirabilium Domini et miraculorum. Jon., I : *Videntes viri quod mare quievisset a fervore suo timuerunt valde Dominum;* Luc., VII : *Resuscitato mortuo, accepit omnes timor, et magnificabant Deum*, etc. »

Hæc ex *Speculo morali*, lib. I, part. I, dist. XXVI. Unde stupore me afficiunt D. Thomæ calumniatores asserentes ipsum de verbo ad verbum *Summam* suam *moralem* ex *Speculo morali* deprompsisse. Primo desunt in *Speculo morali* objectiones in unoquoque articulo cum solutionibus earum. Secundo stylus *Speculi moralis* non est semper unus et idem, sed plurium auctorum ingenia prodit. Tertio, ut sæpius nobis notare licuit in notulis nostris, mul-

dentur pertinere pœnæ quæ per potestates sæculares infliguntur. Sed per hujusmodi pœnas provocamur ad bene agendum, secundum illud Rom., XIII, 3 : *Vis non timere potestatem? Bonum fac et habebis laudem ex illa.* Ergo timor mundanus non semper est malus.

3. Præterea, illud quod inest nobis naturaliter non videtur esse malum, eo quod naturalia sunt nobis a Deo. Sed naturale est homini ut timeat proprii corporis detrimentum et amissionem bonorum temporalium, quibus præsens vita sustentatur. Ergo videtur quod timor mundanus non sit semper malus.

Sed contra est quod Dominus dicit, Matth., X, 28 : *Nolite timere eos qui occidunt corpus;* ubi timor mundanus prohibetur. Nihil autem divinitus prohibetur nisi malum. Ergo timor mundanus est malus.

Respondeo dicendum, quod, sicut ex supra dictis patet, actus morales et habitus ex objectis nomen et speciem habent. Proprium autem objectum appetitivi motus est bonum finale. Et ideo a proprio fine omnis motus appetitivus et specificatur et nominatur. Si quis enim cupiditatem nominaret amorem laboris, quia propter cupiditatem homines laborant, non recte nominaret; non enim cupidi laborem quærunt sicut finem, sed sicut id quod est ad finem; sicut finem autem quærunt divitias; unde cupiditas recte nominatur desiderium vel amor divitiarum, quod est malum.

Et per hunc modum amor mundanus proprie dicitur quo aliquis mundo innititur tanquam fini; et sic amor mundanus semper est malus. Timor autem ex amore nascitur : illud enim timet homo amittere quod amat, ut patet per Augustinum in lib. LXXXIII *Quæstion.*, q. XXXIII, col. 22, t. 6. Et ideo timor mundanus est qui procedit ab amore mundano tanquam a mala radice; et propter hoc ipse timor mundanus semper est malus.

Ad primum ergo dicendum, quod aliquis potest revereri homines dupliciter : uno modo inquantum est in eis aliquid divinum, puta bonum gratiæ vel virtutis, saltem naturalis Dei imaginis; et hoc modo vituperantur qui homines non reverentur. Alio modo potest aliquis homines revereri, inquantum Deo contrariantur; et sic laudantur qui homines non reverentur, secundum illud Eccli., XLVIII, 13, de Elia, vel de Elisæo : *In diebus suis non pertimuit principem.*

Ad secundum dicendum, quod potestates sæculares, quando inferunt pœnas ad retrahendum a peccato, in hoc sunt Dei ministri, secundum illud Rom., XIII, 4 : *Dei enim minister est, vindex in iram ei qui malum agit.* Et secundum hoc timere potestatem sæcularem non pertinet ad timorem mundanum, sed ad timorem servilem, vel initialem.

Ad tertium dicendum, quod hoc est naturale, quod homo refugiat proprii corporis detrimentum et damna temporalium rerum; sed quod homo propter ista recedat a justitia, est contra rationem naturalem. Unde Philosophus dicit in III *Ethic.*, cap. I, ante med., quod quædam sunt, scilicet peccatorum opera, ad quæ nullo timore aliquis debet cogi; quia pejus est hujusmodi peccata committere, quam pœnas quascumque pati.

CONCLUSIO. — Cum timor mundanus a mala sit radice, scilicet ab amore mundi, semper malus necessario est (a).

totiens, sicut a cælo terra, a methodo D. Thomæ et ab ipsius brevi claraque facundia methodus et facundia *Speculi moralis* authoris aberrant. Quarto, ut etiam antea diximus, *Speculum morale* non a Vincentio Bellovacensi sed ab alio quodam abbreviatore post D. Thomæ tempus ex diversis scriptoribus inter quos ipse D. Thomas eminet, confictum est. Unde impugnationem illam contra nostrum doctorem de cætero prætermittimus, ipsam justo silentio obruentes.

(a) Quæritur insuper utrum timor mundanus sit peccatum distinctum ab eo peccato quod per illum committitur, et respondetur : 1. in eo qui timet amissionem boni temporalis, ut pro eo servando paratus sit actualiter vel virtualiter, et non habitualiter tantum, quodcumque peccatum mortale committere, et, occurrente casu, v. g., pejerat ex illo timore, timor est distinctum peccatum a perjurio, quia ante perjurium jam erat peccatum.

2. In eo qui timet amissionem boni temporalis jam aliunde prohibiti, puta timet non fornicari, et ex hoc timore peccat, puta furatur ut fornicetur, timor est etiam peccatum speciale et distinctum a furto. Aliud enim est amare fornicationem, et amare furtum.

3. Extra hos duos casus timor mundanus non est peccatum distinctum ab eo peccato quod per eum committitur; v. g., si quis, occasione data, metu amittendæ famæ pejerat, timor iste non est peccatum distinctum a perjurio, quia non est vitiosus nisi inquantum conjungitur perjurio; unde sufficit dicere in confessione : pejeravi. Hæc Billuart.

ARTICULUS IV.

Utrum timor servilis sit bonus (*a*).

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod timor servilis non sit bonus. Quia cujus usus est malus, ipsum quoque malum est. Sed usus timoris servilis est malus : quia sicut Glossa[1] dicit, Rom., VIII : « Qui timore aliquid facit, etsi bonum sit quod facit, non tamen bene facit. » Ergo timor servilis non est bonus.

2. Præterea, illud quod ex radice peccati oritur non est bonum. Sed timor servilis oritur ex radice peccati, quia super illud Job, III : *Quare non in vulva mortuus sum?* dicit Gregorius, lib. IV *Moral.*, cap. XXVII,

[1] Sic in veteri manuscripta, non autem in nova apud Migne. Ex Prospero desumpta est, lib. *Sententiarum* Augustini, sent. CLXXII, col. 1873, t. 10.

(*a*) Juxta Lutheranos omnis attritio concepta ex metu, coacta, mala, hominem hypocritam reddens est, ipsumque magis peccatorem faciens, etiamsi interveniat aliquis Dei amor. Unde timor servilis esset malus. En verba Lutheri in assertione articuli sexti : rejicit « theologiam illam quæ inter odium et gratificantem amorem medium fingit quod contritionem parit; » et in assertione articuli quarti dicit : « imperfectam charitatem esse impedimento ad introitum regni propter vitium quo imperfecta est. » Cæterum Lutherus pro capitali dogmate habebat omnem actionem quæ non provenit a charitate habituali et sanctificante esse verum peccatum, atque peccatorem sine charitate tanto magis a gratia consequenda removeri, quanto magis ad illam se disponere conatur. « Ego, inquit, peccatum assero quidquid ante gratiam fit ab homine, tantum abest ut præparet ad gratiam. »

Luthero affines sunt Baïus, Jansenius, Quesnellus, etc., non agnoscentes medium inter cupiditatem vitiosam et charitatem proprie dictam, asserentesque omne quod homo facit procedere vel a cupiditate et esse malum, vel a charitate et esse bonum; et consequenter rejicientes timorem pœnarum et attritionem ex illo conceptam tanquam vitiosam et malam.

Quædam sequuntur propositiones ad rem pertinentes et a Clemente XI damnatæ in bulla *Unigenitus* :

« 44. Non sunt nisi duo amores unde volitiones et actiones omnes nostræ nascuntur : amor Dei qui omnia agit propter Deum, quemque Deus remuneratur; et amor quo nos ipsos ac mundum diligimus, qui quod ad Deum referendum est non refert, et propter hoc ipsum fit malus.

» 45. Amore Dei in corde peccatorum non amplius regnante, necesse est ut in eo carnalis regnet cupiditas, omnesque actiones ejus corrumpat.

» 46. Cupiditas aut charitas usum sensuum bonum vel malum faciunt.

» 47. Obedientia legis profluere debet ex fonte, et hic fons est charitas. Quando Dei amor est illius principium interius, et Dei gloria ejus finis, tunc purum est quod apparet exterius : alioquin non est nisi hypocrisis, aut falsa justitia.

» 61. Timor nonnisi manum cohibet, cor autem tamdiu peccato addicitur, quamdiu ab amore justitiæ non ducitur.

» 62. Qui a malo non abstinet nisi timore pœnæ, illud committit in corde suo, et jam est reus coram Deo.

» 63. Baptizatus adhuc est sub lege, sicut judæus, si legem non adimpleat, aut adimpleat ex solo timore.

» 64. Sub maledicto legis nunquam fit bonum, quia peccatur, sive faciendo malum, sive illud non nisi ob timorem evitando.

» 65. Moyses, prophetæ, sacerdotes et doctores legis mortui sunt, absque eo quod ullum Deo dederint filium, cum non effecerint nisi mancipia per timorem.

» 66. Qui vult Deo appropinquare, nec debet ad ipsum venire cum brutalibus passionibus, neque adduci per instinctum naturalem, aut per timorem, sicuti bestiæ, sed per fidem et per amorem, sicuti filii.

» 67. Timor servilis non sibi repræsentat Deum, nisi ut Dominum durum, imperiosum, injustum, intractabilem. »

Distinguendum est inter timorem servilem secundum substantiam seu simpliciter servilem, et timorem serviliter servilem.

Timor simpliciter servilis non amat bonum cui contrariatur pœna, tanquam finem ultimum, nec consequenter timet pœnam tanquam principale malum.

Timor serviliter servilis amat tanquam finem ultimum bonum cui pœna contrariatur, et consequenter timet pœnam tanquam principale malum ita quod vellet peccare si peccare posset impune. Iste timor serviliter servilis contrariatur charitati et est malus.

Sed servilitas illa non est vitium timoris ipsius, sed vitium timentis. Unde timor simpliciter servilis bonus est. Et ideo, dolor de peccatis ex solo gehennæ metu, sine ullo amore Dei benevolo, etiamsi nondum sit satis efficax ut absolute excludat omnem peccandi voluntatem, si tamen ad id inducat et conetur, nec sit serviliter servilis, est bonus, honestus et utilis.

Concilium tridentinum, sess. VI, can. VIII : « Si quis dixerit gehennæ metum per quem ad misericordiam Dei, de peccatis dolendo confugimus, vel a peccando abstinemus, peccatum esse, aut peccatores pejores facere, anathema sit. »

Et Alexander VIII, die 7 septembris ann. 1690, propositionem sequentem damnavit : « Attritio quæ ex gehennæ et pœnarum metu concipitur, sine dilectione benevolentiæ Dei propter se, non est bonus motus ac supernaturalis. »

Supra relatæ propositiones Quesnelli damnatæ sunt, ut diximus, sicut et sequens ejusdem : « Si solus supplicii timor animat pœnitentiam, quo hæc est magis violenta, eo magis ducit ad desperationem. »

« Non timet, inquit Augustinus, ne perdat amplexus sponsi pulcherrimi, sed timet ne mittatur in

§ 50, col. 662, t. 1 : « Cum ex peccato præsens pœna metuitur, et amissa Dei facies non amatur, timor ex tumore est, non ex humilitate. » Ergo timor servilis est malus.

3. Præterea, sicut amori charitatis opponitur amor mercenarius, ita timori casto videtur opponi timor servilis. Sed amor mercenarius semper est malus. Ergo et timor servilis.

Sed contra, nullum malum est a Spiritu sancto. Sed timor servilis est a Spiritu sancto : quia super illud Rom., VIII : *Non accepistis spiritum servitutis*, etc., dicit Glossa ord., col. 496, t. 2 : « Unus spiritus est qui duos timores facit, » scilicet servilem et castum. Ergo timor servilis non est malus,

Respondeo, dicendum, quod timor servilis ex parte servilitatis habet quod sit malus ; servitus enim libertati opponitur. Unde cum liber sit « qui causa sui est, » ut dicitur in I *Metaph.*, cap. II, circa med., servus est qui non causa sui operatur, sed quasi ab extrinseco motus. Quicumque autem ex amore aliquid facit, quasi ex seipso operatur, quia ex propria inclinatione movetur ab operandum. Et ideo contra rationem servilitatis est quod aliquis ex amore operetur. Sic ergo timor servilis, inquantum servilis est, charitati contrariatur. Si ergo servilitas esset de ratione timoris servilis, oporteret quod timor servilis simpliciter esset malus ; sicut adulterium simpliciter est malum, quia id ex quo contrariatur charitati [1], pertinet ad adulterii speciem.

Sed prædicta servilitas non pertinet ad speciem timoris servilis, sicut nec informitas ad speciem fidei informis. Species enim moralis habitus vel actus ex objecto accipitur. Objectum autem timoris servilis est pœna : cui accedit quod bonum, cui contrariatur pœna, ametur tanquam finis ultimus, et per consequens pœna timeatur tanquam principale malum : quod contingit in non habente charitatem [2] ; vel quod ordinetur in Deum sicut in finem, et per consequens pœna non timeatur tanquam principale malum ; quod contingit in habente charitatem. Non enim tollitur species habitus per hoc quod ejus objectum vel finis ordinatur ad ulteriorem finem. Et ideo timor servilis secundum suam substantiam bonus est, sed servilitas ejus est mala.

Ad primum ergo dicendum, quod verbum illud intelligendum est de eo qui facit aliquid timore servili, inquantum est servilis, ut scilicet non amet justitiam, sed solum pœnam timeat.

Ad secundum dicendum, quod timor servilis secundum suum subjectum [3] non oritur ex tumore ; sed ejus servilitas ex tumore [4] nascitur, inquantum scilicet homo affectum suum non vult subjicere jugo justitiæ per amorem.

Ad tertium dicendum, quod amor mercenarius dicitur qui Deum diligit propter bona temporalia, quod secundum se charitati contrariatur ; et ideo amor mercenarius semper est malus. Sed timor servilis secundum suam substantiam non importat nisi timorem pœnæ, sive timeatur ut principale malum, sive non timeatur ut malum principale.

Conclusio. — Quanquam timoris servilitas mala sit, ipse tamen servilis timor, secundum suam substantiam bonus est (*a*).

ARTICULUS V.

Utrum timor servilis sit idem in substantia cum timore filiali.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod timor servilis sit idem in substantia cum timore filiali. Ita enim videtur se habere timor filialis ad servilem, sicut fides formata ad informem ; quorum unum est cum peccato mortali, aliud vero non. Sed eadem secundum substantiam est fides formata et

gehennam : bonus est et iste timor. » *In ps.* CXXVII.

Quando sancti Patres, præsertim idem Augustinus, videntur improbare metum, loquuntur vel de metu serviliter servili, vel de metu mundano ; vel illum improbant, si loquantur de metu simpliciter servili, ut insufficientem ad justificationem.

Quidquid vero doceant e contra Lutherus et Jansenistæ, metus gehennæ, inducens peccatorem ut se convertat ad Deum, non solum bonus est, sed etiam supernaturalis.

[1] Ita codd. Tarrac. et Alcan., et editi recentiores passim ; al. : « quia id ex quo est, contrariatur charitati, et pertinet. »

[2] Ita editi passim cum cod. Alcan. aliisque ; cod. Tarrac. : « quod convenit etiam non habenti charitatem. » Perperam edit. Rom. : « quod non contingit, » etc.

[3] Ita cod.; in Parm. : « substantiam. » — [4] Al. : « ex timore. »

(*a*) S. Bonaventura dicit : « Absque dubio timor servilis est donum Spiritus sancti. » Intellige : « Est donum a Spiritu sancto; » et sic S. Thomas et S. Bonaventura concordes in hoc erunt.

informis. Ergo et idem est secundum substantiam timor servilis et filialis.

2. Præterea, habitus diversificantur secundum objecta. Sed idem est objectum timoris servilis et filialis, quia utroque timore timetur Deus. Ergo et idem est secundum substantiam timor servilis et timor filialis.

3. Præterea, sicut homo sperat frui Deo, et ab eo beneficia obtinere, ita etiam timet separari a Deo, et pœnas ab eo pati. Sed eadem est spes qua speramus frui Deo, et qua speramus alia beneficia obtinere ab eo, ut dictum est. Ergo etiam idem est timor filialis, quo timemus separationem a Deo, et timor servilis, quo timemus ab eo puniri.

Sed contra est quod Augustinus, *Super primam Can. Joan.*, tract. IX, § 5, col. 2049, t. 3, dicit duos esse timores, unum servilem et alium filialem vel castum.

Respondeo dicendum, quod proprium objectum timoris est malum. Et quia actus et habitus distinguuntur secundum objecta, ut ex supra dictis patet, necesse est quod secundum diversitatem malorum etiam timores specie differant.

Differunt autem specie malum pœnæ, quod refugit timor servilis, et malum culpæ, quod refugit timor filialis, ut ex supra dictis patet. Unde manifestum est quod timor servilis et filialis non sunt idem secundum substantiam, sed differunt specie.

Ad primum ergo dicendum, quod fides formata et informis non differunt secundum objectum : utraque enim fides et credit Deo, et credit Deum ; sed differunt solum per aliquod extrinsecum, scilicet secundum præsentiam et absentiam charitatis ; et ideo non differunt secundum substantiam. Sed timor servilis et filialis differunt secundum objecta, et ideo non est similis ratio.

Ad secundum dicendum, quod timor servilis et timor filialis non habent eamdem habitudinem ad Deum. Nam timor servilis respicit Deum sicut principium inflictivum pœnarum ; timor autem filialis respicit Deum non sicut principium activum culpæ, sed potius sicut terminum a quo refugit separari per culpam. Et ideo ex hoc objecto, quod est Deus, non consequitur identitatem [1] speciei, quia etiam motus naturales secundum habitudinem ad aliquem terminum specie diversificantur ; non enim idem est motus specie, qui est ab albedine, et qui est ad albedinem.

Ad tertium dicendum, quod spes respicit Deum sicut principium, tam respectu fruitionis divinæ, quam respectu cujuscumque alterius beneficii ; non autem est sic de timore ; et ideo non est similis ratio.

CONCLUSIO. — Cum timor servilis pœnæ refugiat malum, filialis vero culpam : necessario specie distinguuntur filialis ac servilis timor.

ARTICULUS VI.

Utrum timor servilis remaneat cum charitate.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod timor servilis non remaneat cum charitate. Dicit enim Augustinus, *Super Can. I Joan.*, tract. IX, § 4, col. 2047, t. 3, quod « cum cœperit charitas habitare, pellitur timor qui ei præparavit locum. »

2. Præterea, *charitas Dei diffunditur* [*] *in cordibus nostris per Spiritum sanctum, qui datus est nobis*, ut dicitur Rom., v, 5. Sed *ubi Spiritus Domini*, *ibi libertas*, ut dicitur II ad Cor., III, 17. Cum ergo libertas excludat servitutem, videtur quod timor servilis expellatur charitate adveniente.

[*] *Diffusa est.*

3. Præterea, timor servilis ex amore sui causatur, inquantum pœna diminuit proprium bonum. Sed amor Dei expellit amorem sui ; facit enim contemnere seipsum, ut patet per auctoritatem Augustini, XIV *De civ. Dei*, c. XXVIII, col. 436, t. 7, quod « amor Dei usque ad contemptum sui facit civitatem Dei. » Ergo videtur quod veniente charitate timor servilis tollatur.

Sed contra est quod timor servilis est donum Spiritus sancti, ut supra dictum est. Sed dona Spiritus sancti non tolluntur adveniente charitate, qua Spiritus sanctus in nobis habitat. Ergo, adveniente charitate, non tollitur timor servilis.

Respondeo dicendum, quod timor servilis ex amore sui causatur, quia est timor pœnæ, quæ [2] est detrimentum proprii boni. Unde hoc modo timor pœnæ potest stare cum charitate, sicut et amor sui ; ejusdem enim rationis est quod homo cupiat bonum suum, et quod timeat eo privari.

[1] Ita mss. et editi passim ; theologi : « identitas ; » et post verbum « habitudinem » addunt « diversam. » — [2] Ita codd. Tarrac. et Alcan. ; al. : « qui. »

Amor autem sui tripliciter se potest habere ad charitatem : uno enim modo contrariatur charitati, secundum quod aliquis in amore proprii boni finem constituit. Alio vero modo in charitate includitur, secundum quod homo se propter Deum et in Deo diligit. Tertio modo a charitate quidem distinguitur, sed charitati non contrariatur; puta cum aliquis diligit seipsum secundum rationem proprii boni, ita tamen quod in hoc proprio bono non constituat finem; sicut etiam et ad proximum potest esse aliqua alia specialis dilectio præter dilectionem charitatis, quæ fundatur in Deo; dum proximus diligitur ratione[1] consanguinitatis, vel alicujus alterius conditionis humanæ, quæ tamen referibilis sit ad charitatem.

Sic ergo et timor pœnæ includitur uno modo in charitate : nam separari a Deo est quædam pœna, quam charitas maxime refugit : unde hoc pertinet ad timorem castum. Alio autem modo contrariatur charitati, secundum quod aliquis refugit pœnam contrariam bono suo naturali, sicut principale malum contrarium bono diligitur ut finis; et sic timor pœnæ non est cum charitate. Alio modo timor pœnæ distinguitur quidem secundum substantiam a timore casto : quia scilicet homo timet malum pœnale non ratione separationis a Deo, sed inquantum est nocivum proprii boni; nec tamen in illo bono constituitur ejus finis; unde nec illud malum formidatur tanquam principale malum; et talis timor pœnæ potest esse cum charitate. Sed iste timor pœnæ non dicitur esse servilis, nisi quando pœna formidatur sicut principale malum, ut ex dictis patet. Et ideo timor, inquantum servilis, non manet cum charitate; sed substantia timoris servilis cum charitate manere potest, sicut amor sui manere potest cum charitate (*a*).

Ad primum ergo dicendum, quod Augustinus ibi loquitur de timore, inquantum servilis est.

Et sic etiam procedunt aliæ duæ rationes.

CONCLUSIO. — Timor, etsi ut servilis non maneat cum charitate, secundum tamen substantiam suam cum ea manere potest.

ARTICULUS VII.

Utrum timor sit initium sapientiæ.

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod timor non sit initium sapientiæ. Initium enim est aliquid rei. Sed timor non est aliquid sapientiæ; quia timor est in vi appetitiva, sapientia autem est in vi intellectiva. Ergo videtur quod timor non sit initium sapientiæ.

2. Præterea, nihil est principium sui ipsius. Sed *timor Dei* ipsa[2] est sapientia,* * Domini.
ut dicitur Job, XXVIII, 28. Ergo videtur quod timor Dei non sit initium sapientiæ.

3. Præterea, principio non est aliquid prius. Sed timore est aliquid prius, quia fides præcedit timorem. Ergo videtur quod timor non sit initium sapientiæ.

Sed contra est quod dicitur in psal. CX, 10 : *Initium sapientiæ timor Domini.*

Respondeo dicendum, quod initium sapientiæ potest aliquid dici dupliciter : uno modo quia est initium ipsius sapientiæ quantum ad ejus essentiam; alio modo quantum ad ejus effectum : sicut initium artis secundum ejus essentiam sunt principia ex quibus procedit ars; initium autem artis secundum ejus effectum est unde ars incipit operari[3]. Sicut si dicamus quod principium artis ædificativæ est fundamentum, quia ibi incipit ædificator operari.

Cum autem sapientia sit cognitio divinorum, ut infra dicetur, aliter consideratur a nobis, et aliter a philosophis : quia enim vita nostra ad divinam fruitionem ordinatur, et dirigitur secundum quamdam participationem divinæ naturæ, quæ est per gratiam, sapientia secundum nos non solum consideratur ut est cognoscitiva Dei, sicut apud Philosophum; sed etiam ut est directiva humanæ vitæ, quæ non solum dirigitur secundum rationes humanas, sed etiam secundum rationes divinas, ut patet per Augustinum, XII *De Trinit.,* cap. XIV, col. 1009, t. 8.

Sic ergo initium sapientiæ secundum ejus essentiam sunt prima principia sapientiæ, quæ sunt articuli fidei; et secundum hoc fides dicitur sapientiæ initium. Sed quan-

[1] Parm. addit : « commoditatis. » — [2] Al. : *ipse.* — [3] Sic cod.; Parm. omittit : « initium autem artis secundum ejus effectum est unde ars incipit operari. »

(*a*) Alii, S. Bonaventura teste, dicunt quod, adveniente charitate, timor servilis expellitur quantum ad servilitatem, et quantum ad habitum. — Opinio D. Thomæ verior.

tum ad effectum, initium sapientiæ est unde sapientia incipit operari; et hoc modo timor est initium sapientiæ : aliter tamen timor servilis, et aliter timor filialis. Timor enim servilis est sicut principium extra disponens ad sapientiam, inquantum aliquis timore pœnæ discedit a peccato, et habilitatur per hoc ad sapientiæ effectum, secundum illud Eccli., I, 27 : *Timor Domini expellit peccatum.* Timor autem castus vel filialis est initium sapientiæ; sicut primus sapientiæ effectus. Cum enim ad sapientiam pertineat quod humana vita reguletur secundum rationes divinas, hinc oportet sumere principium, ut homo Deum revereatur, et se ei subjiciat. Sic enim consequenter in omnibus secundum Deum regulabitur.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa ostendit quod timor non est principium sapientiæ quantum ad essentiam sapientiæ.

Ad secundum dicendum, quod timor Dei comparatur ad totam vitam humanam per sapientiam Dei regulatam, sicut radix ad arborem; unde dicitur Eccli., I, 25 : *Radix sapientiæ est timere Dominum; rami enim* illius longævi.* Et ideo sicut radix virtute dicitur esse tota arbor, ita timor Dei dicitur esse sapientia.

* *Et rami.*

Ad tertium dicendum, quod, sicut dictum est, alio modo fides est principium sapientiæ, et alio modo timor. Unde dicitur Eccli., XXV, 16 : *Timor Dei initium dilectionis est* : fidei autem initium agglutinandum est ei.*

* *Dilectionis ejus, fidei autem.*

CONCLUSIO. — Sapientiæ initium quantum ad ejus essentiam, sunt articuli fidei; quantum vero ad ejus effectum, timor tam servilis quam filialis est ejusdem sapientiæ initium (*a*).

ARTICULUS VIII.

Utrum timor initialis differat secundum substantiam a timore filiali.

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quod timor initialis differat secundum substantiam a timore filiali. Timor enim filialis ex dilectione causatur. Sed timor initialis est principium dilectionis, secundum illud Eccli., XXV, 16 : *Timor Domini initium dilectionis est.* Ergo timor initialis est alius a filiali.

2. Præterea, timor initialis timet pœnam, quæ est objectum servilis timoris; et sic videtur quod timor initialis sit idem cum servili. Sed timor servilis est alius a filiali. Ergo etiam timor initialis est alius secundum substantiam a filiali.

3. Præterea, medium differt eadem ratione ab utroque extremorum. Sed timor initialis est medium inter timorem servilem et timorem filialem. Ergo differt et a filiali et a servili.

Sed contra est quod perfectum et imper-

(*a*) Legitur in psal. CX : *Initium sapientiæ timor Domini.* Idem habetur Eccl., I, et Prov., I : *Principium sapientiæ timor Domini.* Aliqui dicunt quod sapientia non dicit hic actum, vel habitum, sed discrete factum, secundum quod dicitur communiter : iste fecit magnam sapientiam, quando aliquid magnum discrete fecit. Sic timor est principium ejus, quia timor facit declinare a malo, quod est principium faciendi bonum, Eccl., I : *Timor Domini expellit peccatum.* Facit etiam timor hominem esse sollicitum de bono, Eccl., XV : *Qui timet Deum faciet bona.*

Videtur quod non timor, sed fides sit initium sapientiæ, quia ipsa est prima virtus. Respondent aliqui quod fides est prima in via generationis, quia alias virtutes generat; in via autem purificationis timor est primus, quia, purificato intellectu a reliquiis peccati, primo videt Deum. Alii dicunt quod in eis qui convertuntur de infidelitate ad fidem prima est fides; in eis autem qui de peccato mortali ad gratiam supposita fide informi, timor est primus. Ipse etiam timor præcedit opera fidei, secundum quod dicitur Act., IX, quod Paulus tremens ac stupens dicit : *Domine quid me vis facere?* Et secundum hoc possumus dicere quod sapientia dicitur hic fides operans per dilectionem. Credens enim non dicitur sapiens, nisi secundum quod credit operetur. Unde Matth., VII : *Qui audit verba mea hæc, et non facit ea, similis est viro stulto:* Eccl., I : *Dilectio Dei honorabilis sapientia.*

Duplex est initium sapientiæ : unum extrinsecum, scilicet auditus de quo dictum est : *Audiens sapiens sapientior erit,* Prov., I; secundum intrinsecum, scilicet timor servilis, de quo Prov., I, dicitur : *Timor Domini,* id est datus a Domino, id est quo timetur Dominus, est *principium sapientiæ,* quia præparat ei animam expellendo peccatum. Aliter non intraret sapientia : *In malevolam animam non introibit sapientia.* Vel ideo timor Domini dicitur initium sapientiæ, quia prius oportet ut displiceant nobis mala, quod facit timor, et postea sapiant bona, quod facit sapientia. Est etiam timor quasi expaventaculum motus illicitos arcens a corde, et sic viam præparat sapientiæ. Est etiam vinculum quo ligatur vas cordis ne effundatur sapientia infusa; Eccl., I : *Timor Domini scientiæ religiositas.* Est etiam operculum superpositum ori cordis, ne aliquid immundum interius cadat: Eccl., XXV : *Timor Domini super omnia se superposuit.* Est etiam quasi columna sustinens totam fabricam spiritualis ædificii: Eccl., XXVII : *Nisi jugiter te tenueris in timore Domini, cito subvertetur domus tua.*

fectum non diversificant substantiam rei. Sed timor initialis et filialis differunt secundum perfectionem et imperfectionem charitatis, ut patet per Augustinum, *Super I Canonic. Joan.*, tract. IX, § 5, col. 2049, t. 3. Ergo timor initialis non differt secundum substantiam a filiali.

Respondeo dicendum, quod timor initialis dicitur ex eo quod est initium. Sed cum et timor servilis, et timor filialis sint aliquo modo initium sapientiæ, uterque potest aliquo modo initialis dici.

Sed sic non accipitur initialis secundum quod distinguitur a timore servili et filiali; sed accipitur secundum quod competit statui incipientium, in quibus inchoatur quidam timor filialis per inchoationem charitatis; non tamen inest eis timor filialis perfecte, quia nondum pervenerunt ad perfectionem charitatis. Et ideo timor initialis hoc modo se habet ad filialem sicut charitas imperfecta ad perfectam. Charitas autem perfecta et imperfecta non differunt secundum essentiam, sed solum secundum statum. Et ideo dicendum est quod etiam timor initialis, prout hic sumitur, non differt secundum essentiam a timore filiali (*a*).

Ad primum ergo dicendum, quod timor qui est initium dilectionis, est timor servilis, qui introducit charitatem, sicut seta introducit linum, ut Augustinus dicit, *Tract.* IX *in Epist. I Joan.*, § 4, col. 2047, t. 3.

Vel si hoc referatur ad timorem initialem, dicitur esse dilectionis initium non absolute, sed quantum ad statum charitatis perfectæ.

Ad secundum dicendum, quod timor initialis non timet pœnam sicut proprium objectum, sed inquantum habet aliquid de timore servili adjunctum; qui secundum substantiam manet quidem cum charitate, servilitate remota; sed actus ejus manet quidem cum charitate imperfecte in eo qui non solum movetur ad bene agendum ex amore justitiæ, sed etiam ex timore pœnæ; sed iste actus cessat in eo qui habet charitatem perfectam, quæ *foras mittit timorem* habentem pœnam, ut dicitur I Joan., IV, 18.

Ad tertium dicendum, quod timor initialis est medium inter timorem servilem et filialem, non sicut inter ea quæ sunt unius generis, sed sicut imperfectum est medium inter ens perfectum et non ens, ut dicitur in II *Metaph.*, text. 7, quod tamen est idem secundum substantiam cum ente perfecto; differt autem totaliter a non ente.

CONCLUSIO. — Non differunt essentialiter initialis et filialis timor, sed unus et idem prorsus timor est, secundum perfectum et imperfectum variatus (*b*).

ARTICULUS IX.

Utrum timor sit donum Spiritus sancti.

Ad nonum sic proceditur. 1. Videtur quod timor non sit donum Spiritus sancti. Nullum enim donum Spiritus sancti opponitur virtuti, quæ etiam est a Spiritu sancto; alioquin Spiritus sanctus esset sibi contrarius. Sed timor opponitur spei, quæ est virtus. Ergo timor non est donum Spiritus sancti.

2. Præterea, virtutis theologicæ proprium est quod Deum habeat pro objecto. Sed timor habet Deum pro objecto, inquantum Deus timetur. Ergo timor non est donum, sed virtus theologica.

3. Præterea, timor ex amore consequitur. Sed amor ponitur quædam virtus theologica quasi ad idem pertinens.

4. Præterea, Gregorius dicit, II *Moral.*, cap. XLIX, § 77, col. 593, t. 1, quod « timor datur contra superbiam[1]. » Sed superbiæ opponitur virtus humilitatis. Ergo etiam timor sub virtute comprehenditur.

5. Præterea, dona sunt perfectiora virtutibus; dantur enim in adjutorium virtutum, ut Gregorius dicit, II *Moral.*, ibid. Sed spes est perfectior timore, quia spes respicit

[1] « Contra superbiam det timorem. » Migne.

(*a*) S. Bonaventura aliter : « Quidam dicere voluerunt quod timor initialis et filialis non differunt nisi quantum ad statum, sicut et amor incipiens et perficiens est idem, licet status sit diversus hic et ibi. Sed hoc non videtur, tum quia non videmus talem modum distinguendi esse in aliis donis gratuitis, tum quia inter hos duos posset tertius timor [illegible], scilicet proficiens. Ideo est alius modus dicendi quod timor initialis et timor filialis sunt diversæ species timoris. Verumtamen istud difficile est bene intelligere. Ideo possumus viam mediam eligere quod dicti timores non differunt sicut diversæ species unum genus dividentes, nec tamen est differentia solum quantum ad statum. Possunt dici diversi timores, tum ratione statuum, tum ratione modorum timendi, tum ratione principalium motivorum. »

(*b*) Imperfectum et perfectum non differunt secundum essentiam; atqui timor initialis est imperfectus timor filialis per inchoationem charitatis. Unde timor initialis et timor filialis sunt ad invicem sicut imperfectum et perfectum; ergo non differunt secundum essentiam.

bonum, timor malum. Cum ergo spes sit virtus, non debet dici quod timor sit donum.

Sed contra est quod Isa., XI, timor Domini enumeratur inter septem dona Spiritus sancti.

Respondeo dicendum, quod multiplex est timor, ut supra dictum est. « Timor autem humanus, ut dicit Augustinus, in lib. *De grat. et lib. arbitr.*, c. XVIII, § 39, col. 904, t. 10, non est donum Dei, » hoc enim timore Petrus negavit Christum; sed ille timor, de quo dictum est, Matth., x, 28 : *Illum timete qui potest animam et corpus mittere' in gehennam.*

' Timete ...um qui potest... perdere.

Similiter etiam timor servilis non est numerandus inter septem dona Spiritus sancti, licet sit a Spiritu sancto; quia, ut Augustinus dicit, lib. *De nat. et grat.*, cap. LVII, col. 280, t. 10, potest habere annexam voluntatem peccandi. Dona autem Spiritus sancti non possunt esse cum voluntate peccandi, quia non sunt sine charitate, ut dictum est.

Unde relinquitur quod timor Dei, qui numeratur inter septem dona Spiritus sancti, est timor filialis sive castus. Dictum est enim supra, quod dona Spiritus sancti sunt quædam habituales perfectiones potentiarum animæ, quibus redduntur bene mobiles a Spiritu sancto, sicut virtutibus moralibus potentiæ appetitivæ redduntur bene mobiles a ratione. Ad hoc autem quod aliquid sit bene mobile ab aliquo movente, primo requiritur ut sit ei subjectum non repugnans, quia ex repugnantia mobilis ad movens impeditur motus. Hoc autem facit timor filialis, vel castus, inquantum per ipsum Deum reveremur, et refugimus nos ipsi subducere. Et ideo timor filialis quasi primum locum tenet ascendendo inter dona Spiritus sancti, ultimum autem descendendo, sicut Augustinus dicit in lib. I *De sermone Domini in monte*, c. IV, § 11, col. 1234, t. 3.

Ad primum ergo dicendum, quod timor filialis non contrariatur virtuti spei. Non enim per timorem timemus ne nobis deficiat quod speramus obtinere per auxilium divinum; sed timemus ab hoc auxilio nos subtrahere. Et ideo timor filialis et spes sibi invicem cohærent, et se invicem perficiunt.

Ad secundum dicendum, quod proprium et principale objectum timoris est malum quod quis refugit; et per hunc modum Deus non potest esse objectum timoris, sicut supra dictum est. Est autem per hunc modum objectum spei et aliarum virtutum theologicarum, quia per virtutem spei non solum innitimur divino auxilio ad adipiscendum quæcumque alia bona, sed principaliter ad adipiscendum ipsum Deum, tanquam principale bonum. Et idem patet in aliis virtutibus theologicis.

Ad tertium dicendum, quod ex hoc quod amor est principium timoris, non sequitur quod timor Dei non sit habitus distinctus a charitate, quæ est amor Dei; quia amor est principium omnium affectionum, et tamen diversis habitibus perficimur circa diversas affectiones [1]. Ideo tamen amor magis habet rationem virtutis quam timor, quia amor respicit bonum, ad quod principaliter virtus ordinatur secundum propriam rationem, ut ex supra dictis patet; et per hoc etiam spes ponitur virtus; timor autem principaliter respicit malum, cujus fugam importat; unde est aliquid minus virtute theologica.

Ad quartum dicendum, quod, sicut dicitur Eccl., x, 14 : *Initium superbiæ hominis apostatare a Deo*, hoc est, nolle subdi Deo, quod opponitur timori filiali, qui Deum reveretur; et sic timor excludit principium superbiæ, propter quod datur contra superbiam [2].

Nec tamen sequitur quod sit idem cum virtute humilitatis, sed quod sit principium ejus. Dona enim Spiritus sancti sunt principia virtutum intellectualium et moralium, ut supra dictum est; sed virtutes theologicæ sunt principia donorum, ut supra habitum est.

Unde patet responsio ad quintum.

Conclusio. — Timor Domini Dei castus vel filialis donum est Spiritus sancti, quo nos voluntarie Deum reveremur et nos ipsi subducere refugimus (a).

[1] Ita mss. et meliores editi; al. : « circa diversas affectiones in Deo; et ideo amor, » etc.: perperam.

[2] Ita mss. et editi passim; al. : « datur, scilicet contra superbiam. »

(a) A Spiritu sancto est timor servilis, non tamen donum est Spiritus sancti, nec inter septem dona numeratur. Concilium tridentinum, sess. VI, cap. VI, et sess. XIV, cap. IV, definivit peccatores utiliter concuti et disponi ad pœnitentiam per timorem divinæ justitiæ; porro hæc dispositio est quid salutare bonum. Sed nullum in nobis est salutare bonum nisi a Deo. Ergo est a Deo, a Spiritu sancto timor servilis. Quod autem non sit donum Spiritus sancti hoc intelligibile statim evadit, si perpendas

ARTICULUS X.

Utrum, crescente charitate, diminuatur timor.

Ad decimum sic proceditur. 1. Videtur quod, crescente charitate, diminuatur timor. Dicit enim Augustinus, *Super I Canon. Joan.*, tract. IX, § 4, col. 2047, t. 3 : « Quantum charitas crescit, tantum timor decrescit. »

2. Præterea, crescente spe, diminuitur timor. Sed, crescente charitate, crescit spes, ut supra habitum est. Ergo, crescente charitate, diminuitur timor.

3. Præterea, amor importat unionem, timor autem separationem. Sed, crescente unione, diminuitur separatio. Ergo, crescente amore charitatis, diminuitur timor.

Sed contra est quod dicit Augustinus in lib. LXXXIII *Quæstion.*, quæst. XXXVI, § 4, col. 26, t. 6, quod « Dei timor non solum perficit sapientiam, quæ summe diligit Deum, et proximum tanquam seipsum[1].

Respondeo dicendum, quod duplex est timor Dei, sicut dictum est : unus quidem filialis, quo quis timet offensam patris vel separationem ab ipso; alius autem servilis, quo quis timet pœnam.

Timor autem filialis necesse est quod crescat crescente charitate, sicut effectus crescit crescente causa. Quanto enim aliquis magis diligit aliquem, tanto magis timet eum offendere et ab eo separari.

Sed timor servilis quantum ad servilitatem totaliter tollitur charitate adveniente; remanet tamen secundum substantiam timor pœnæ, ut dictum est, et iste timor diminuitur charitate crescente, maxime quantum ad actum; quia quanto aliquis magis diligit Deum, tanto minus timet pœnam, primo quidem quia minus attendit ad proprium bonum, cui contrariatur pœna; secundo quia firmius inhærens magis confidit de præmio, et per consequens minus timet de pœna.

Ad primum ergo dicendum, quod Augustinus loquitur de timore pœnæ.

Ad secundum dicendum, quod timor pœnæ est qui diminuitur crescente spe; sed ea crescente crescit timor filialis; quia quanto aliquis certius expectat alicujus boni consecutionem per auxilium alterius, tanto magis veretur eum offendere, vel ab eo separari.

Ad tertium dicendum, quod timor filialis non importat separationem, sed magis subjectionem ad ipsum. Separationem autem refugit a subjectione ipsius; sed quodammodo separationem importat per hoc quod non præsumit se ei adæquare, sed ei se subjicit; quæ etiam separatio invenitur in charitate, inquantum diligit Deum supra se et supra omnia. Unde amor charitatis augmentatus reverentiam timoris non minuit, sed auget.

Conclusio. — Crescente charitate, crescit filialis ac castus timor; servilis autem timor, quantum attinet ad servilitatem, adveniente charitate, penitus evanescit; quantum vero attinet ad timorem pœnæ, crescente charitate, paulatim diminuitur.

ARTICULUS XI.

Utrum timor remaneat in patria.

Ad undecimum sic proceditur. 1. Videtur quod timor non remaneat in patria. Dicitur enim Proverb., I, 33 : *Abundantia perfruetur, timore malorum sublato;* quod intelligitur de homine jam sapientia perfruente in beatitudine æterna. Sed omnis timor est alicujus mali, quia malum est objectum timoris, ut supra dictum est. Ergo nullus timor erit in patria.

dona Spiritus sancti non esse sine charitate, et consequenter non posse habere voluntatem peccandi annexam. Timor vero servilis hanc voluntatem annexam habere potest.

Dona Spiritus sancti sunt quædam habituales perfectiones potentiarum animæ quibus redduntur bene mobiles a Spiritu sancto secundum altiores rationes, sicut virtutibus moralibus potentiæ appetitivæ redduntur bene mobiles a ratione. Ad hoc autem quod aliquid sit bene mobile ab aliquo movente, primo requiritur ut sit ei subjectum non repugnans, quia ex repugnantia mobilis ad movens impeditur motus. Unde timor qui inter dona Spiritus sancti numeratur est timor filialis sive castus; per ipsum enim non solum non repugnamus Deo, sed etiam refugimus nosipsi Deo subducere. Et ideo, ut notat Augustinus lib. I *De serm. Dom. in monte*, cap. IX, ascendendo inter dona Spiritus sancti timor filialis quasi primum locum tenet, ultimum autem descendendo, quia primo ascendendo inter dona timemus Deum et ultimo deficiendo a donis deficimus a timore Domini. Et hæc est etiam ratio quare timor vocatur initium sapientiæ.

[1] « Dei timor non solum inchoat, sed etiam perficit sapientem. Is est autem qui summe diligit Deum, et proximum tanquam seipsum. » Migne.

2. Præterea, homines in patria erunt Deo conformes, secundum illud I Joan., III, 2 : *Cum apparuerit, similes ei erimus.* Sed Deus nihil timet. Ergo homines in patria non habebunt aliquem timorem.

3. Præterea, spes est perfectior quam timor, quia spes est respectu boni, timor respectu mali. Sed spes non erit in patria. Ergo nec timor erit in patria.

Sed contra est quod dicitur in psal. XVIII, 10 : *Timor Domini sanctus permanet** *in sæculum.*

* *Permanens.*

Respondeo dicendum, quod timor servilis, sive timor pœnæ nullo modo erit in patria ; excluditur enim talis timor per securitatem æternæ beatitudinis, quæ est de ipsius beatitudinis ratione, sicut supra dictum est.

Timor autem filialis sicut augetur augmentata charitate, ita charitate perfecta perficietur, unde non habebit in patria eumdem actum omnino quem habet modo.

Ad cujus evidentiam sciendum est quod proprium objectum timoris est malum possibile, sicut proprium objectum spei est bonum possibile ; et cum motus timoris sit quasi fugæ, importat timor fugam mali ardui possibilis ; parva enim mala timorem non inducunt. Sicut autem bonum uniuscujusque est ut in suo ordine consistat, ita malum uniuscujusque est ut suum ordinem deserat. Ordo autem creaturæ rationalis est ut sit sub Deo et supra cæteras creaturas. Unde sicut malum creaturæ rationalis est ut subdat se creaturæ inferiori per amorem, ita etiam malum ejus est, si Deo se non subjiciat, sed in ipsum præsumptuose insiliat vel eum contemnat. Hoc autem malum creaturæ rationali secundum suam naturam consideratæ possibile est, propter naturalem liberi arbitrii flexibilitatem ; sed in beatis fit non possibile per gloriæ perfectionem. Fuga ergo hujus mali, quod est Deo non subjici, ut possibilis naturæ, impossibilis autem beatitudini, erit in patria ; in via autem est fuga hujus mali ut omnino possibilis. Et ideo Gregorius dicit, XVII *Moral.*, exponens illud Job, XXVI, 11 : *Columnæ cæli contremiscunt et pavent ad nutum ejus*, cap. XXIX, § 44, col. 31, t. 2 : « Ipsæ virtutes cælestium, quæ hunc sine cessatione conspiciunt, in ipsa sua contemplatione contremiscunt ; sed idem tremor, ne eis pœnalis sit, non timoris est, sed admirationis ; » quia scilicet admirantur Deum ut supra existentem, et eis incomprehensibilem. Augustinus etiam, XIV *De civ. Dei*, cap. IX, § 5, col. 416, t. 7, hoc modo ponit timorem in patria, quamvis hoc sub dubio derelinquat. « Timor, inquit, ille castus permanens in sæculum sæculi, si erit in futuro sæculo, non est timor exterrens a malo, quod accidere potest, sed tenens in bono, quod amitti non potest. Ubi enim boni adepti amor immutabilis est, profecto, si dici potest, mali cavendi timor securus est. Timoris quippe casti nomine ea voluntas significata est qua nos necesse erit nolle peccare, et non sollicitudine infirmitatis ne forte peccemus, sed tranquillitate charitatis cavere peccatum. Aut si nullius omnino generis timor ibi esse poterit, ita fortasse timor in sæculum sæculi dictus est permanere ; quia id permanebit quo timor ipse perducit. »

Ad primum ergo dicendum, quod in auctoritate prædicta excluditur a beatis timor sollicitudinem habens, et de malo præcavens, non autem timor securus, ut Augustinus dicit.

Ad secundum dicendum, quod, sicut dicit Dionysius[1], IX cap. *De divin. nomin.*, § 7, col. 915, t. 1, « eadem et similia sunt Deo, et dissimilia ; hæc quidem secundum contingentem non imitabilis imitationem, » id est, inquantum secundum suum posse imitantur Deum, qui non est perfecte imitabilis, « hæc autem secundum quod hic causata minus habent, a causa infinitis mensuris et incomparabilibus deficientia. » Unde non oportet, si Deo non convenit timor, quia non habet superiorem, cui subjiciatur, quod propter hoc non conveniat beatis, quorum beatitudo consistit in perfecta subjectione ad Deum.

Ad tertium dicendum, quod spes importat quemdam defectum, scilicet futuritionem[2] beatitudinis, quæ tollitur per ejus præsentiam ; sed timor importat defectum naturalem creaturæ, secundum quod in infinitum distat a Deo ; quod etiam in patria remanebit. Et ideo timor non evacuabitur totaliter.

CONCLUSIO. — Nullo modo servilis, seu pœnæ

[1] Ex versione Joannis Sarrasini. Corderius : « Eadem Deo et similia sunt et dissimilia : similia quidem secundum possibilem ejus qui participari nequit participationem ; dissimilia vero, secundum effectuum a causis differentiam infinitis prorsus parasangis incomparabiliter distantem. »

[2] Ita codices optimæ notæ. Quidam male legerunt « fruitionem ; » quem errorem, quidam emendarunt substituentes « absentiam. » ex uno codice vetustissimo.

timor erit in patria, cum ibi sit secura et æterna beatitudinis fruitio (*a*).

ARTICULUS XII.

Utrum paupertas spiritus sit beatitudo respondens dono timoris.

Ad duodecimum sic proceditur. 1. Videtur quod paupertas spiritus non sit beatitudo respondens dono timoris. Timor enim est initium spiritualis vitæ, ut ex dictis patet. Sed paupertas pertinet ad perfectionem vitæ spiritualis, secundum illud Matth., XIX, 21 : *Si vis perfectus esse, vade*, et vende omnia quæ habes, et da pauperibus*. Ergo paupertas spiritus non respondet dono timoris.

* *Vade, vende quæ habes.*

2. Præterea, in psal. CXVIII, 120, dicitur : *Confige timore tuo carnes meas;* ex quo videtur quod ad timorem pertineat carnem reprimere. Sed ad repressionem carnis maxime videtur pertinere beatitudo luctus. Ergo beatitudo luctus magis respondet dono timoris quam beatitudo paupertatis.

3. Præterea, donum timoris respondet virtuti spei, sicut dictum est. Sed spei maxime videtur respondere beatitudo ultima, quæ est : *Beati pacifici, quoniam filii Dei vocabuntur;* quia, ut dicitur Rom., V, 2 : *Gloriamur in spe gloriæ filiorum Dei*. Ergo beatitudo illa magis respondet dono timoris quam paupertas spiritus.

4. Præterea, supra dictum est quod beatitudinibus respondent fructus. Sed nihil in fructibus invenitur respondere dono timoris. Ergo etiam neque in beatitudinibus aliquid ei respondet.

Sed contra est quod Augustinus dicit in lib. I *De serm. Domini in monte*, cap. IV, § 11, col. 1234, t. 3 : « Timor Dei congruit humilibus, de quibus dicitur : Beati pauperes spiritu. »

Respondeo dicendum, quod timori proprie respondet paupertas spiritus.

Cum enim ad timorem filialem pertineat Deo reverentiam exhibere, et ei subditum esse ; id quod ex hujusmodi subjectione consequitur pertinet ad donum timoris. Ex hoc autem quod aliquis Deo se subjicit, desinit quærere in seipso vel in aliquo alio magnificari, nisi in Deo. Hoc enim repugnaret perfectæ subjectioni ad Deum ; unde dicitur in psal. XIX, 8 : *Hi in curribus, et hi in equis; nos autem in nomine Dei nostri invocabimus*. Et ideo ex hoc quod aliquis perfecte timeat Deum, consequens est quod non quærat magnificari in seipso per superbiam, neque etiam quærat magnificari in exterioribus bonis, scilicet honoribus et divitiis; quorum utrumque pertinet ad paupertatem spiritus, secundum quod paupertas spiritus intelligi potest vel exinanitio inflati et superbi spiritus, ut Augustinus exponit, vel etiam abjectio temporalium rerum, quæ fit spiritu, id est, propria voluntate per instinctum Spiritus sancti, ut Ambrosius, super illud Luc., VI : *Beati pauperes*, et Hieronymus, *In* V *Matth.*, v. 3, col. 34, t. 7, exponunt.

Ad primum ergo dicendum, quod cum beatitudo sit actus virtutis perfectæ, omnes beatitudines ad perfectionem spiritualis vitæ pertinent. In qua quidem perfectione principium esse videtur ut tendens ad perfectam spiritualium bonorum participationem, terrena bona contemnat, sicut et timor primum locum habet in donis. Non autem consistit perfectio in ipsa temporalium bonorum desertione. Timor autem filialis, cui respondet beatitudo paupertatis, etiam est cum perfectione sapientiæ, ut supra dictum est.

Ad secundum dicendum, quod directius opponitur subjectioni ad Deum, quam facit timor filialis, indebita magnificatio hominis

(*a*) Timor filialis non quoad omnem partem, sed secundum aliquid remanet in patria, et similiter in Christo fuit, licet Christus fuerit simul comprehensor et viator. Dona Spiritus sancti sunt perfectiones potentiarum animæ secundum quod natæ sunt moveri a Spiritu sancto. Sed et beati et anima Christi perfecte a Spiritu sancto moventur. Ergo.

Timor respicit duo objecta, quorum unum est malum terribile imminens, et aliud, illud cujus potestate malum inferri potest, v. g. regem inquantum habet potestatem occidendi. Non autem timeretur ille qui potest nocere, nisi haberet quamdam eminentiam potestatis, cui de facili resisti non possit; ea enim quæ in promptu habemus repellere non timemus. Et sic patet quod nemo timetur nisi propter eminentiam quamdam. Malum autem terribile est objectum primarium timoris, et fuga istius mali primarius ejus actus ; sed hic timor pro passione sumitur. Si sumatur ut donum, objectum primarium ipsius est eminentia potestatis quæ malum inferre potest, et actus primarius ejus reverentia eminentiæ illius, quia habitus virtutum et donorum proprie et per se respiciunt non malum, sed bonum. Porro bonum in hoc loco est eminentia Dei quam revereri oportet. Ista autem eminentia permanet in æternum reverenda. Ergo timor filialis, sub ipso respectu reverentiæ Dei quam agit, permanet in æternum.

vel in seipso vel in aliis rebus quam delectatio extranea; quæ tamen opponitur timori ex consequenti, quia qui Deum reveretur, et ei subditur, non delectatur in aliis a Deo. Sed tamen delectatio non pertinet ad rationem ardui, quam respicit timor, sicut magnificatio; et ideo directe beatitudo paupertatis respondet timori, beatitudo autem luctus ex consequenti.

Ad tertium dicendum, quod spes importat motum secundum habitudinem ad terminum ad quem tenditur; sed timor importat magis motum secundum habitudinem recessus a termino « a quo; » et ideo ultima beatitudo, quæ est spiritualis perfectionis terminus, congrue respondet spei per modum objecti ultimi; sed prima beatitudo, quæ est per recessum a rebus exterioribus impedientibus divinam subjectionem, congrue respondet timori.

Ad quartum dicendum, quod in fructibus illa quæ pertinent ad moderatum usum vel abstinentiam a rebus temporalibus, videntur dono timoris convenire, sicut modestia, et continentia, et castitas.

CONCLUSIO. — Paupertatem spiritus ad eos pertinere certum est, qui filiali timore Deo se voluntarie subjiciunt (a).

QUÆSTIO XX.

DE DESPERATIONE.

(Et quatuor quæruntur.)

Deinde considerandum est de vitiis oppositis : et primo de desperatione ; secundo de præsumptione.

Circa primum quæruntur quatuor : 1° utrum desperatio sit peccatum; 2° utrum possit esse sine infidelitate; 3° utrum sit maximum peccatorum; 4° utrum oriatur ex acedia.

(a) Non sunt omittenda in hac quæstione de dono timoris quæ dicit Hugo a S. Charo : « Timor servilis est timor experientiæ, sicut si aliquis esset in nave fracta in mari timeret pericula expertus, sic fluctus peccatorum intrant navem cordis servilis timentis. Timor initialis est timor conscientiæ, sicut qui est in nave integra videt tamen guttas aquæ intrare, sic ille guttas aquæ intrare, scilicet venialia. Timor filialis est timor cautelæ, sicut qui est in navi omnino integra, timet tamen piratas. »

S. Joannes Damasc. assignat species sex timoris, alias ab his quas enumeravimus, ut videtur. Dicit enim : dividitur timor in sex, in segnitiem, in erubescentiam, in verecundiam, in admirationem, in stuporem et in agoniam. Segnities est timor futuræ opinionis. Erubescentia est timor in expectatione convitii. Verecundia est timor in turpi facto. Admiratio est timor ex magna imaginatione. Stupor est timor ex inconsueta imaginatione. Agonia est timor pro casu, scilicet per infortunium. — Quidam dicunt S. Joannem Damascenum hic loqui tantum de passionibus, et ad timorem naturalem reduci asserunt quæ evolvit. Alii dicunt eumdem loqui de timore mundano large sumpto, ita ut comprehendat et timorem humanum.

Nec tacendum est de effectibus timoris filialis qui donum est Spiritus sancti. Primus est evacuatio timoris mali, id est, mundani et humani. Nam, ut dicit Augustinus, qui hoc timore Deum timet, nihil timet, et qui Deum non sic timet, omnia timet. Unde Eccl., XXXIV : *Qui timet Deum, nihil trepidabit et non pavebit, quoniam ipse est spes ejus.* Secundus effectus est cordis lætitia. Unde Eccl., I : *Timor Domini gloria, et gloriatio, et lætitia, et corona exultationis.* Et iterum : *Timor Domini delectabit cor et dabit lætitiam et gaudium in longitudinem dierum.* Tertius est custodia cordis. Unde Eccl., I : *Timor Domini scientiæ religiositas : religiositas autem custodiet, et justificabit cor.* Quartus est finalis benedictio. Unde Eccl., I : *Timenti Deum bene erit, et in diebus consummationis illius benedicetur.* Quintus est plenitudo cognitionis divinæ. Unde Eccl., I : *Plenitudo sapientiæ timere Deum et plenitudo a fructibus ejus.* Sextus est promptitudo obedientiæ. Unde Eccl., II : *Qui timent Dominum non erunt incredibiles verbo illius.* Septimus est diligens inquisitio voluntatis divinæ. Eccl., II : *Qui timent Dominum inquirent quæ beneplacita sunt illi.* Octavus est cordis sanctificatio. Eccl., II : *Qui timent Dominum præparabunt corda sua, et in conspectu illius sanctificabunt animas suas.* Nonus est longanimis patientia. Eccl., II : *Qui timent Dominum custodiunt mandatum ejus, et patientiam habebunt usque ad inspectionem illius.* Alios undecim effectus valde notabiles et utiles numerat Eccl., XXXIV, dicens : *Oculi Domini super timentes eum, protector potentiæ, firmamentum virtutis, tegimen ardoris, umbraculum meridiani, deprecatio offensionis, adjutorium casus, exaltans animam, illuminans oculos, dans sanitatem et vitam, et benedictionem.*

Hæc de timore filiali.

Quoad timorem servilem, sciendum est quod licet sit habitus, non tamen est virtus, quia principaliter est de malo, virtus autem principaliter de bono; quia etiam minuitur crescente charitate.

De correlatione paupertatis spiritus et doni timoris Hugo a Sancto Charo dicit : « Paupertas spiritus uno modo dicitur sancta timoratio, sive diffidentia de seipso quæ ex timore procedit. Unde vulgariter dicitur pauper corde timidus, et hoc beatum efficit, quia quanto magis quis de seipso diffidit, et infidit, et insufficientem se reputat, tanto amplius in Deo abundat. Et ista diffidentia sui primus gradus est ascendendi ad regnum cæli. Prov., XXVIII : *Beatus homo qui semper est pavidus*; et Prov., XIV : *In timore Domini fiducia fortitudinis.* Adaptatur paupertas spiritus dono timoris, quia paupertas semper est timida, inopem, indefensam, immunitam, omnibus odiosam se semper existimans. Item timor custodit, et humilitas abscondit. »

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum desperatio sit peccatum.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod desperatio non sit peccatum. Omne enim peccatum habet conversionem ad commutabile bonum cum aversione ab incommutabili bono, ut per Augustinum patet in I lib. *De lib. arb.*, cap. XVI, col. 1240, t. 1. Sed desperatio non habet conversionem ad commutabile bonum. Ergo non est peccatum.

2. Præterea, illud quod oritur ex bona radice, non videtur esse peccatum, quia *non potest arbor bona malos fructus facere*, ut dicitur Matth., VII, 18. Sed desperatio videtur procedere ex bona radice, scilicet ex timore Dei, vel ex horrore magnitudinis propriorum peccatorum. Ergo desperatio non est peccatum.

3. Præterea, si desperatio esset peccatum, etiam damnatis esset peccatum, quod desperant. Sed hoc non imputatur eis ad culpam, sed magis ad damnationem. Ergo neque viatoribus imputatur ad culpam; et ita desperatio non est peccatum.

Sed contra, illud per quod homines in peccata inducuntur, videtur esse non solum peccatum, sed principium peccatorum. Sed desperatio est hujusmodi; dicit enim Apostolus de quibusdam, ad Ephes., IV, 19, *qui desperantes semetipsos tradiderunt impudicitiæ in operationem omnis* immunditiæ et avaritiæ*. Ergo desperatio non solum est peccatum, sed aliorum peccatorum principium.

Respondeo dicendum, quod, secundum Philosophum in VI *Ethic.*, cap. II, illud quod est in intellectu affirmatio vel negatio, est in appetitu prosecutio et fuga; et quod est in intellectu verum vel falsum, est in appetitu bonum et malum. Et ideo omnis motus appetitivus conformiter se habens in[1] intellectu vero, est secundum se bonus; omnis autem motus appetitivus conformiter se habens in intellectu falso, est secundum se malus et peccatum. Circa Deum autem vera existimatio intellectus est quod ex ipso provenit hominum salus, et venia peccatoribus datur, secundum illud Ezech., XVIII, 23 : *Nolo mortem peccatoris*, sed ut convertatur et vivat.* Falsa autem opinio est quod peccatori pœnitenti veniam deneget, vel quod peccatores ad se non convertat per gratiam justificantem.

Et ideo sicut motus spei, qui conformiter se habet ad existimationem veram, est laudabilis et virtuosus, ita oppositus motus desperationis, qui se habet conformiter existimationi falsæ de Deo, est vitiosus et peccatum.

Ad primum ergo dicendum, quod in quolibet peccato mortali est quodammodo aversio a bono incommutabili, et conversio ad bonum commutabile; sed aliter et aliter. Nam principaliter consistunt in aversione a bono incommutabili peccata quæ opponuntur virtutibus theologicis, ut odium Dei, et desperatio, et infidelitas, quia virtutes theologicæ habent Deum pro objecto; ex consequenti autem important conversionem ad bonum commutabile, inquantum anima deserens Deum consequenter necesse est quod ad alia convertatur. Peccata vero alia principaliter consistunt in conversione ad commutabile bonum; ex consequenti vero in aversione ab incommutabili bono. Non enim qui fornicatur, intendit a Deo recedere, sed carnali delectatione frui, ex quo sequitur quod a Deo recedat.

Ad secundum dicendum, quod ex radice virtutis potest aliquid procedere dupliciter : uno modo directe ex parte ipsius virtutis, sicut actus procedit ex habitu; et hoc modo ex virtuosa radice non potest aliquod peccatum procedere; hoc enim sensu Augustinus dicit in lib. II *De lib. arb.*, c. XIX, col. 1268, t. 1, quod « virtute nemo male utitur. » Alio modo procedit aliquid ex virtute indirecte, sive occasionaliter; et sic nihil prohibet aliquod peccatum ex aliqua virtute procedere; sicut interdum aliqui de virtutibus superbiunt, secundum illud Augustini, *Epist.* CCXI, § 6, col. 960, t. 2 : « Superbia bonis operibus insidiatur, ut pereant. » Et hoc modo ex timore Dei vel ex horrore propriorum peccatorum contingit desperatio, inquantum his bonis aliquis male utitur, occasionem ab eis accipiens desperandi.

Ad tertium dicendum, quod damnati non[2] sunt in statu sperandi propter impossibilitatem reditus ad beatitudinem; et ideo quod non sperant, non imputatur eis ad culpam, sed est pars damnationis ipsorum; sicut etiam in statu viæ si quis desperaret de eo

[1] Sic cod.; edit. : « intellectui. » — [2] In quibusdam cod. : « damnati sunt in statu desperandi. »

quod non est natus adipisci, vel quod non est ei debitum adipisci, non esset peccatum; puta si medicus desperet de curatione alicujus infirmi, vel si aliquis desperet se fore divitias adepturum.

Conclusio. — Desperatio quæ est motus voluntatis inde nascens, quod quis existimat Deum peccatori pœnitenti veniam denegare, peccatum est (*a*).

ARTICULUS II.

Utrum desperatio sine infidelitate esse possit.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod desperatio sine infidelitate esse non possit. Certitudo enim spei a fide derivatur. Sed manente causa non tollitur effectus. Ergo non potest aliquis certitudinem spei amittere desperando, nisi fide sublata.

2. Præterea, præferre culpam propriam bonitati vel misericordiæ divinæ, est negare infinitatem divinæ misericordiæ vel bonitatis, quod est infidelitatis. Sed qui desperat, culpam suam præfert misericordiæ vel bonitati divinæ, secundum illud Genes., IV, 13: *Major est iniquitas mea quam ut veniam merear*. Ergo quicumque desperat est infidelis.

3. Præterea, quicumque incidit in hæresim damnatam, est infidelis. Sed desperans videtur incidere in hæresim damnatam, scilicet Novatianorum, qui dicunt peccata non remitti post baptismum. Ergo videtur quod quicumque desperat sit infidelis.

Sed contra est quod, remoto posteriori, non removetur prius. Sed spes est posterior fide, ut supra dictum est, Ergo, remota spe, potest remanere fides; non ergo quicumque desperat est infidelis.

Respondeo dicendum, quod infidelitas pertinet ad intellectum, desperatio autem ad vim appetitivam. Intellectus autem universalium est; sed vis appetitiva movetur ad particularia[1]; est enim motus appetitivus ab anima ad res, quæ in seipsis particulares sunt. Contingit autem aliquem habentem rectam existimationem in universali, circa motum appetitivum non recte se habere, corrupta ejus æstimatione in particulari; quia necesse est quod ab æstimatione in universali ad appetitum rei particularis perveniatur mediante æstimatione particulari, ut dicitur in III *De anima,* text. 58, sicut ex propositione universali non infertur conclusio particularis, nisi assumendo particularem. Et inde est quod aliquis habens rectam fidem in universali, deficit in motu appetitivo circa particulare, corrupta particulari ejus æstimatione per habitum vel per passionem; sicut ille qui fornicatur, eligendo fornicationem ut bonum sibi, ut nunc, habet corruptam æstimationem in particulari; cum tamen retineat universalem æstimationem veram secundum fidem, scilicet quod fornicatio sit mortale peccatum; et similiter aliquis retinendo in universali veram æstimationem fidei, quod scilicet est remissio peccatorum in Ecclesia, potest tamen pati motum desperationis, quod scilicet sibi in tali statu existenti non sit sperandum de venia, corrupta æstimatione ejus circa particulare.

Et per hunc modum potest esse desperatio sine infidelitate, sicut et alia peccata mortalia.

Ad primum ergo dicendum, quod effectus tollitur, non solum sublata causa prima, sed etiam sublata causa secunda. Unde motus spei auferri potest, non solum sublata universali æstimatione fidei, quæ est sicut causa prima certitudinis spei, sed etiam sublata æstimatione particulari, quæ est sicut secunda causa.

Ad secundum dicendum, quod si quis in universali existimaret misericordiam Dei non esse infinitam, esset infidelis. Hoc autem non existimat desperans, sed quod sibi in statu illo propter aliquam particularem dispositionem non sit de divina misericordia sperandum.

Et similiter dicendum est ad tertium, quod Novatiani in universali negant remissionem peccatorum fieri in Ecclesia.

[1] Sic cod.; in Parm.: « circa particulares res. »

(*a*) Spes major est virtutibus moralibus, quia virtus theologica est; sed minor est fide et charitate. Unde desperatio gravior est vitiis moralibus virtutibus oppositis, sed minus gravis vitiis oppositis fidei et charitati, infidelitate, v. g., et odio Dei. Id tene, positis ponendis. Nam desperatio non semper est grave peccatum. Sunt etenim motus quidam desperationis vel indeliberati, vel non omnino deliberati, orti sæpius vel ex nimio timore, vel ex vacuitate cerebri, vel ex complexione melancholica, vel ex dæmonis tentatione. Est etiam desperatio quædam privativa in omissione actus spei consistens. Hæc desperatio peccatum esse potest, si urgeat præceptum sperandi. Sed loquimur de desperatione positiva qua quis positive fugit beatitudinem, ut istud agit ex plena deliberatione. Talis desperatio peccatum est, et gravitatem habet superius notatam.

Conclusio. — Potest desperatio absque infidelitate esse, sicut et cætera peccata (a).

ARTICULUS III.

Utrum desperatio sit maximum peccatorum.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod desperatio non sit maximum peccatorum. Potest enim esse desperatio absque infidelitate, sicut dictum est. Sed infidelitas est maximum peccatorum, quia subruit fundamentum spiritualis ædificii. Ergo desperatio non est maximum peccatorum.

2. Præterea, majori bono majus malum opponitur, ut patet per Philosophum in VIII *Ethic.*, cap. x, a princ. Sed charitas est major spe, ut dicitur I Cor., xiii. Ergo odium Dei est majus peccatum quam desperatio.

3. Præterea, in peccato desperationis est solum inordinata aversio a Deo. Sed in aliis peccatis est non solum aversio inordinata a Deo, sed etiam inordinata conversio. Ergo peccatum desperationis non est gravius, sed minus aliis.

Sed contra, peccatum insanabile videtur esse gravissimum, secundum illud Jerem., xxx, 12 : *Insanabilis fractura tua pessima plaga tua*. Sed peccatum desperationis est insanabile, secundum illud Jerem., xv, 18 : *Plaga mea desperabilis renuit curari*. Ergo desperatio est gravissimum peccatum.

Respondeo dicendum, quod peccata quæ opponuntur virtutibus theologicis, sunt secundum suum genus graviora peccatis aliis. Cum enim virtutes theologicæ habeant Deum pro objecto, peccata eis opposita important directe et principaliter aversionem a Deo. In quolibet autem peccato mortali principalis ratio mali et gravitas est ex hoc quod avertit[1] a Deo; si enim posset esse conversio ad bonum commutabile sine aversione a Deo, quamvis esset inordinata, non esset peccatum mortale. Et ideo illud quod primo et per se habet aversionem a Deo, est gravissimum peccatum inter peccata mortalia.

Virtutibus autem theologicis opponuntur infidelitas, desperatio et odium Dei; inter quæ odium et infidelitas, si desperationi comparentur, inveniuntur secundum se quidem, id est, secundum rationem propriæ speciei, graviora. Infidelitas enim provenit ex hoc quod homo ipsam Dei veritatem non credit; odium vero Dei provenit ex hoc quod voluntas hominis ipsi divinæ bonitati contrariatur; desperatio autem ex hoc quod homo non sperat se bonitatem Dei participare. Ex quo patet quod infidelitas et odium Dei sunt contra Deum, secundum quod in se est; desperatio autem, secundum quod ejus bonum participatur a nobis. Unde majus peccatum est, secundum se loquendo, non credere Dei veritatem, vel odire[2] Deum, quam non sperare consequi gloriam ab ipso.

Sed si comparetur desperatio ad alia duo peccata ex parte nostra, sic desperatio est periculosior, quia per spem revocamur a malis et introducimur in[3] bona prosequenda; et ideo sublata spe, irrefrenate homines labuntur in vitia, et a bonis laboribus retrahuntur. Unde super illud Prov., xxiv, 10 : *Si desperaveris lapsus* in die angustiæ, minuetur fortitudo tua*, dicit Glossa ordin., col. 1107, t. 1 : « Nihil est execrabilius desperatione : quam qui habuerit, et in generalibus hujus vitæ laboribus, et, quod pejus est, in fidei certamine constantiam perdit. » Et Isidorus dicit, in lib. II *De summo bono* sive *Sentent.*, c. xiv, § 2, col. 617, t. 6 : « Perpetrare flagitium aliquod, mors animæ est ; sed desperare est descendere in infernum. »

* *Lassus ... imminuetur.*

Et per hoc patet responsio ad objecta.

Conclusio. — Quanquam infidelitatis et odii Dei peccata, magis homines a Deo avertentia, graviora sint secundum se desperatione; quantum ad nos tamen ea est gravior, et majoribus periculis obnoxios nos reddit (b).

[1] Parm. addit : « se. » — [2] Sic omnes cod.; in Parm. « odio habere. » Hac voce « odire » etiam in prima parte S. Doctor utitur. — [3] Sic cod.; in Parm. : « inducimur ad. »

(a) Desperatio sine infidelitate esse potest, quia oriri potest præcise ex judicio quo quis credit se nunquam salvandum, ex eo quod videat se, non obstante assidua inculcatione divinæ bonitatis, Christi sanguinis pro ipso effusi, judicii, inferni, paradisi, semper in pejus ruere. Hic autem nulla infidelitas est nec antecedenter, nec concomitanter. Si quis tamen desperaret quia crederet se non posse salvari, aut Deum nunquam fore propitium, quidquid egerit, ultra desperationem committeret infidelitatem. Ex dictis nihilominus sequitur fidem posse esse sine spe. Sed spes esse non potest sine fide.

(b) Distinguenda est in peccato ratio aversionis a Deo a ratione injuriæ. Desperatio ratione aversionis a Deo gravissimum est omnium peccatorum, quia desperans actu directissimo se totum avertit et separat a Deo, et quidem in æternum.

ARTICULUS IV.

Utrum desperatio ex acedia oriatur.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod desperatio ex acedia non oriatur. Idem enim non procedit ex diversis causis. Desperatio autem futuri sæculi procedit ex luxuria, ut dicit Gregorius, XXXI *Moral.*, cap. XLV, § 88, col. 621, t. 2. Non ergo procedit ex acedia.

2. Præterea, sicut spei opponitur desperatio, ita gaudio spirituali opponitur acedia. Sed gaudium spirituale procedit ex spe, secundum illud Rom., XII, 12 : *Spe gaudentes*. Ergo acedia procedit ex desperatione, et non e converso.

3. Præterea, contrariorum contrariæ sunt causæ. Sed spes, cui opponitur desperatio, videtur procedere ex consideratione divinorum beneficiorum, et maxime ex consideratione incarnationis; dicit enim Augustinus, XIII *De Trinit.*, c. X, § 13, col. 1024, t. 8 : « Nihil tam necessarium fuit ad erigendam spem nostram, quam ut demonstraretur nobis, quantum nos Deus diligeret. Quid vero hujus rei isto indicio manifestius, quam quod Dei Filius naturæ nostræ dignatus est inire consortium? » Ergo desperatio magis procedit ex negligentia hujus considerationis quam ex acedia.

Sed contra est quod XXXI *Moral.*, eodem loco, Gregorius desperationem enumerat inter ea quæ procedunt ex acedia.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, objectum spei est bonum arduum possibile [1] vel per se vel per alium. Dupliciter potest ergo in aliquo spes deficere de beatitudine obtinenda : uno modo quia non reputat eam ut bonum arduum; alio modo quia non reputat eam ut possibilem adipisci vel per se vel per alium. Ad hoc autem quod bona spiritualia non sapiant nobis quasi bona, vel non videantur nobis [2] magna bona, præcipue perducimur per hoc quod affectus noster est instans [3] amore delectationum corporalium; inter quas præcipue sunt delectationes venereæ : nam ex affectu harum delectationum contingit quod homo fastidit bona spiritualia, et non sperat ea quasi quædam bona ardua. Et secundum hoc desperatio causatur ex luxuria.

Ad hoc autem quod aliquod bonum arduum non æstimet ut possibile sibi adipisci per se vel per alium, perducitur ex nimia dejectione; quæ, quando in affectu hominis dominatur, videtur ei quod nunquam possit ad aliquod bonum relevari. Et quia acedia est tristitia quædam dejectiva spiritus, ideo per hunc modum desperatio ex acedia generatur.

Hoc autem est proprium objectum spei, scilicet quod sit possibile : nam bonum et arduum etiam ad alias passiones pertinent. Unde specialius oritur ex acedia. Potest tamen oriri ex luxuria, ratione jam dicta.

Unde patet responsio ad primum.

Ad secundum dicendum, quod sicut Philosophus dicit in I *Rhet.*, cap. XI, ante med., sicut spes facit delectationem, ita etiam homines in delectationibus existentes efficiuntur majoris spei; et per hunc etiam modum homines in tristitiis existentes facilius in desperationem incidunt, secundum illud II ad Cor., II, 7 : *Ne majori* tristitia absorbeatur qui ejusmodi est.* Sed tamen quia spei objectum est bonum, in quod naturaliter tendit appetitus, non autem refugit ab eo naturaliter, sed solum propter aliquod impedimentum superveniens; ideo directius quidem ex spe oritur gaudium, desperatio autem e converso ex tristitia.

* *Ne forte abundantiori.*

Ad tertium dicendum, quod ipsa etiam negligentia considerandi divina beneficia ex acedia provenit. Homo enim affectus aliqua passione, præcipue illa cogitat quæ ad illam pertinent passionem. Unde homo in tristitiis constitutus non de facili aliqua magna et jucunda cogitat, sed solum tristia, nisi per magnum conatum se avertat a tristibus.

CONCLUSIO. — Nonnunquam desperationis peccatum ex luxuria oritur, qua hominum carnalibus

Aliter vero peccans non se avertit a Deo nisi indirecte, inquantum vult actionem ponere quæ est amicitiæ divinæ destructiva; imo vellet ordinarie posse actionem illam ponere, et non perdere Dei amicitiam, si fieri posset.

Ratione injuriæ Dei illatæ, blasphemia, infidelitas, odium Dei, sacrilegium, utpote Deum immediate in se vel in suis perfectionibus attingentia, majorem Deo inferunt injuriam; sed desperatio nullam Dei perfectionem immediate offendit. Credit desperans Deum esse summe bonum, summe perfectum, summe satiativum, et tantum diffidit Deum esse a se possidendum. Quod si desperaret quia crederet Deum esse immisericordem, peccato desperationis jungeretur infidelitatis peccatum.

[1] Parm. addit : « adipisci. » — [2] Parm. addit : « quasi. » — [3] In Parm. : « infectus ».

affecto, divina vilescunt; nonnunquam autem ex acedia, qua homo animo ita dejicitur ac prosternitur, ut bonum aliquod arduum, sibi, et per se et per alium, impossibile acquisitu reputet (a).

QUÆSTIO XXI.

DE PRÆSUMPTIONE (b).

(Et quatuor quæruntur.)

Deinde considerandum est de præsumptione, et circa hoc quæruntur quatuor : 1° quid sit objectum præsumptionis, cui innititur; 2° utrum sit peccatum; 3° cui opponatur; 4° ex quo vitio oriatur.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum præsumptio innitatur Deo, an propriæ virtuti.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod præsumptio, quæ est peccatum in Spiritum sanctum, non innitatur Deo, sed

(a) Ex infidelitate, ex luxuria, ex acedia oriri potest desperatio. Ex infidelitate quando, v. g., quis desperat quia Deum reputat immisericordem. Ex luxuria quia luxuria bona spiritualia fastidire facit et parvipendere. Ex acedia, ut in articulo patet.

(b) Præsumptio apud juristas est alicujus facti dubii semiplena investigatio, et differt a probatione, quia probatio facit plenam fidem. Præsumptionum alia est temeraria, et hæc reprobatur; alia probabilis et hæc admittitur, licet non sufficiat ad condemnationem; alia violenta, et huic statur, ita quod sententia per ipsam fertur. Ubi vero jus præsumit et non statuit, ex præsumptione recipit probationem in contrarium, etiamsi violenta sit. Si vero statuat inde, hoc est si faciat constitutionem, per talem præsumptionem non recipiuntur probationes in contrarium. Oriuntur præsumptiones juridicæ ex causa, ex persona, loco, tempore, ætate, cæterisque modis qui notantur his versibus :

« Si vis bene scire, quæ sit præsumptio veri,
Cur, quantum, quale, locus, eventus, fuga, fletus,
Utilitasque frequens, bona convicinia, tempus,
Neglectus, juris norma, protestatio, forma,
Consuetudo, modus, præsumptio, sexus et ætas. »

Præsumitur ex præterito, ex præsenti, circa præsens et præteritum, et futurum. Est præsumptio judicis quæ admittit probationem in contrarium, sive super jure, sive super facto, et est præsumptio juris quæ si super jure sit, idem est quod jus, et ideo non admittit probationem in contrarium; si vero sit super facto, debet in contrarium admitti probatio, nisi admitti prohibeatur a jure vel favor impediat, vel odium, vel nisi probato contrario idem juris esset.

Item præsumptio quædam est non juridica qua quis contra qualitatem sui ordinis aut virium singulari tumore novi quippiam audet attentare : et hæc præsumptio novitatum vocatur.

Item præsumptio est vitium animi quo quis de viribus suis supra modum confidens, nititur alios præire, vel eis se præferre, vel alterius bona sibi spiritualiter arrogare. Varro, in *Sentent.* : « In multis contra omnes sapere, desipere est. » Cicer., in lib. *De academic.* : « Inepte quis Minervam docet. » Bernardus Sylvester, in *Megacosmo* : « Pudet docuisse Minervam. » Galtherus, in lib. *De gestis Alexandri II*

« Parcite mortales animas extollere fastu,
[illegible] opibus, spernite[illegible] honores.
Parcite, victores ingrati, vivere summo.
Victori vires, sceptrum, diadema, triumphos,
Divitias dare qui potuit, auferre valebit. »

Prosper :

« Quod quis non cecidit, propriis si viribus aptat,
Hoc ipso quo se stare putat cecidit. »

In sacra Scriptura præsumptio multipliciter accipitur : uno modo proprie, per quam, scilicet, aliquis desiderat et attentat aliquid ultra propriam facultatem : *Vidit præsumptionem eorum quia mala*, Eccl., XXVIII. Alio modo minus proprie pro fiducia : *Non derelinquis præsumentes de te*, Judith, VI, id est confidentes. *Exaudi me miseram deprecantem, et de tua misericordia præsumentem*, id est confidentem, Judith, IX. Alio modo improprie pro attentare simpliciter : *Mihi dedit Deus dicere ex sententia, et præsumere digna horum quæ mihi dantur*, Sap., VII. Alio modo abusive pro timore, sicut spes abusive dicitur de malo : *Semper præsumit sæva perturbata conscientia*, Sap., XV.

Præsumptio primo modo dicta importat immoderantiam spei. Objectum autem spei est bonum arduum possibile. Sed aliquid dicitur possibile dupliciter, per virtutem, scilicet, propriam, et per virtutem divinam. Circa utramque per immoderantiam potest esse præsumptio. Nam circa spem per quam quis de propria virtute confidit attenditur præsumptio ex hoc quod quis tendit in aliquid ut sibi possibile, quod tamen facultatem suam excedit. Circa spem autem qua quis inhæret divinæ potentiæ, potest per immoderantiam esse præsumptio, ex hoc quod tendit hoc in aliquid ut possibile per virtutem et misericordiam divinam, quod tamen possibile non est, sicut cum sperat quis veniam de peccatis sine pœnitentia, et gloriam sine meritis obtinere, et hæc præsumptio est species peccati in Spiritum sanctum, quia per hanc tollitur vel contemnitur adjutorium Spiritus sancti, per quod revocatur homo a peccato.

Dividitur etiam præsumptio ex actu voluntatis quo quis facit vel aggreditur facere quod superat ejus facultatem sive juris, sive physicam et executivam; — juris, cum quis sciens et volens legem transgreditur, quomodo dicitur in jure : « Si quis hoc præsumpserit facere; » physicam et executivam cum quis id quod superat vires, sive proprias, sive quas habet in aliis paratas, aggreditur, ut majora pericula quam possit vincere, majores abstinentias quas possit sustinere, etc.

In hac autem quæstione præsumptio definiri potest : Temeraria expectatio beatitudinis mediorumve ad illam. Est autem temeraria seu inconsulta, et infundata ex duplici capite, scilicet innitendo nimium propriis viribus, et innitendo inordinate divinæ misericordiæ et potentiæ.

propriæ virtuti. Quanto enim minor est virtus, tanto magis peccat qui ei nimis innititur. Sed minor est virtus humana quam divina. Ergo gravius peccat qui præsumit de virtute humana, quam qui præsumit de virtute divina. Sed peccatum in Spiritum sanctum est gravissimum. Ergo præsumptio, quæ ponitur species peccati in Spiritum sanctum, inhæret virtuti humanæ magis quam divinæ.

2. Præterea, ex peccato in Spiritum sanctum alia peccata oriuntur; peccatum enim in Spiritum sanctum dicitur malitia, ex qua quis peccat. Sed magis videntur alia peccata oriri ex præsumptione qua homo præsumit de seipso, quam ex præsumptione qua homo præsumit de Deo, quia amor sui est principium peccandi, ut patet per Augustinum[1], XIV *De civ. Dei,* cap. xxviii, col. 436, t. 7. Ergo videtur quod præsumptio, quæ est peccatum in Spiritum sanctum, maxime innitatur virtuti humanæ.

3. Præterea, peccatum provenit ex conversione inordinata ad bonum commutabile. Sed præsumptio est quoddam peccatum. Ergo magis contingit ex conversione ad virtutem humanam, quæ est bonum commutabile, quam ex conversione ad virtutem divinam, quæ est bonum incommutabile.

Sed contra est, quod sicut ex desperatione aliquis contemnit divinam misericordiam, cui spes innititur, ita ex præsumptione contemnit divinam justitiam, quæ peccatores punit. Sed sicut misericordia est in Deo, ita etiam et justitia est in ipso. Ergo sicut desperatio est per aversionem a Deo, ita præsumptio est per inordinatam conversionem ad ipsum.

Respondeo dicendum, quod præsumptio videtur importare quamdam immoderantiam spei. Spei autem objectum est bonum arduum possibile. Possibile autem est aliquid homini dupliciter: uno modo per propriam virtutem, alio modo nonnisi per virtutem divinam. Circa utramque autem spem per immoderantiam potest esse præsumptio; nam circa spem, per quam aliquis de propria virtute confidit, attenditur præsumptio ex hoc quod aliquis tendit in aliquod bonum ut sibi possibile, quod suam facultatem excedit, secundum quod dicitur Judith, vi, 15: *Præsumentes de se humilias;* et talis præsumptio opponitur virtuti magnanimitatis, quæ medium tenet in hujusmodi spe.

Circa spem autem, per quam aliquis inhæret divinæ potentiæ, potest per immoderantiam esse præsumptio in hoc quod aliquis tendit in aliquod bonum ut possibile per virtutem et misericordiam divinam, quod possibile non est; sicut cum aliquis sperat se veniam obtinere sine pœnitentia, vel gloriam sine meritis. Hæc autem præsumptio est proprie species peccati in Spiritum sanctum; quia scilicet per hujusmodi præsumptionem tollitur vel contemnitur adjutorium Spiritus sancti, per quod homo revocatur a peccato.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut supra dictum est, peccatum quod est contra Deum, secundum suum genus est gravius cæteris pecccatis. Unde præsumptio qua quis inordinate innititur Deo, gravius peccatum est quam præsumptio qua quis innititur propriæ virtuti; quod enim aliquis innitatur divinæ virtuti ad consequendum id quod Deo non convenit, hoc est diminuere divinam virtutem. Patet autem quod gravius peccat qui diminuit divinam virtutem, quam qui propriam virtutem superextollit.

Ad secundum dicendum, quod ipsa præsumptio, qua quis inordinate præsumit de Deo, amorem sui includit, quo quis proprium bonum inordinate desiderat. Quod enim multum desideramus, æstimamus nobis de facili per alios posse provenire, etiam si non possit.

Ad tertium dicendum, quod præsumptio de divina misericordia habet conversionem ad bonum commmutabile, inquantum procedit ex desiderio inordinato proprii boni, et aversionem a bono incommutabili, inquantum attribuit divinæ virtuti quod ei non convenit; per hoc enim avertitur homo a veritate[2] divina.

Præsumptuosi erant Pelagiani qui ex propriis viribus expectabant beatitudinem, temerarie sibi innixi. Præsumptuosi sunt Calvinistæ et Lutherani, qui eamdem beatitudinem a solo Deo, exclusis operibus bonis, præstolantur. Præsumptuosi sunt et catholici qui libere peccant sub spe veniæ in fine vitæ obtinendæ. Differt tamen hæc præsumptio ab aliis, eo quod oriatur ex Dei misericordia male concepta, aliæ autem ex fundamento hæretico, vel quod quis possit salvari propria virtute, ut volebant Pelagiani, vel quod quis possit salvari sine propriis meritis, ut docent Calvinistæ et Lutherani.

[1] Cum dicat ex amore proprio fundari civitatem malam: « Fecerunt civitates duas amores duo, » etc.

[2] Ita cod. et Nicolai; in Parm.: « virtute. »

Conclusio. — Præsumptio, quæ est quædam nimia et immoderata fiducia, seu spei excessus, non modo circa proprias vires, sed etiam circa divinam potentiam vel misericordiam contingere potest.

ARTICULUS II.

Utrum præsumptio sit peccatum.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod præsumptio non sit peccatum. Nullum enim peccatum est ratio quod homo exaudiatur a Deo. Sed per præsumptionem aliqui exaudiuntur a Deo; dicitur enim Judith, IX, 17 : *Exaudi me miseram deprecantem, et de tua misericordia præsumentem*. Ergo præsumptio de divina misericordia non est peccatum.

2. Præterea, præsumptio importat superexcessum spei. Sed in spe, quæ habetur de Deo, non potest esse superexcessus; cum ejus potentia et misericordia sint infinitæ. Ergo videtur quod præsumptio non sit peccatum.

3. Præterea, id quod est peccatum non excusatur a peccato. Sed præsumptio excusat a peccato; dicit enim Magister, XXII dist., II libri *Sententiarum*, quod « Adam minus peccavit, quia sub spe veniæ peccavit; » quod videtur ad præsumptionem pertinere. Ergo præsumptio non est peccatum.

Sed contra est quod ponitur species peccati in Spiritum sanctum.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est circa desperationem, omnis motus appetitivus qui conformiter se habet ad intellectum falsum, secundum se malus est et peccatum. Præsumptio autem est motus quidam appetitivus, quia importat quamdam spem inordinatam. Habet autem se conformiter intellectui falso, sicut et desperatio. Sicut enim falsum est quod Deus pœnitentibus non indulgeat, vel quod peccantes ad pœnitentiam non convertat, ita falsum est quod in peccato perseverantibus veniam concedat, et a bono opere cessantibus gloriam largiatur; cui existimationi conformiter se habet præsumptionis motus.

Et ideo præsumptio est peccatum, minus tamen quam desperatio; quanto[1] magis proprium est Deo misereri et parcere, quam punire, propter ejus infinitam bonitatem; illud enim secundum se Deo convenit; hoc autem propter[2] nostra peccata.

Ad primum ergo dicendum, quod præsumere ponitur aliquando pro sperare, quia ipsa spes recta quæ habetur de Deo, præsumptio videtur, si mensuretur secundum conditionem humanam; non autem est præsumptio, si attendatur immensitas divinæ bonitatis.

Ad secundum dicendum, quod præsumptio non importat superexcessum spei ex hoc quod aliquis nimis sperat de Deo; sed ex hoc quod sperat de Deo aliquid quod Deo non convenit; quod etiam est minus[3] sperare de Deo, quia hoc est ejus virtutem quodammodo diminuere, ut dictum est.

Ad tertium dicendum, quod peccare cum proposito perseverandi in peccato sub spe veniæ, ad præsumptionem pertinet; et hoc non diminuit, sed auget peccatum. Peccare autem sub spe veniæ quandoque percipiendæ, cum proposito abstinendi a peccato, et pœnitendi de peccato, hoc non est præsumptionis; sed hoc peccatum diminuit, quia per hoc videtur habere voluntatem minus firmatam ad peccandum.

Conclusio. — Præsumptio conformis est illi intellectui falso, quo quis existimat Deum vel in peccato perseverantibus veniam concedere, vel bona opera negligentibus gloriam dare; itaque ipsa peccatum est, minus tamen quam desperatio (a).

ARTICULUS III.

Utrum præsumptio magis opponatur timori quam spei.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod præsumptio magis opponatur timori quam spei. Inordinatio enim timoris opponitur recto timori. Sed præsumptio videtur ad inordinationem timoris pertinere; dicitur enim Sap., XVII, 10 : *Semper præsumit sæva perturbata conscientia;* et ibidem dicitur quod *timor est præsumptionis adjutorium*. Ergo præsumptio opponitur timori magis quam spei.

2. Præterea, contraria sunt quæ maxime

[1] Sic cod.; in Parm. : « quoniam. » — [2] Sic cod.: in Parm. : « secundum. » — [3] Ita cum mss. Tarrac. et Alcan., Nicolaï et edit. Patav. an. 1698; al. : « nimis; » edit. Rom., hic et supra; « minus » pro « nimis. »

(a) Præsumptio est peccatum ex genere suo mortale etiamsi non habeat annexam hæresim.

Ne adjicias peccatum super peccatum, et ne dicas : miseratio Dei magna est, multitudinis peccatorum meorum miserebitur. Eccl., V.

distant. Sed præsumptio magis distat a timore quam a spe : quia præsumptio importat motum ad rem, sicut spes, timor autem motum a re. Ergo præsumptio magis contrariatur timori quam spei.

3. Præterea, præsumptio totaliter excludit timorem ; non autem totaliter excludit spem, sed solum rectitudinem spei. Cum ergo opposita sint quæ se interimunt, videtur quod præsumptio magis opponatur timori quam spei.

Sed contra est quod duo invicem opposita vitia contrariantur uni virtuti, sicut timiditas et audacia fortitudini. Sed peccatum præsumptionis contrariatur peccato desperationis, quod directe opponitur spei. Ergo videtur quod etiam præsumptio directius spei opponatur.

Respondeo dicendum, quod, sicut Augustinus dicit in IV *Contra Julianum*, cap. III, § 20, col. 748, t. 10, « omnibus virtutibus non solum sunt vitia manifesta discretione contraria, sicut prudentiæ temeritas ; verum vicina quodammodo, nec veritate, sed quadam specie fallente similia, sicut prudentiæ astutia. » Et hoc est quod Philosophus dicit in II *Ethic.*, cap. VIII, quod virtus majorem convenientiam videtur habere cum uno oppositorum vitiorum quam cum alio, sicut temperantia cum insensibilitate, et fortitudo cum audacia.

Præsumptio ergo manifestam oppositionem videtur habere ad timorem, præcipue servilem, qui respicit pœnam ex Dei justitia provenientem, cujus præsumptio remissionem sperat ; sed secundum quamdam falsam similitudinem magis contrariatur spei, quia importat quamdam inordinatam spem de Deo.

Et quia directius aliqua opponuntur quæ sunt unius generis, quam quæ sunt generum diversorum, nam contraria sunt in eodem genere, ideo directius præsumptio opponitur spei quam timori. Utrumque enim respicit idem objectum, cui innititur ; sed spes ordinate, præsumptio inordinate.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut spes abusive dicitur de malo, proprie autem de bono, ita etiam præsumptio ; et secundum hunc modum inordinatio timoris « præsumptio » dicitur.

Ad secundum dicendum, quod contraria sunt quæ maxime distant in eodem genere. Præsumptio autem et spes important motum ejusdem generis, qui potest esse vel ordinatus vel inordinatus. Et ideo præsumptio directius contrariatur spei quam timori ; nam spei contrariatur ratione propriæ differentiæ, sicut inordinatum ordinato ; timori autem contrariatur ratione differentiæ sui generis, scilicet, motus spei[1].

Ad tertium dicendum, quod præsumptio contrariatur timori contrarietate generis ; virtuti autem spei contrarietate differentiæ. Ideo præsumptio totaliter excludit timorem, etiam secundum genus ; spem autem non excludit nisi ratione differentiæ, excludendo ejus ordinationem.

CONCLUSIO. — Directius spei opponitur præsumptionis vitium quam timori (*a*).

ARTICULUS IV.

Utrum præsumptio causetur ex inani gloria.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod præsumptio non causetur ex inani gloria. Præsumptio enim maxime videtur inniti divinæ misericordiæ. Misericordia autem respicit miseriam, quæ opponitur gloriæ. Ergo præsumptio non oritur ex inani gloria.

2. Præterea, præsumptio opponitur desperationi. Sed desperatio oritur ex tristitia, ut dictum est. Cum ergo oppositorum oppositæ sint causæ, videtur quod oriatur ex delectatione ; et ita videtur quod oriatur ex vitiis

[1] Ita cod.; edit. passim. : « scilicet metus spei. » In Parm. deest : « scilicet motus spei. »

(*a*) Præsumptio, ut jam antea diximus, non semper tollit spem. Qui permanens in peccato, nec volens mutare vitam, sperat Deum fore sibi in fine vitæ propitium, præsumit. Cum enim id rarissime contingat, et paucissima sint tantæ propitiationis exempla, merito dicitur præsumptuosus qui sic sperat ; atqui tamen non amittit spem, quia non destruit rationem formalem objecti spei, quod est esse arduum et possibile. Sperat solummodo inordinate. Amittit spem qui vel propriis viribus, vel sine auxilio Dei præsumeret obtinere vitam æternam.

Opponitur tamen spei etiam præsumptio illa quæ spem non tollit, quia præcise inordinatio spei est.

Quando autem quis propriis viribus, sine Dei auxilio et misericordia confidit consequi beatitudinem, aliudve bonum supernaturale, præsumptio ejus dicitur nimia confidentia suarum virium, et opponitur magnanimitati cujus est hujusmodi spem moderari juxta regulam rationis. Sed spei quoque opponitur, inquantum non expectat beatitudinem eo modo quo debet expectari.

carnalibus, quorum delectationes sunt vehementiores.

3. Præterea, vitium præsumptionis consistit in hoc quod aliquis tendit in aliquod bonum quod non est possibile, quasi in possibile. Sed quod aliquis æstimet possibile quod est impossibile, provenit ex ignorantia. Ergo præsumptio magis provenit ex ignorantia, quam ex inani gloria.

Sed contra est quod Gregorius dicit, XXXI *Moral.*, cap. XLV, § 88, col. 621, t. 2, quod « præsumptio novitatum est filia inanis gloriæ. »

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, duplex est præsumptio : una quidem quæ innititur propriæ virtuti, attentans scilicet aliquid ut sibi possibile, quod propriam virtutem excedit; et talis præsumptio manifeste ex inani gloria procedit ; ex hoc enim quod aliquis multum desiderat gloriam, sequitur quod attentet ad gloriam quamdam aliqua super vires suas[1] ; et hujusmodi præcipue sunt nova quæ majorem admirationem habent. Et ideo signanter Gregorius præsumptionem novitatum posuit filiam inanis gloriæ.

Alia vero est præsumptio quæ innititur inordinate divinæ misericordiæ vel potentiæ, per quam quis sperat se obtinere gloriam sine meritis, vel veniam sine pœnitentia ; et talis præsumptio videtur oriri directe ex superbia, ac si ipse tanti se æstimet, quod etiam eum peccantem Deus non puniat vel a gloria excludat.

Et per hoc patet responsio ad objecta.

CONCLUSIO. — Præsumptio, quæ propriæ innititur virtuti, ex inani gloria nascitur : quæ vero divinæ misericordiæ vel potentiæ inordinate innititur, ex superbiæ vitio oritur (*a*).

[1] Ita cod.; in Parm. : « attentet aliquid super vires suas. »

(*a*) Quæri posset utrum præsumptio causari posset ex opinione docente dari gratiam, saltem remote sufficientem, omnibus peccatoribus, etiam obduratis, tempore et loco. Et respondetur præsumptuosos quidem effici posse aliquos de facto ex hac opinione, sed injuste, quia opinio illa non inducit præsumptionem via logica. Quis enim gratiam de qua agitur rationabiliter expectare posset in fine vitæ? Nescit enim an morte subitanea, casuali, an febri phrenetica corripiendus sit. Nescit an testamenti confectio, nimia uxoris ac prolium cura, restitutionis faciendæ cogitatio, negotiorum absolutio, gratiæ rejiciendæ habitudo, non sint gratiæ tenui et parcæ aditum exclusura. Consequenter non præbet opinio supra memorata ansam differendi pœnitentiam ad finem vitæ, sed exaltando Dei misericordiam ordinate docet quoslibet peccatores non debere desperare, in quod vitium forte prolaberentur, si scirent sibi gratiam ad pœnitendum, etiam remote sufficientem, quandoque ob priora crimina denegari.

Præsumptio autem solet oriri ex quatuor : ex apparentia vanitatis, ex sapientia vel notitia veritatis, ex eminentia sanctitatis, ex nimia confidentia divinæ pietatis.

Sed hic agitur de præsumptione in generali prout ad mores attinet.

Præsumptio consurgit ex apparentia vanitatis, quando homo nimis confidit de rebus caducis et vanis, de divitiis, fortitudine, nobilitate generis, et amicis carnalibus, quæ omnia vana sunt. Exemplum de illo qui dicebat : *Anima mea habes multa reposita in annos plurimos, quiesce, comede, epulare. Cui dictum est : stulte, hac nocte repetent animam tuam a te*, Luc., XII. Alia exempla de Antiocho, Nabuchodonosor, Sennacherib, Holoferne, Xerse, rege Persarum, qui præ magnitudine exercitus præsumebat se posse montes vallibus coæquare, maria pontibus transfretare, immensas aquarum voragines meabiles facere, et cum iret ad expugnandam Græciam et haberet in exercitu suo septuaginta millia equitum armatorum, et peditum trecenta millia, victus est turpiter et confusus.

Præsumptio oritur secundo ex sapientia et scientia veritatis. Sunt quidam ita præsumptuosi quod docent quod nesciunt, vel præsumunt docere doctiores se, vel corrigere meliores. Item præsumunt aliqui scrutari curiose quæ transcendunt eorum intelligentiæ facultatem. Item præsumunt aliqui adinvenire novitates quæ magis volent homines admirari, non contenti sententiis vel opinionibus aliorum, ut per hoc subtiliores et admirabiliores hominibus videantur.

Præsumptio oritur tertio ex eminentia sanctitatis. Nam plerumque nimis præsumit homo de meritis suis, et de sanctitate sua occasionaliter extollitur in præsumptionem, ut nimis alta de se sentiat et audeat attentare. Hæc est filia quæ quam cito nascitur occidit matrem, scilicet, præsumptio sanctitatem. Mirum quomodo de bono oritur præsumptio, cum nullum bonum sed solum malum sit a nobis. Præsumptio illa aliquando spei opponi potest, quando, v. g., homo de meritis suis præsumens, credit de salute sua esse securus, et minus timet, minusque cavet casum. Augustinus : « Multum effrenis est qui illuc ire contendit, ubi multos valentiores se conspicit corruisse. Quis enim Lucifero altior, Adam innocentior, Samsone fortior, David sanctior, Salomone sapientior, Petro ferventior? Qui omnes ob præsumptionem corruerunt. »

Præsumptio oritur quarto ex nimia confidentia divinæ pietatis, quando, scilicet, tantæ misericordiæ et benignitatis creditur Dominus ut non damnet delinquentes, cujus sententiæ fuit Origenes, ut dicit Hieronymus. Tamen eum excusat Cæsariensis episcopus, in *Historia ecclesiastica* dicens et scribens de eo. Licet autem in Psalmo dicatur quod *misericors et miserator sit Dominus*, tamen subditur quod etiam est *justus*, cujus *universæ viæ misericordia et veritas* æquitatis. Item hac præsumptione

QUÆSTIO XXII.

DE PRÆCEPTIS PERTINENTIBUS AD SPEM ET TIMOREM.
(Et duo quæruntur.)

Deinde considerandum est de præceptis pertinentibus ad spem et timorem; et circa hoc quæruntur duo : 1° de præceptis pertinentibus ad spem ; 2° de præceptis pertinentibus ad timorem.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum de spe debeat dari aliquod præceptum.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod nullum præceptum sit dandum pertinens ad virtutem spei. Quod enim sufficienter potest fieri per unum, non oportet quod per aliquid aliud inducatur. Sed ad sperandum bonum sufficienter homo inducitur ex ipsa naturali inclinatione. Ergo non oportet quod ad hoc inducatur homo per legis præceptum.

2. Præterea, cum præcepta dentur de actibus virtutum, principalia præcepta etiam debent dari de actibus principalium virtutum. Sed inter omnes virtutes principaliores sunt tres virtutes theologicæ, scilicet spes, fides et charitas. Cum ergo principalia legis præcepta sint præcepta decalogi, ad quæ omnia alia reducuntur, ut supra dictum est, videtur quod si de spe daretur aliquod præceptum, deberet inter præcepta decalogi contineri. Non autem ibi continetur. Ergo videtur quod nullum præceptum in lege debeat dari de actu spei.

3. Præterea, ejusdem rationis est præcipere actum virtutis, et prohibere actum vitii oppositi. Sed non invenitur aliquod præceptum factum, per quod prohibeatur desperatio, quæ est opposita spei. Ergo videtur quod nec de spe conveniat aliquod præceptum dari.

Sed contra est quod Augustinus dicit super illud Joan., XV : *Hoc est præceptum meum ut diligatis invicem, Tract.* LXXXIII *in Joan.*, § 3, col. 1846, t. 3 : « De fide nobis quam multa mandata sunt, quam multa de spe. » Ergo de spe convenit aliqua præcepta dari.

Respondeo dicendum, quod præceptorum quæ in sacra Scriptura inveniuntur, quædam sunt de substantia legis, quædam vero sunt præambula ad legem. Præambula quidem sunt ad legem illa quibus non existentibus lex locum habere non potest. Hujusmodi autem sunt præcepta de actu fidei, et de actu spei; quia per actum fidei mens hominis inclinatur, ut recognoscat auctorem legis talem, cui se subdere debeat; per spem vero præmii homo inducitur ad observantiam præceptorum. Præcepta vero de substantia legis sunt quæ homini jam subjecto et ad obediendum parato imponuntur, pertinentia ad rectitudinem vitæ. Et ideo hujusmodi præcepta statim in ipsa legislatione proponuntur per modum præceptorum.

Spei vero et fidei præcepta non erant proponenda per modum præceptorum; quia nisi homo jam crederet et speraret, frustra ei lex proponeretur. Sed sicut præceptum fidei proponendum fuit per modum denuntiationis vel commemorationis, ut supra dictum est, ita etiam præceptum spei in prima legislatione proponendum fuit per modum promissionis. Qui enim obedientibus præmia promittit, ex hoc ipso incitat ad spem. Unde omnia promissa quæ in lege continentur, sunt spei excitativa.

Sed quia lege jam posita[1] pertinet ad sapientes viros ut non solum inducant homines ad observantiam præceptorum, sed etiam multo magis ad conservandum legis fundamentum, ideo post primam legislationem in sacra Scriptura multipliciter inducuntur homines ad sperandum, etiam per modum admonitionis vel præcepti, et non solum per modum promissionis, sicut in

laborat qui vivens Deum impugnare non cessat, et tamen credit quod Deus eum ad bonum finem perducat.

Inter istas quatuor præsumptiones, prima est mala, secunda pejor, tertia pessima, quarta, ut dicit auctor *Speculi moralis*, superpessima, quæ est peccatum in Spiritum sanctum. Dicitur enim peccatum in Spiritum sanctum per quod removetur vel contemnitur ab homine id per quod potest impediri ab electione peccati. Avertitur autem homo ab electione peccati ex consideratione divini judicii, quod habet justitiam cum misericordia. Unde sicut per desperationem tollitur spes quæ consurgit ex consideratione divinæ misericordiæ remittentis peccata et præmiantis bona, sic per præsumptionem excluditur timor, qui consurgit ex consideratione justitiæ punientis peccata, et sic per præsumptionem homo præcludit sibi viam salutis.

[1] In Parm. : « imposita. »

lege; sicut patet in psal. LXI, 9: *Sperate in eo, omnis congregatio populi*; et in multis aliis Scripturæ locis.

Ad primum ergo dicendum, quod natura sufficienter inclinat ad sperandum bonum naturæ humanæ proportionatum; sed ad sperandum supernaturale bonum oportuit hominem induci auctoritate legis divinæ partim quidem promissis, partim autem admonitionibus vel præceptis; et tamen ad ea etiam ad quæ naturalis ratio inclinat, sicut sunt actus virtutum moralium, necessarium fuit præcepta legis divinæ dari, propter majorem firmitatem, et præcipue quia naturalis ratio hominis obtenebrata erat per concupiscentias peccati.

Ad secundum dicendum, quod præcepta legis Decalogi pertinent ad primam legislationem; et ideo inter præcepta Decalogi non fuit dandum præceptum aliquod de spe; sed sufficit per aliquas promissiones positas inducere ad spem, ut patet in primo et quarto præcepto.

Ad tertium dicendum, quod in illis ad quorum observantiam homo tenetur ex ratione debiti, sufficit præceptum affirmativum dari de eo quod faciendum est, in quibus prohibitiones eorum quæ sunt vitanda intelliguntur; sicut datur præceptum de honoratione parentum, non autem prohibetur quod parentes dehonorentur, nisi per hoc quod dehonorantibus pœna adhibetur in lege. Et quia debitum est ad humanam salutem ut speret homo de Deo, fuit ad hoc homo inducendus aliquo prædictorum modorum, quasi affirmative: in quo intelligeretur prohibitio oppositi.

Conclusio. — Dari necessarium fuit ante legem præcepta aliqua spei per modum promissionis quibus homines ad legis observationem inducerentur: et post legem, eadem dari oportuit per modum admonitionis vel præcepti, ut majori diligentia homines legem custodirent.

ARTICULUS II.

Utrum de timore fuerit dandum aliquod præceptum.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod de timore non fuerit dandum aliquod præceptum in lege. Timor enim Dei est de his quæ sunt præambula ad legem, cum sit *initium sapientiæ*. Sed ea quæ sunt præambula ad legem, non cadunt sub præceptis legis. Ergo de timore non est dandum aliquod præceptum legis.

2. Præterea, posita causa, ponitur effectus. Sed amor est causa timoris; omnis enim timor ex aliquo amore procedit, ut dicit Augustinus in lib. LXXXIII *Quæst.*, q. XXXIII, col. 22, t. 6. Ergo, posito præcepto de amore, superfluum fuisset præcipere timorem.

3. Præterea, timori aliquo modo opponitur præsumptio. Sed nulla prohibitio invenitur in lege de præsumptione data. Ergo videtur quod nec de timore aliquod præceptum dari debuerit.

Sed contra est quod dicitur Deut., x, 12: *Et nunc, Israel, quid Dominus Deus tuus petit a te, nisi ut timeas Dominum Deum tuum?* Sed illud a nobis requirit quod nobis præcipit observandum. Ergo sub præcepto cadit quod aliquis timeat Deum.

Respondeo dicendum, quod duplex est timor, scilicet servilis et filialis. Sicut autem aliquis inducitur ad observantiam præceptorum legis per spem præmiorum, ita etiam inducitur ad legis observantiam per timorem pœnarum, qui est timor servilis.

Et ideo[1] sicut, secundum prædicta, in ipsa legislatione non fuit præceptum dandum de actu spei, sed ad hoc fuerunt homines inducendi per promissa; ita nec de timore qui respicit pœnam, fuit præceptum dandum per præcepti modum, sed ad hoc fuerunt homines inducendi per comminationem pœnarum, quod fuit factum et in ipsis præceptis decalogi, et postmodum consequenter in secundariis legis præceptis.

Sed sicut sapientes et prophetæ consequenter intendentes homines stabilire in observantia legis, documenta tradiderunt de spe per modum admonitionis vel præcepti, ita etiam de timore.

Sed timor filialis, qui reverentiam exhibet Deo, est quasi quoddam genus ad dilectionem Dei, et principium quoddam omnium eorum quæ in Dei observantur reverentia. Et ideo de timore filiali dantur præcepta in lege, sicut et de dilectione; quia utrumque est præambulum ad exteriores actus, qui præcipiuntur in lege, ad quos pertinent præcepta decalogi. Et ideo in auctoritate legis inducta, requiritur ab homine timor,

[1] Parm. omittit « ideo ».

et ut ambulet in via Dei, colendo ipsum, et ut diligat ipsum.

Ad primum ergo dicendum, quod timor filialis est quoddam præambulum ad legem non sicut extrinsecum aliquid, sed sicut principium legis, sicut etiam dilectio. Et ideo de utroque dantur præcepta, quæ sunt quasi quædam principia communia totius legis.

Ad secundum dicendum, quod ex amore sequitur timor filialis, sicut etiam alia bona opera quæ ex charitate fiunt; et ideo sicut post præceptum charitatis dantur præcepta de aliis actibus virtutum, ita etiam simul dantur præcepta de timore, et amore charitatis; sicut etiam in scientiis demonstrativis non sufficit ponere principia prima, nisi etiam ponantur conclusiones quæ ex his sequuntur vel proxime vel remote.

Ad tertium dicendum, quod inductio ad timorem sufficit ad excludendam præsumptionem (*a*), sicut etiam inductio ad spem sufficit ad excludendam desperationem, ut dictum est.

CONCLUSIO. — Sicut spei dari oportuit aliqua præcepta, ita et timoris tam filialis quam servilis.

QUÆSTIO XXIII.

DE CHARITATE SECUNDUM SE (*b*).

(Et octo quæruntur).

Consequenter considerandum est de charitate : et primo de ipsa charitate; secundo de dono sapientiæ ei correspondente.

Circa primum consideranda sunt quinque : primo de ipsa charitate; secundo de objecto charitatis; tertio de actibus ejus; quarto de vitiis oppositis; quinto de præceptis ad hoc pertinentibus.

Circa primum est duplex consideratio : prima quidem de ipsa charitate secundum se; secunda de charitate per comparationem ad subjectum.

Circa primum quæruntur octo : 1° utrum charitas sit amicitia; 2° utrum sit aliquid creatum in anima; 3° utrum sit virtus; 4° utrum sit virtus specialis; 5° utrum sit una virtus; 6° utrum sit maxima virtutum; 7° utrum sine ea possit esse aliqua vera virtus; 8° utrum sit forma virtutum.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum charitas sit amicitia.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod charitas non sit amicitia. Nihil enim est ita proprium amicitiæ, sicut convivere amico, ut dicit Philosophus in VIII *Ethic.*, cap. I, ante med. Sed charitas est hominis ad Deum et ad angelos, *quorum non est cum hominibus conversatio*, ut dicitur Dan., II, 11. Ergo charitas non est amicitia.

2. Præterea, amicitia non est sine redamatione, ut dicitur in VIII *Ethic.*, c. II. Sed charitas habetur etiam ad inimicos, secundum illud Matth., V, 44 : *Diligite inimicos vestros*. Ergo charitas non est amicitia.

3. Præterea, amicitiæ tres sunt species, secundum Philosophum in VIII *Ethic.*, c. III, scilicet amicitia delectabilis, utilis et honesti. Sed charitas non est amicitia utilis aut delectabilis; dicit enim Hieronymus in *Epist. ad Paulinum*[1], quæ ponitur in principio Bibliæ : « Illa est vera necessitudo, et Christi glutino copulata, quam non utilitas rei familiaris, non præsentia tantum corporum, non subdola et palpans adulatio, sed Dei timor, et divinarum Scripturarum studia conciliant. » Similiter etiam non est amicitia honesti, quia charitate diligimus etiam peccatores; amicitia vero honesti non est nisi ad virtuosos, ut dicitur in VIII *Ethic.*, cap. IV, circa med. Ergo charitas non est amicitia.

[1] *Ep.* LIII, col. 540, t. 1 Oper. D. Hieronymi.

(*a*) Ex P. Henno : « Remedia contra præsumptionem sunt : 1. considerare quod non minus sit Dei attributum justitia quam misericordia, et « quos modo sustinet peccantes, judicaturus est contemnentes, » inquit Augustinus, *Tract.* XXXIII *in Joan.*; 2. quod sit valde incertus vitæ terminus, et forte proprior quam credideris; unde Augustinus sup. : « Semper expectas, et de misericordia Dei tibi plurimum polliceris, quasi ille, qui tibi per patientiam promisit indulgentiam, promiserit tibi etiam prolixiorem vitam; » 3. serio reflectere ad hanc sententiam auream : « Pœnitentia sera, raro vera; » 4. quod etiam sancti nimium de se præsumentes, enormiter prolapsi sunt : « Nam si Petrus lapsus est qui dixit : etsi alii scandalizati fuerint, ego non scandalizabor, quis alius de se præsumat? » Augustinus, lib. I *De gratia Christi contra Pelagium*, c. XLV; 5. quod peccatores confidentes in fine de bono *Peccavi*, sæpe reperiant infelicissimum desperari. »

(*b*) Hæc quæstio tractatur in dist. XXIV, part. III, lib. I *Speculi moralis*. — Art. 6. Utrum charitas sit maxima virtutum. — Art. 7. Utrum sine charitate possit esse salus vel vera virtus.

Sed contra est quod Joan., xv, 15, dicitur : *Jam non dicam vos servos*....., sed *amicos meos*. Sed hoc non dicebatur eis nisi ratione charitatis. Ergo charitas est amicitia.

Respondeo dicendum, quod secundum Philosophum in VIII *Ethic.*, cap. II et III, non quilibet amor habet rationem amicitiæ, sed amor qui est cum benevolentia ; quando scilicet sic amamus aliquem ut ei bonum velimus. Si autem rebus amatis non bonum velimus, sed ipsum earum bonum nobis velimus, sicut dicimur amare vinum, aut equum, aut aliquid hujusmodi, non est amor amicitiæ, sed cujusdam concupiscentiæ. Ridiculum enim est dicere quod aliquis habeat amicitiam ad vinum vel ad equum.

Sed nec benevolentia sufficit ad rationem amicitiæ, sed requiritur quædam mutua amatio, quia amicus est amico amicus. Talis autem mutua benevolentia fundatur super aliqua communicatione.

Cum ergo sit aliqua communicatio hominis ad Deum, secundum quod nobis suam beatitudinem communicat, super hac communicatione[1] oportet aliquam amicitiam fundari. De qua quidem communicatione dicitur I ad Corinth., I, 9 : *Fidelis Deus, per quem vocati estis in societatem Filii ejus.* Amor autem super hac communicatione fundatus est charitas. Unde manifestum est quod charitas amicitia quædam est hominis ad Deum.

Ad primum ergo dicendum, quod duplex est hominis vita : una quidem exterior secundum naturam sensibilem et corporalem; et secundum hanc vitam non est nobis communicatio vel conversatio cum Deo et angelis : alia autem est vita hominis spiritualis secundum mentem ; et secundum hanc vitam est nobis conversatio et cum Deo et cum angelis ; in præsenti quidem statu imperfecte, unde dicitur Phil., III, 20 : *Nostra conversatio in cælis est;* sed ista conversatio perficietur in patria, quando *servi ejus servient* Deo, *et videbunt faciem ejus,* ut dicitur Apocal., ult., 3. Et ideo hic est charitas imperfecta, sed perficietur in patria.

Ad secundum dicendum, quod amicitia se extendit ad aliquem dupliciter : uno modo respectu suiipsius, et sic amicitia nunquam est nisi ad amicum ipsius; alio modo se extendit ad aliquem respectu alterius personæ; sicut si aliquis habet amicitiam ad aliquem hominem, ratione ejus diligit omnes ad illum hominem pertinentes, sive filios, sive servos, sive qualitercumque ei attinentes; et tanta potest esse dilectio amici, quod propter amicum amentur hi qui ad ipsum pertinent, etiamsi nos offendant vel odiant[2]; et hoc modo amicitia charitatis se extendit etiam ad inimicos, quos diligimus ex charitate in ordine ad Deum, ad quem principaliter habetur amicitia charitatis.

Ad tertium dicendum, quod amicitia honesti non habetur nisi ad virtuosum sicut ad principalem personam ; sed ejus intuitu diliguntur ad eum attinentes, etiamsi non sint virtuosi ; et hoc modo charitas, quæ maxime est amicitia honesti, se extendit ad peccatores, quos ex charitate diligimus propter Deum.

CONCLUSIO. — Charitas est quædam singularis amicitia hominis cum Deo (*a*).

[1] Parm. hic et infra : « hanc communicationem. »

[2] In quodam cod. : « occidant ; » in cæteris : « odiant ; » in Parm. : « odio habeant. »

(*a*) Charitas, amor, dilectio et amicitia de bono sunt, et ad idem quodam modo pertinent.

Ratio formalis boni consistit in perfectione, non ut constitutiva entis, sed ut conveniente et coaptata appetitui atque illius perfectiva per modum appetibilis.

Deus est bonum per essentiam, quia unumquodque est bonum secundum quod est perfectum, et unumquodque perfectum secundum quod est actu ; esse autem actu soli Deo essentialiter convenit.

Deus est summum bonum, quia omnes rerum bonitates et perfectiones sunt ab ipso tanquam a causa æquivoca. Porro effectus est excellentius in causa æquivoca quam in seipso, quia causæ æquivocæ producunt effectus sibi inferiores.

Bonum itaque appetitui propositum, ut ipsi conveniens est et adaptatum, prout pondus ipsum movet, attrahit et inclinat ad se, et ista inclinatio seu propensio appetitus in ipsum dicitur « amor. » Si sit cum electione unius boni præ alio, dicitur « dilectio, » ut ipsum nomen sonat ; si sit boni quod magni pretii æstimatur, dicitur « charitas, » ut etiam nomen sonat ; si tandem sit cum redamatione, dicitur « amicitia. »

« Amor, » itaque magis late patet quam « dilectio, charitas, et amicitia. »

Charitas est vere et proprie dicta amicitia inter Deum et hominem. Si dicas ad rationem amicitiæ requiri quod amicus propter seipsum, non propter amantem diligatur, Deum autem non amare homines propter ipsos, sed propter semetipsum, respondetur quod quando dicitur amicum diligi propter seipsum et non propter amantem, sensus est quod amatus sit subjectum beneficiorum, ita ut amans non conferat illa ad suam, sed ad amici utilitatem; sensus autem non est quod bonum quod est in amico sit finis et ratio cur amans illum amet, et illi beneficia conferat : quin e contra

ARTICULUS II.

Utrum charitas sit aliquid creatum in anima.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod charitas non sit aliquid creatum in anima. Dicit enim Augustinus, in VIII *De Trin.*, cap. VIII, col. 958, t. 8 : « Qui proximum diligit, consequens est ut ipsam dilectionem diligat[1]. » Deus autem dilectio est. Consequens est ergo ut præcipue Deum diligat. Et in XV *De Trinit.*, c. XVII, col. 1080, t. 8, dicit : « Ita dictum est : Deus charitas est, sicut dictum est : Deus spiritus est. » Ergo charitas non est aliquid creatum in anima, sed est ipse Deus.

2. Præterea, Deus est spiritualiter vita animæ, sicut anima vita corporis, secundum illud Deut., XXX, 20 : *Ipse est vita tua.* Sed anima vivificat corpus per seipsam. Ergo Deus vivificat animam per seipsum. Vivificat autem eam per charitatem, secundum illud I Joan., III, 14 : *Nos scimus quoniam translati sumus de morte ad vitam, quoniam diligimus fratres.* Ergo Deus est ipsa charitas.

3. Præterea, nihil creatum est infinitæ virtutis, sed magis omnis creatura est vanitas. Charitas autem non est vanitas, sed magis vanitati repugnat; et est infinitæ virtutis, quia animam hominis ad bonum infinitum perducit. Ergo charitas non est aliquid creatum in anima.

Sed contra est quod Augustinus dicit in III *De doctr. christ.*, cap. X, col. 72, t. 3 : « Charitatem voco motum animi ad fruendum Deo propter ipsum. » Sed motus animi est aliquid creatum in anima. Ergo et charitas est aliquid creatum in anima.

Respondeo dicendum, quod Magister perscrutatur hanc quæstionem in XVII distinct., I lib. *Sentent.*, et ponit quod charitas non est aliquid creatum in anima, sed est ipse Spiritus sanctus mentem inhabitans. Nec est sua intentio quod iste motus dilectionis quo Deum diligimus, sit ipse Spiritus sanctus; sed quod iste motus dilectionis est a Spiritu sancto non mediante aliquo habitu, sicut a Spiritu sancto sunt alii actus virtuosi mediantibus habitibus aliarum virtutum, puta habitu fidei, aut spei, aut alicujus alterius virtutis. Et hoc dicebat propter excellentiam charitatis.

Sed si quis recte consideret, hoc magis redundat in charitatis detrimentum. Non enim motus charitatis ita procedit a Spiritu sancto movente humanam mentem, quod humana mens sit mota tantum, et nullo modo sit principium hujus motus, sicut cum aliquod corpus movetur ab aliquo exteriori movente. Hoc enim est contra rationem voluntarii, cujus oportet principium in ipso esse, sicut supra dictum est. Unde sequeretur quod diligere non esset voluntarium : quod implicat contradictionem, cum amor de sui ratione importet quod sit actus voluntatis.

Similiter etiam non potest dici quod sic moveat Spiritus sanctus voluntatem ad actum diligendi, sicut movetur instrumentum,

tanto generosior et perfectior est amicitia, quanto amatus nihil in se amabile habens, ex sola voluntate gratuita amici diligitur et ejus beneficiis cumulatur.

Si dicas non esse amicitiam nisi inter æquales, juxta sententiam Hieronymi : « Amicitia pares aut accipit aut facit; ubi inæqualitas est, amicitia non est, » *Sup. cap.* VII *Micheæ* ; atqui inter Deum et homines non est æqualitas, sed infinita distantia : ergo. — Respondetur distinguendo inter æqualitatem absolutam, et æqualitatem proportionis, qualis est v. g. inter patrem et filium, inter maritum et uxorem. Æqualitas absoluta non exigitur ad amicitiam, sed sufficit æqualitas proportionis. Porro hæc æqualitas existit inter Deum et homines, quatenus homines per gratiam elevantur ad dignitatem filiorum Dei, divinæque fiunt consortes naturæ.

Si dicas amicitiam requirere ut amor mutuus innotescat, atqui nescimus an Deum diligamus et an a Deo diligamur, quia nemo scit an amore vel odio dignus sit : respondetur distinguendo inter notitiam certam physice, et notitiam certam moraliter. Hæc ultima sufficit ad amicitiam. Porro certitudo moralis haberi potest de mutuo amore charitatis inter Deum et homines ex indiciis et conjecturis, scilicet bona vita, observatione mandatorum, bonis operibus, piis in Deum motibus, etc.

Si dicas amicitiam non esse inter multos sicut charitas, respondetur distinguendo inter amicitiam humanam et amicitiam charitatis. In humanis difficile est unum placere multis et e converso, multorum consuetudine unum frui, et scire utrum sint futuri amici idonei. In charitate, Deus multos potest diligere, se fruendum multis præbere, et scire quid de ipso sentiant; et ex parte hominum Deus est in quo et propter quem omnia diliguntur, unde unum amant, scilicet Deum, et in Deo omnia.

Si dicas Deum nullo bono carere, et consequenter amicitiam esse ipsi inutilem, respondetur homines posse velle Deo bonum, licet nullo bono careat, gaudendo scilicet de bonis ipsius internis, et procurando externa, laudem, honorem, cultum, obedientiam, etc.

[1] « Dilectionem necesse est ut diligat, qui diligit fratrem. »

quod etsi sit principium actus, non tamen est in ipso agere vel non agere ; sic enim etiam tolleretur ratio voluntarii, et excluderetur ratio meriti, cum tamen supra habitum sit, quod dilectio charitatis est radix merendi. Sed oportet quod si voluntas moveatur a Spiritu sancto ad diligendum, etiam ipsa sit efficiens hunc actum.

Nullus autem actus perfecte producitur ab aliqua potentia activa, nisi sit ei connaturalis per aliquam formam, quæ sit principium actionis. Unde Deus, qui omnia movet ad debitos fines, singulis rebus indidit formas per quas inclinantur ad fines sibi præstitutos a Deo ; et secundum hoc *disponit omnia suaviter*, ut dicitur Sap., VIII, 1. Manifestum est autem quod actus charitatis excedit naturam potentiæ voluntatis. Nisi ergo aliqua forma superadderetur naturali potentiæ, per quam inclinaretur ad dilectionis actum, esset actus iste imperfectior actibus naturalibus et actibus aliarum virtutum ; nec esset facilis et delectabilis. Quod patet esse falsum, quia nulla virtus habet tantam inclinationem ad suum actum sicut charitas, nec aliqua ita delectabiliter operatur. Unde maxime necesse est quod ad actum charitatis in nobis existat aliqua habitualis forma superaddita potentiæ naturali, inclinans ipsam ad charitatis actum, et faciens eam proprie[1] et delectabiliter operari.

Ad primum ergo dicendum, quod ipsa essentia divina charitas est, sicut et sapientia est, et sicut[2] bonitas est. Unde sicut dicimur boni bonitate, quæ est Deus, et sapientes sapientia, quæ est Deus, quia bonitas qua formaliter boni sumus est participatio quædam divinæ bonitatis, et sapientia qua formaliter sapientes sumus est participatio quædam divinæ sapientiæ, ita etiam charitas qua formaliter diligimus proximum est quædam participatio divinæ charitatis. Hic enim modus loquendi consuetus est apud Platonicos, quorum doctrinis imbutus fuit Augustinus ; quod quidam non advertentes, ex verbis ejus sumpserunt occasionem errandi.

Ad secundum dicendum, quod Deus est vita effective et animæ per charitatem, et corporis per animam ; sed formaliter charitas est vita animæ, sicut et anima vita corporis. Unde per hoc potest concludi quod sicut anima immediate unitur corpori, ita charitas animæ.

Ad tertium dicendum, quod charitas operatur formaliter. Efficacia autem formæ est secundum virtutem agentis, qui inducit formam ; et ideo patet quod charitas non est vanitas ; sed[3] facit effectum infinitum, dum conjungit animam Deo, justificando ipsam, hoc demonstrat infinitatem virtutis divinæ, quæ[4] est charitatis auctor.

CONCLUSIO. — Charitas est habitus in anima creatus, quo homo inclinatur in actus omnium virtutum propter Deum, ut illos prompte et faciliter operetur (*a*).

[1] Sic omnes cod. : sed minus recte Parm. : « prompte. » — [2] Parm. omittit : « sicut. » — [3] Ita cod.; in Parm. : « sed quia facit... cum. » — [4] Al : « qui. «

(*a*) Utrum charitas qua diligimus Deum sit ipsemet Spiritus sanctus, an aliquid creatum in anima?

Circa hanc quæstionem, tria præcipue sunt dicenda :

I. Magistri sententiarum opinio præmittetur :

Charitas non est aliquid creatum in anima, sed ipsemet Spiritus sanctus speciali assistentia movens animam ad actum meritorium. — Qui magistrum in hoc secuti sunt dixerunt quod, sicut Filius Dei univit sibi naturam humanam solus, ita Spiritus sanctus solus unit sibi voluntatem humanam. — Et innituntur auctoritatibus Scripturæ, rationibusque plurimis. — Dicendum secundum doctores scholasticos communiter quod magister in hac opinione nec tenetur, nec est tenendus. Magister allegat hunc textum : *Deus est charitas;* et inde concludit charitatem nostram esse Deum ; sed de charitate increata loquitur ille textus. — Quod autem Spiritus sanctus uniat sibi voluntatem humanam, sicut Filius unit sibi naturam humanam, hoc nullo modo stare potest. — Unde Magister defecit, inquit S. Bonaventura, non ponens præter charitatem increatam quæ est Spiritus sancti charitatem creatam formaliter animæ inhærentem.

II. Richardus et alii dicunt quod, præter charitatem increatam ponenda est in anima charitas creata quæ est habitus a Spiritus sancto infusus voluntati quo perficitur, et habilitatur, et disponitur ad diligendum Deum gratuito.

Ratio : quia Deus ipse, vel Spiritus sanctus non potest esse forma inhærens, vel perficiens alicujus; sed omnis forma rei creatæ est creata. Anima autem humana informatur et perficitur per charitatem tanquam per formam ; ergo ipsa charitas non est Deus. — Item : per charitatem similes Deo erimus, in præsenti minus perfecte, in futuro perfectissime. Sed assimilatio non fit sine forma inhærente ; ergo charitas tam hic quam in patria est forma inhærens, et per consequens creata. — Præterea, secundum Scotorellum : peccator ante pœnitentiam est injustus et indignus vita æterna, et Deo inacceptabilis; post pœnitentiam est justus, dignus vita æterna, et ideo acceptabilis. Hæc mutatio assignari nequit ex parte Dei, quia Deus est immutabilis; ergo assignanda est ex parte hominis formaliter, et per consequens nunc ipsi homini aliquid inhæret quod prius ei non inhærebat. Nam injustitia, cum sit privatio, non removetur nisi per positionem

ARTICULUS III.

Utrum charitas sit virtus.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod charitas non sit virtus. Charitas enim amicitia est quædam. Sed amicitia a philosophis non ponitur virtus, ut in VIII lib. *Ethic.*, cap. I, patet; neque enim connumeratur inter virtutes morales, neque etiam inter intellectuales. Ergo etiam neque charitas est virtus.

2. Præterea, virtus est ultimum potentiæ, ut dicitur in lib. I *De cælo et mundo*, text. 116. Sed charitas non est ultimum, sed magis gaudium et pax. Ergo videtur quod charitas non sit virtus, sed magis gaudium et pax.

3. Præterea, omnis virtus est quidam habitus accidentalis. Sed charitas non est habitus accidentalis, cum sit nobilior ipsa anima. Nullum autem accidens est nobilius subjecto. Ergo charitas non est virtus.

Sed contra est quod Augustinus dicit in lib. *De moribus Ecclesiæ*, cap. XI, § 19, col. 1319, t. 1 : « Charitas est virtus, quæ, cum nostra affectio est rectissima, conjungit nos Deo, qua eum diligimus [1]. »

Respondeo dicendum, quod humani actus bonitatem habent secundum quod regulantur debita regula et mensura. Et ideo humana virtus, quæ est principium omnium bonorum actuum hominis, consistit in attingendo regulam humanorum actuum, quæ quidem est duplex, ut supra dictum est, scilicet humana ratio, et ipse Deus.

Unde sicut virtus moralis definitur per hoc quod « est secundum rectam rationem, » ut patet in II *Ethic.*, cap. VI, ita etiam attingere Deum constituit rationem virtutis, sicut etiam supra dictum est, de fide et spe. Unde cum charitas attingat Deum, quia conjungit nos Deo, ut patet per auctoritatem Augustini inductam, consequens est charitatem esse virtutem.

Ad primum ergo dicendum, quod Philosophus in VIII *Ethic.*, non negat amicitiam esse virtutem, sed dicit quod « est virtus, vel cum virtute. » Posset enim dici quod est virtus moralis circa operationes quæ sunt ad alium, sub alia tamen ratione quam justitia; nam justitia est circa operationes quæ sunt ad alium, sub ratione debiti legalis; amicitia autem sub ratione cujusdam debiti [2] amicabilis et moralis; vel magis sub ratione beneficii gratuiti, ut patet per Philosophum in VIII *Ethic.*, cap. XIII. Potest tamen dici quod non est virtus per se ab aliis distincta. Non enim habet rationem laudabilis et honesti, nisi ex objecto; secundum scilicet quod fundatur super honestatem virtutum : quod patet ex hoc quod non quælibet amicitia habet rationem laudabilis et honesti, sicut patet in amicitia delectabilis et utilis. Unde amicitia virtuosa magis est aliquid consequens ad virtutem quam sit virtus. Nec est simile de charitate, quæ non fundatur principaliter super virtute humana, sed super bonitate divina [3].

Ad secundum dicendum, quod ejusdem virtutis est diligere aliquem et gaudere de illo; nam gaudium amorem consequitur, ut supra habitum est, cum de passionibus

habitus oppositi. Sed hoc non fit per fidem, nec per spem quia ista erant æque in peccatore, etiam ante pœnitentiam; ergo oportet quod hoc fiat per charitatem creatam quæ nunc inest, et prius non inhærebat, ergo, etc.

III. Sed quid ad auctoritates sanctorum pro Magistri sententia inductas? S. Bonaventura dicit quod omnes hæc auctoritates quæ sonare videntur quod Spiritus sanctus sit charitas qua diligimus Deum et proximum accipiendæ sunt non eo sensu quod Spiritus sanctus sit formaliter illa charitas, sed eo sensu quod sit illa charitas causaliter, vel exemplariter; nec aliter intellexit ipse Magister, S. Bonaventuræ si credas.

Augustinus dicit : « Deus est vita animæ, sicut anima est vita corporis. » Intellige cum hac differentia quod anima est causa formalis vitæ corporis ipsi inhærens; non sic Deus pro vita animæ.

Dices : charitas justificat; atqui justificare solius Dei est; ergo. — Responde : pictor efficit parietem album, et albedo idem, sed pictor efficienter et albedo formaliter; non inde sequitur quod albedo sit pictor. — Sic ad propositum.

Inquirunt ultra theologi veteres utrum ipsemet Deus per seipsum sine charitate creata infusa sufficeret ad eliciendum actum charitatis meritorium in anima? Respondent Guillermus, Scotorellus et Richardus quod sic, de potentia Dei absoluta, quia Deus per seipsum potest quidquid potest per multas medias causas in genere causæ effectivæ, non autem in genere causæ materialis vel formalis. De potentia tamen Dei ordinata exigitur charitas creata in anima, ut anima possit se in Deum movere sufficienter, ac consequenter mereri. — Hæc Scotistæ

[1] « Sin virtus illa dicta est, quæ ipsius animi nostri rectissima affectio est : si in alio est, favet ut conjungamur Deo; si in nobis est, ipsa conjungit. »

[2] Ita mss. et editi passim; edit. Rom.; « ratione beneficii cujusdam, » etc.

[3] Ita mss.; cod. Tarrac. : « sed super virtutem divinam; » Alcan : « super bonitate divina; » in Parm. : « virtutem humanam..... bonitatem divinam. »

agerelur ; et ideo magis ponitur virtus amor quam gaudium, quod est amoris effectus. Ultimum autem quod ponitur in ratione virtutis, non importat ordinem effectus, sed magis ordinem super[1] excessus cujusdam, sicut centum libræ excedunt quadraginta.

Ad tertium dicendum, quod omne accidens secundum suum esse est inferius substantia, quia substantia est ens per se, accidens autem in alio ; sed secundum rationem suæ speciei, accidens quidem quod causatur ex principiis subjecti, est indignius subjecto, sicut effectus causa ; accidens autem quod causatur ex participatione alicujus superioris naturæ, est dignius subjecto, inquantum est similitudo superioris naturæ, sicut lux diaphano. Et hoc modo charitas est dignior anima, inquantum est participatio quædam Spiritus sancti.

Conclusio. — Charitas, cum Deum attingat, ipsi conjungens, virtus est.

ARTICULUS IV.

Utrum charitas sit virtus specialis.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod charitas non sit virtus specialis. Dicit enim Hieronymus : « Ut breviter omnem virtutis definitionem complectar, virtus est charitas, qua diligitur Deus et proximus[2]. » Et Augustinus dicit in lib.[3] *De moribus Ecclesiæ,* quod « virtus est ordo amoris. » Sed nulla virtus specialis ponitur in definitione virtutis communis. Ergo charitas non est specialis virtus.

2. Præterea, id quod se extendit ad opera omnium virtutum, non potest esse specialis virtus. Sed charitas se extendit ad opera omnium virtutum, secundum illud I ad Corinth., XIII, 4 : *Charitas patiens est, benigna est,* etc.; extendit etiam se ad omnia opera humana, secundum illud I ad Cor., ult., 14 : *Omnia vestra in charitate fiant.* Ergo charitas non est specialis virtus.

3. Præterea, præcepta legis respondent actibus virtutum. Sed Augustinus, in lib. *De perfectione humanæ justitiæ,* cap. V, col. 297, t. 10, dicit quod « generalis jussio est : *Diliges;* et generalis prohibitio : *Non concupisces.* » Ergo charitas est generalis virtus.

Sed contra, nullum generale connumeratur speciali. Sed charitas connumeratur specialibus virtutibus, scilicet spei et fidei, secundum illud I ad Corinth., XIII, 13 : *Nunc autem manent fides, spes, charitas, tria hæc.* Ergo charitas est specialis virtus.

Respondeo dicendum, quod actus et habitus specificantur per objecta, ut ex supra dictis patet.

Proprium autem objectum amoris est bonum, ut supra habitum est : et ideo ubi est specialis ratio boni, ibi est specialis ratio amoris. Bonum autem divinum, inquantum est beatitudinis objectum, habet specialem rationem boni ; et ideo amor charitatis, qui est amor hujus boni, est specialis amor. Unde et charitas est specialis virtus.

Ad primum ergo dicendum, quod charitas ponitur in definitione omnis virtutis, non quia sit essentialiter omnis virtus, sed quia dependent ab ea aliqualiter omnes virtutes, ut infra dicetur. Sicut[4] etiam prudentia ponitur in definitione virtutum moralium, ut patet in II *Ethic.,* cap. VI, et in VI, cap. ult., circa fin., eo quod virtutes morales dependent a prudentia.

Ad secundum dicendum, quod virtus vel ars ad quam pertinet finis ultimus, imperat virtutibus vel artibus ad quas pertinent alii fines secundarii ; sicut militaris imperat equestri, ut dicitur in I *Ethic.,* c. I. Et ideo quia charitas habet pro objecto ultimum finem humanæ vitæ, scilicet beatitudinem æternam, ideo extendit se ad actus totius humanæ vitæ per modum imperii, non quasi immediate eliciens omnes actus virtutum.

Ad tertium dicendum, quod præceptum de diligendo dicitur esse jussio generalis, quia ad hoc reducuntur omnia alia præcepta sicut ad finem, secundum illud I ad Timoth., I, 5 : *Finis præcepti charitas est.*

Conclusio. — Cum bonum divinum ut objectum beatitudinis sit charitatis objectum ; charitas aliis necessario annumeratur virtutibus, ut specialis virtus.

[1] Sic cod.; in Parm. : « excessus. »

[2] Codices habent Hieronymum pro Augustino : nil autem simile in illius Operibus legitur, et error inde provenire potuit quod prædicta verba ex *Epistola Augustini ad Hieronymum* desumpta sint. Sic in textu : « Ut generaliter breviterque complectar quam de virtute habeam notionem, quod ad recte vivendum attinet, virtus est caritas qua id quod diligendum est diligitur, » *Epist.* CLXVII, c. IV, § 15, col. 739, t. 2.

[3] Parm. : « et Augustinus dicit in lib. *De moribus Ecclesiæ,* implic. cap. XV, sed expresse lib. XV *De civit. Dei,* cap. XXII, col. 467, t. 7. »

[4] Parm. : « sic. »

ARTICULUS V.

Utrum charitas sit una virtus.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod charitas non sit una virtus. Habitus enim distinguuntur secundum objecta. Sed duo sunt objecta charitatis, scilicet Deus, et proximus; quæ in infinitum ab invicem distant. Ergo charitas non est una virtus.

2. Præterea, diversæ rationes objecti diversificant habitum, etiamsi objectum sit realiter idem, ut ex supra dictis patet. Sed multæ sunt rationes diligendi Deum, quia ex singulis beneficiis ejus perceptis debitores sumus dilectionis ipsius. Ergo charitas non est una virtus.

3. Præterea, sub charitate includitur amicitia ad proximum. Sed Philosophus, in VIII *Ethic.*, cap. XI et XII, ponit diversas species amicitiæ. Ergo charitas non est una virtus, sed multiplicatur in diversas species.

Sed contra, sicut objectum fidei est Deus, ita et charitatis. Sed fides est una virtus propter unitatem divinæ veritatis, secundum illud ad Ephes., IV, 5 : *Una fides*. Ergo etiam charitas est una virtus propter unitatem divinæ bonitatis.

Respondeo dicendum, quod charitas, sicut dictum est, est quædam amicitia hominis ad Deum. Diversæ autem amicitiarum species accipiuntur, uno quidem modo secundum diversitatem finis, et secundum hoc dicuntur tres species amicitiæ, scilicet amicitia utilis, delectabilis et honesti; alio modo secundum diversitatem communicationum in quibus amicitiæ fundantur, sicut alia species amicitiæ est consanguineorum, et alia concivium aut peregrinantium; quarum una fundatur super communicatione naturali, alia super communicatione civili vel peregrinationis, ut patet per Philosophum in VIII *Ethic.*, cap. XI et XII.

Neutro autem istorum modorum charitas potest dividi in plura; nam charitatis finis est unus, scilicet divina bonitas; est etiam una communicatio beatitudinis æternæ, super quam hæc amicitia fundatur. Unde relinquitur quod charitas est simpliciter una virtus, non distincta in plures species.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa recte procederet, si Deus et proximus ex æquo essent charitatis objecta. Hoc autem non est verum; sed Deus est principale objectum charitatis, proximus autem ex charitate diligitur propter Deum.

Ad secundum dicendum, quod charitate diligitur Deus propter seipsum; unde una sola ratio diligendi attenditur principaliter a charitate, scilicet divina bonitas, quæ est ejus substantia, secundum illud psal. CV, 1 : *Confitemini Domino, quoniam bonus*. Aliæ autem rationes ad diligendum inducentes, vel debitum dilectionis facientes, sunt secundariæ, et consequentes ex prima.

Ad tertium dicendum, quod amicitiæ humanæ, de qua Philosophus loquitur, est diversus finis et diversa communicatio; quod in charitate locum non habet, ut dictum est. Et ideo non est similis ratio.

Conclusio. — Cum una sit simpliciter divina bonitas, et æternæ beatitudinis communicatio, charitas quæ hæc respicit, una est simpliciter virtus, nullas habens species.

ARTICULUS VI.

Utrum charitas sit excellentissima virtutum.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod charitas non sit excellentissima virtutum. Altioris enim potentiæ altior est virtus, sicut et altior operatio. Sed intellectus est altior voluntate, et[1] dirigit ipsam. Ergo fides, quæ est in intellectu, est excellentior charitate, quæ est in voluntate.

2. Præterea, illud per quod aliud operatur, videtur eo esse inferius, sicut minister, per quem Dominus aliquid operatur, est inferior domino. Sed *fides per dilectionem** *operatur*, ut habetur ad Gal., V, 6. Ergo fides est excellentior charitate. * Charitatem

3. Præterea, illud quod se habet ex additione ad aliud, videtur esse perfectius. Sed spes videtur se habere ex additione ad charitatem : nam charitatis objectum est bonum, spei autem objectum est bonum arduum. Ergo spes est excellentior charitate.

Sed contra est quod dicitur I ad Corinth., XIII, 13 : *Major horum est charitas*.

Respondeo dicendum, quod, cum bonum in humanis actibus attendatur secundum quod regulantur debita regula, necesse est quod virtus humana, quæ est principium

[1] Sic cod.; in Parm. : « quia. »

bonorum actuum, consistat in attingendo humanorum actuum regulam. Est autem duplex regula humanorum actuum, ut supra dictum est, scilicet ratio humana et Deus; sed Deus est prima regula, a qua etiam humana ratio regulanda est. Et ideo virtutes theologicæ, quæ consistunt in attingendo illam regulam primam, eo quod earum objectum est Deus, excellentiores sunt virtutibus moralibus vel intellectualibus, quæ consistunt in attingendo rationem humanam. Propter quod oportet quod etiam inter ipsas virtutes theologicas illa sit potior quæ magis Deum attingit.

Semper autem id quod est per se, majus est eo quod est per aliud. Fides autem et spes attingunt quidem Deum secundum quod ex ipso provenit nobis vel cognitio veri vel adeptio boni; sed charitas attingit ipsum Deum, ut in ipso sistat, non ut ex eo aliquid nobis proveniat; et ideo charitas est excellentior fide et spe, et per consequens omnibus aliis virtutibus, sicut etiam prudentia, quæ attingit rationem secundum se, est excellentior quam aliæ virtutes morales quæ attingunt rationem secundum quod ex ea medium constituitur in operationibus, vel passionibus humanis.

Ad primum ergo dicendum, quod operatio intellectus completur secundum quod intellectum est in intelligente; et ideo nobilitas operationis intellectualis attenditur secundum mensuram intellectus. Operatio autem voluntatis et cujuslibet virtutis appetitivæ perficitur in inclinatione appetentis ad rem sicut ad terminum; et ideo dignitas operationis appetitivæ attenditur secundum rem quæ est objectum operationis. Ea autem quæ sunt infra animam, nobiliori modo sunt in anima quam in seipsis, quia unumquodque est in aliquo per modum ejus in quo est, ut habetur in lib. *De causis*, prop. 12 et 20. Quæ vero sunt supra animam, nobiliori modo sunt in seipsis quam sint in anima. Et ideo eorum quæ sunt infra nos, nobilior est cognitio quam dilectio; propter quod Philosophus, in VI *Ethic.*, c. VII et XII, prætulit virtutes intellectuales moralibus. Sed eorum quæ sunt supra nos, et præcipue Dei, dilectio cognitioni præfertur. Et ideo charitas est excellentior fide.

Ad secundum dicendum, quod fides non operatur per dilectionem sicut per instrumentum, ut dominus per servum, sed sicut per formam propriam; et ideo ratio non sequitur.

Ad tertium dicendum, quod idem bonum est objectum charitatis et spei; sed charitas importat unionem ad illud bonum, spes autem distantiam quamdam ab eo. Et inde est quod charitas non respicit illud bonum ut arduum, sicut spes; quod enim jam unitum[1] est, non habet rationem ardui. Et ex hoc apparet quod charitas est perfectior spe.

CONCLUSIO. — Charitas inter omnes virtutes excellentissima est, cum Deum attingat ut in ipso sistat, et non ut ex eo nobis aliquid proveniat (*a*).

[1] Ita cum mss. Tarrac. et Alcan. editi passim; al. : unum.

(*a*) Pluribus in locis ut reginam virtutum Scriptura sacra charitatem extollit. Charitas compulit Deum Patrem ut Filium suum unigenitum daret propter liberandum hominem. Charitas est ille mons super quem totum negotium incarnationis, prædicationis, et passionis consummatum est. Charitas ubi major reperitur ibi et amplior cognitio. Charitas est condimentum omnium operationum. Charitas ignis est qui peccata consumit, et separat a malo. Charitatis duo præcepta sunt gressus per quos itur ad Deum. Charitas dicitur lex. Charitas elevat animam, protegit et impugnat, reddendo non amittitur, sed multiplicabitur, omnia levia facit, sedile Dei est in anima et in Ecclesia, nunquam excidit, major est inter virtutes, princeps est operationis meritoriæ, imperatrix, et forma, est finis omnium præceptorum, quæ omnia data sunt ad ipsam excitandam, vel augendam, vel conservandam, vel roborandam, sola est quæ nos facit esse hæredes regni cælorum, et est quæ in patria permanet, et sine qua aliæ virtutes in via nihil sunt, est fons proprius quo potantur filii Dei, cumulus totius perfectionis est, et forma omnium virtutum, est Dei latitudo, et finis consummans.

Audi Prosperum, lib. III *De vita contemplativa*, c. XIII : « Charitas est recta voluntas ab omnibus terrenis ac præsentibus prorsus aversa, summa actionum bonarum, salus morum, finis cælestium præceptorum, mors criminum, vita virtutum, virtus pugnantium, palma victorum, anima sanctarum mentium, causa meritorum bonorum, præmium perfectorum, ex qua quidquid est boni operis vivit, sine qua nullus Deo placuit, cum qua nec potuit aliquis peccare, nec poterit. » Eadem encomia charitatis proferunt alii sancti Patres, sed inter cæteros præcipue S. Augustinus, qui charitatem ubique prædicat, ubique requirit, ubique laudat, ubique inculcat. Non tamen intelligendus est sanctus ille doctor sicut ipsum quidam hæretici intelligendum esse volunt.

Nota distinguendum esse quando agitur de excellentia charitatis super omnes alias virtutes, inter perfectionem in esse moris et perfectionem in esse physico. — Perfectio in esse moris attenditur secundum humanorum actuum regulam, et illa virtus est perfectior aliis, quæ melius attingit Deum,

ARTICULUS VII.

Utrum sine charitate possit esse aliqua vera virtus.

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod sine charitate possit esse aliqua vera virtus. Virtutis enim proprium est bonum actum producere. Sed illi qui non habent charitatem, faciunt aliquos bonos actus, puta dum nudum vestiunt, famelicum pascunt, et similia operantur. Ergo sine charitate potest esse aliqua vera virtus.

2. Præterea, charitas non potest esse sine fide; procedit enim *ex fide non ficta*, ut Apostolus dicit, I ad Tim., I. Sed in infidelibus potest esse vera castitas, dum concupiscentiam cohibent, et vera justitia, dum recte judicant. Ergo vera virtus potest esse sine charitate.

3. Præterea, scientia et ars virtutes quædam sunt, ut patet in VI *Ethic.*, c. III et IV. Sed hujusmodi inveniuntur in hominibus peccatoribus non habentibus charitatem. Ergo vera virtus potest esse sine charitate.

Sed contra est quod Apostolus dicit I ad Corinth., XIII, 3 : *Si distribuero in cibos pauperum omnes facultates meas, et si tradidero corpus meum, ita ut ardeam, charitatem autem non habeam*, nihil mihi prodest.* Sed virtus vera multum prodest, secundum illud Sap., VIII, 7 : *Sobrietatem et justitiam docet, prudentiam et virtutem; quibus in vita nihil est utilius hominibus**. Ergo sine charitate vera virtus esse non potest.

* *Non habuero.*

* *Et prudentiam docet, et justitiam, et virtutem, quibus utilius nihil est in vita hominibus.*

Respondeo dicendum, quod virtus ordinatur ad bonum, ut supra habitum est. Bonum autem principaliter est finis; nam ea quæ sunt ad finem, non dicuntur bona nisi in ordine ad finem. Sicut ergo duplex est finis, unus ultimus, et alius proximus; ita etiam est duplex bonum, unum quidem ultimum [1], et aliud proximum et particulare. Ultimum quidem principale bonum hominis est Dei fruitio, secundum illud psal. LXXII, 28 : *Mihi adhærere Deo bonum est;* et ad hoc ordinatur homo per charitatem.

Bonum autem secundarium, et quasi particulare hominis potest esse duplex : unum quidem quod est vere bonum, utpote ordinabile, quantum est in se, ad principale bonum, quod est ultimus finis; aliud autem est bonum apparens, et non verum, quia abducit a finali bono. Sic ergo patet quod virtus vera simpliciter est illa quæ ordinatur ad principale bonum hominis; sicut etiam Philosophus, in VII *Physic.*, text. 17, dicit quod « virtus est dispositio perfecti ad optimum. »

Et sic nulla vera virtus potest esse sine charitate. Sed si accipiatur virtus secundum quod est in ordine ad aliquem finem particularem, sic potest aliqua virtus dici sine charitate, inquantum ordinatur ad aliquod particulare bonum. Sed si illud particulare bonum non sit verum bonum, sed apparens; virtus etiam quæ est in ordine ad hoc bonum, non erit vera virtus, sed falsa similitudo virtutis; sicut non est « vera virtus avarorum prudentia, qua excogitat diversa genera locellorum [2]; et avarorum justitia, qua gravium damnorum metu contemnunt aliena; et avarorum temperantia, qua luxuriæ, quæ sumptuosa est, cohibent appetitum; et avarorum fortitudo, qua, ut ait Horatius, lib. I, *Epist.* I, v. 46 :

Per mare pauperiem fugiunt, per saxa, per ignes [3]; »

quia Deus est prima regula actuum humanorum. Porro, charitas melius attingit Deum quam virtutes morales quæ attingunt tantum rationem humanam; melius etiam quam aliæ virtutes theologicæ, fides scilicet et spes, quæ attingunt Deum secundum quod ex ipso nobis provenit vel cognitio veri, vel adeptio boni; nam charitas in ipso Deo sistit, et ut in ipso sistat ipsum attingit, non ut ex ipso aliquid nobis proveniat. Insuper fides et spes compatiuntur peccatum, non charitas. Denique, fides et spes imperfectionem involvunt, fides obscuritatem, spes proprium commodum. Ergo perfectior est charitas in esse moris. Id tamen negarunt Lutherani, quia dicentes nos justificari per fidem, contendunt fidem aliis virtutibus in esse moris præcellere.

Quoad perfectionem in ente physico, et independenter a regula morum, scinduntur Thomistæ, alii volentes fidem esse perfectiorem in ente physico charitate, alii volentes in eodem ente perfectiorem esse fide charitatem. Ratio primæ sententiæ est quod cognitio actus est nobilioris potentiæ, id est intellectus, et consequenter fides per quam cognoscitur est virtus nobilior charitate per quam amatur; amor enim est actus potentiæ minus nobilis, id est voluntatis. Huic rationi secundæ sententiæ patroni opponunt quod dilectio eorum quæ supra nos sunt nobilior est quam cognitio, quia ea quæ supra nos sunt ad differentiam eorum quæ infra nos sunt, nobiliori modo sunt in seipsis ubi vadit dilectio quam in intellectu nostro ubi manet cognitio.

[1] Parm. addit : « et universale. » — [2] Sic cod.; in Parm. : « lucrorum. »

[3] « Et avarorum justitia, qua gravium damnorum metu, facilius sua nonnunquam contemnunt quam usurpant aliquid alienum, » etc.

ut Augustinus dicit in IV lib. *Contra Julianum*, cap. III, § 19, col. 748, t. 10. Si vero illud bonum particulare sit verum bonum, puta conservatio civitatis, vel aliquid hujusmodi, erit quidem vera virtus, sed imperfecta, nisi referatur ad finale et perfectum bonum.

Et secundum hoc simpliciter vera virtus sine charitate esse non potest.

Ad primum ergo dicendum, quod actus alicujus charitate carentis potest esse duplex : unus quidem secundum hoc quod charitate caret, utpote cum facit aliquid in ordine ad id per quod caret charitate; et talis actus semper est malus : sicut Augustinus dicit in IV *Contra Julian.*, c. III, § 30, etc., col. 753, t. 10, quod actus infidelis, inquantum est infidelis, semper est peccatum, etiamsi nudum operiat, vel quidquid aliud hujusmodi faciat, ordinans ad finem suæ infidelitatis. Alius autem potest esse actus charitate carentis, non secundum id quod charitate caret, sed secundum quod habet aliquod aliud donum Dei, vel fidem, vel spem, vel etiam naturale bonum : quod non totum per peccatum tollitur, ut supra dictum est. Et secundum hoc sine charitate potest quidem esse aliquis actus bonus ex suo genere; non tamen perfecte bonus, quia deest debita ordinatio ad ultimum finem.

Ad secundum dicendum, quod cum finis se habeat in agibilibus, sicut principium in speculativis[1]; sicut non potest esse simpliciter vera scientia, si desit recta æstimatio de primo et indemonstrabili principio, ita non potest esse simpliciter vera justitia aut vera castitas, si desit ordinatio debita ad finem, quæ est per charitatem, quantumcumque aliquis se recte circa alia habeat.

Ad tertium dicendum, quod scientia et ars de sui ratione important ordinem ad aliquod particulare bonum, non autem ad ultimum finem humanæ vitæ; sicut virtutes morales, quæ simpliciter faciunt hominem bonum, ut supra dictum est. Et ideo non est similis ratio.

Conclusio. — Cum per charitatem homo in ultimum finem dirigatur, nulla potest absque illa, simpliciter vera virtus esse (*a*).

[1] In Parm. « speculabilibus. »

(*a*) Nomen virtutis a viro derivatum est, quia fortudo quæ dicitur virtus major est in viro quam in fœmina. Alia est naturalis quæ producibilis est et producta est a causa naturali; alia supernaturalis quæ nec producitur nec producibilis est a causa naturali. Alia est acquisita per actus; alia infusa.

Nunc ad propositum. Virtutes morales infusæ sunt gratiæ sanctificantis proprietates, et ideo a charitate inseparabiles. Unde existere non possunt absque charitate. Virtutes aliæ theologicæ, scilicet fides et spes præcedunt in justificatione charitatem, juxta concilium tridentinum, sess. VI, cap. VI, et idem concilium definivit fidem remanere sine charitate et esse veram fidem : « Si quis dixerit, amissa per peccatum gratia, simul et fidem semper amitti, aut fidem quæ remanet non esse veram fidem, anathema sit, » sess. VI, can. 28. Sed P. Henno ultra progreditur et dicit : « Longe probabilius est dari posse virtutem theologicam naturalem, seu quæ per actus comparata, etiam circa Deum tanquam objectum immediatum versetur. Et ratio est, quia ex eo quod frequenter assentiamur certis fidei articulis, v. g. existentiæ Christi in Eucharistia, experimur in nobis quamdam facilitatem ad credendum articulum illum, quam non experimur circa alios articulos : illa autem facilitas non provenit ab habitu fidei infuso, cum æqualiter se habeat ad omnes articulos, et consequenter ab habitu per actus comparato proveniat necesse est. Accedit quod christianus in hæresim lapsus eamdem facilitatem sentiat ad credendum certis articulis ac ante hæresim : sed post hæresim facilitas illa non provenit ab habitu fidei infuso, utpote amisso ; ergo nec ante ab eodem proveniebat, sed ab habitu comparato, adeoque naturali. » Unde fides et spes sunt veræ virtutes theologicæ absque charitate; possent etiam esse absque illa virtutes naturales, Deum pro objecto immediato habentes, juxta P. Henno.

A fortiori igitur virtutes morales acquisitæ sine charitate remanent. De facto remanserunt in multis gentibus. Ordo ad finem supernaturalem non essentialis est virtuti morali acquisitæ ut sit vera virtus, nam « finis virtutum moralium est bonum humanum; bonum autem humanum animæ est secundum rationem esse, » ut dicit S. Thomas. Porro quid adderet charitas virtuti morali acquisitæ? Nil nisi illum non essentialem ordinem ad finem supernaturalem. Ergo absque charitate virtus moralis acquisita vera virtus est. Nec objiciendum est quod non possit esse vera virtus cum aversione ab ultimo fine. Aversio etenim illa est in peccatore non in virtute. Virtus ipsa non ordinatur ad Deum propter statum peccatoris qui virtutem nihilominus habet; sed virtus ipsa, quamvis ad Deum non ordinetur, non tamen avertit a Deo. Sufficit insuper ad veram essentiam virtutis quod appetitus sit bene dispositus circa finem proprium hujus virtutis, fine supernaturali omisso. Si dicas virtutem esse habitum, id est quid firmiter inhærens et difficile mobile, non vero dispositionem, id est quid facile mobile, virtutem autem moralem acquisitam esse in peccatore facile mobilem, et consequenter esse potius dispositionem quam habitum et veram virtutem; respondetur negando talem virtutem esse in peccatore facile mobilem quantum est ex principiis intrinsecis, et hoc sufficit ut remaneat habitus et vera virtus.

Concedimus tamen virtutes omnes absque cha-

ARTICULUS VIII.

Utrum charitas sit forma virtutum (*a*).

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quod charitas non sit forma virtutum. Forma enim alicujus rei vel est exemplaris, vel est essentialis. Sed charitas non est forma exemplaris aliarum virtutum; quia sic oporteret quod aliæ virtutes essent ejusdem speciei cum ipsa; similiter etiam non est forma essentialis aliarum, quia non distingueretur ab aliis. Ergo nullo modo est forma virtutum.

2. Præterea, charitas comparatur ad alias

ritate, licet veræ sint, imperfectas esse. Virtus enim perfecta facit habentem simpliciter bonum, et hoc dici non potest de peccatore. Insuper omnes virtutes morales acquisitæ indigent perfecta prudentia ut sint perfectæ virtutes. Sed prudentia in peccatore non est perfecta, quia in eo saltem ex parte corrumpitur, quatenus per peccatum appetitus male afficitur circa finem alicujus virtutis contra quam peccatur, appetitu autem sic male disposito, judicium prudentiæ non potest esse firmum et rectum in omni eventu, et contra quodcumque impedimentum.

(*a*) Quæritur utrum charitas sit forma omnium virtutum supernaturalium. Forma rei alicujus duplex esse potest essentialis et intrinseca, et accidentalis et extrinseca. Forma essentialis et intrinseca rei dat esse rei tale intrinsecum, v. g., forma essentialis et intrinseca lapidis dat lapidi esse lapidis intrinsecum seu essentiam lapidis, ita ut lapis absque illa forma non sit lapis. Forma accidentalis et extrinseca dat rei non esse tale intrinsecum sed figuram talem, dispositionem talem, qualitatem talem extrinsecam, v. g. forma accidentalis et extrinseca lapidis dat lapidi figuram vasis, tabulæ, statuæ, ita ut lapis absque illa forma remaneat lapis. Unde duobus modis intelligi potest quæstio supra posita. Charitas estne forma omnium virtutum supernaturalium essentialis et intrinseca? Estne earumdem forma accidentalis et extrinseca?

Scinduntur theologi. Quidam dicunt gratiam esse virtutum supernaturalium formam essentialem et intrinsecam, charitatem vero earumdem formam solummodo accidentalem et intrinsecam : sic Thomistæ cum pluribus extraneis.

Alii dicunt charitatem non distingui realiter a charitate, sed vel nomine tantum : sic Durandus; vel formaliter tantum : sic Scotus; vel virtualiter ratione diversorum officiorum. Hi omnes dicunt charitatem esse formam intrinsecam et essentialem virtutum supernaturalium. Hoc sentiunt inter præclarissimos theologos ultra Durandum et Scotum, Alexander Alensis, Bellarminus, Hurtado, Coninck, Tournely, et plures alii. Scotistæ magistro suo adhærent.

En Scotistarum rationes :

I. Cui competunt proprietates competit et essentia; sed proprietates gratiæ competunt charitati habituali; ergo gratia est charitas.

Probat. min. Quia tollere peccatum, facere sanctos, immaculatos, filios Dei, unire hominem Deo quod est proprium gratiæ sanctificantis tribuit Scriptura charitati; nam I Petr., IV, dicitur : *Charitas operit multitudinem peccatorum;* I Joan., III : *Videte qualem charitatem dedit nobis Pater, ut Filii Dei nominemur et simus;* Ephes., I : *Elegit nos in ipso, ut essemus sancti, et immaculati in conspectu ejus in charitate;* I Joan., IV : *Qui manet in charitate, in Deo manet,* et alibi. Sex sunt effectus gratiæ sanctificantis, ut dicit Tournely : 1. gratia sanctificans nos filios Dei efficit; at id de charitate affirmat Joan., I ep., IV : *Omnis qui diligit, ex Deo natus est.* 2. Gratia nos Deo gratos et acceptos reddit : id efficit charitas, Joan., IV : *Qui diligit me, diligitur a Patre meo.* 3. Gratia vitam spiritualem nobis confert : at de charitate dicitur I Joan., III : *Scimus quoniam translati sumus de morte ad vitam, quoniam diligimus fratres. Qui non diligit manet in morte.* 4. Gratia nos Deo conjungit : at id quoque præstat charitas. 5. Gratia est radix omnium bonorum operum : at Apostolus I Cor., XIII, omnium fere virtutum actus charitati tribuit : *Charitas patiens est, benigna est, non æmulatur, non agit perperam, non inflatur, non est ambitiosa, non quærit quæ vera sunt, non irritatur, non cogitat malum, non gaudet super iniquitate, congaudet autem veritati, omnia suffert, omnia credit, omnia sperat, omnia sustinet.* 6. Denique gratia est semen vitæ æternæ ac salutis nostræ causa ; at de charitate id ipsum dicitur : *Coronam vitæ repromisit Deus diligentibus se,* Jacob, I.

II. Tridentinum concilium, sess. VI, c. XI, loquens de nostra justificatione, asserit non fieri illam sola remissione peccatorum exclusa gratia et charitate « quæ per Spiritum sanctum diffundatur; » ergo censet unicam esse formam, gratiam et charitatem, quia si duæ essent, dixisset « diffunduntur » et non « diffunditur. »

Præterea, c. VII, idem concilium, postquam dixisset unicam esse causam formalem nostræ justificationis, docet illam esse charitatem quæ diffunditur in cordibus eorum qui justificantur, atque ipsis inhæret : imo subdit in justificatione, ultra peccatorum remissionem, infundi spem, fidem et charitatem nulla facta mentione gratiæ; quam sane mentionem fecisset, si credidisset illam esse a charitate distinctam cum hic præcipue agat de forma sanctificante.

III. Causa formalis nostræ justificationis est gratia sanctificans, hinc enim justificans etiam appellatur; sed charitas est causa formalis qua justificamur. Concilium enim tridentinum dicit, sess. VI, cap. VII, nos effici formaliter justos per justitiam qua donamur a Deo, et paulo post ait id fieri in nobis dum charitas diffunditur in cordibus eorum qui justificantur, ut supra retulimus. Augustinus quoque, lib. *De nat. et grat.*, c. XXXVIII, dicit : « Charitas Dei qua una vere justus est, quicumque justus est. »

IV. Si charitas et gratia taliter distinguerentur possent separari : sed inde sequitur magnum inconveniens; ergo. Prob. Min. Si quis moreretur habens charitatem, et non habens gratiam, nec damnare-

virtutes ut radix et fundamentum, secundum illud Ephes., III, 17 : *In charitate radicati et fundati*. Radix autem vel fundamentum non habet rationem formæ, sed magis rationem materiæ, quia est prima pars in generatione. Ergo charitas non est forma virtutum.

3. Præterea, forma et finis et efficiens

tur, nec salvaretur; non damnaretur quia nullum haberet peccatum, utpote incompatibile cum charitate; nec salvaretur, quia defectu gratiæ non esset filius Dei adoptivus cui soli gloria repromissa est.

V. Nulla ratio vel authoritas sive Scripturæ, sive conciliorum, sive Patrum affert aliquam necessitatem distinguendi realiter gratiam a charitate; ergo.

Aliter alii quartam rationem exponunt dicentes : Si gratia et charitas realiter distinguerentur, possent saltem de potentia Dei absoluta separari, sicut proprietates naturales possunt de potentia Dei absoluta separari ab essentia; atqui falsum consequens; ergo. — Prob. min. : Si gratia esset in aliquo sine charitate, ille esset Deo gratus et amicus, quia enim esset tamen efficeret gratia; et non esset quia non diligeret Deum. Item salvaretur quia per gratiam esset filius Dei adoptivus, et consequenter hæres regni; et non salvaretur quia non haberet charitatem, sine qua nemo salvatur. Similiter, si esset in eo charitas sine gratia esset gratus Deo, quia ipsum diligeret, et non esset gratus, quia careret gratia per quam fit gratus. Item posset salvari, quia nullum haberet peccatum, quod est incompossibile cum charitate, et non posset, quia, carens gratia, non esset filius et hæres, et ideo non haberet jus ad regnum.

VI. Si gratia distinguitur a charitate, ut essentia a proprietate, sequitur quod gratia non possit augeri quia essentia rei non suscipit magis et minus. Falsum est consequens. Ergo.

En Thomistarum rationes :

I. Distinguendum est ubi Scriptura sacra, concilia et Patres distinguunt; atqui Scriptura sacra, concilia et Patres diversis nominibus gratiam et charitatem appellant, et de illis ut de duabus rebus loquuntur. II Cor., XIII : *Gratia Domini nostri Jesu Christi et charitas Dei*; I Tim., I : *Superabundavit gratia Domini cum fide et dilectione*. — Concilium viennense, clement. « De sanctissima Trinitate, » dicit baptizatis infundi « gratiam et virtutes. » Concilium moguntinum, ann. 1549, cap. VII : « Gratia, inquit, cum venia peccatorum accipitur, et per Spiritum sanctum cum fide charitas. » Concilium tridentinum, sess. VI, cap. VII : « Renovatio interioris hominis fit per voluntariam susceptionem gratiæ et donorum. » Can. XI, definit hominem non justificari « exclusa gratia et charitate. » — Augustinus dicit, *De dono perseverantiæ*, cap. XVI : « Gratia prævenit charitatem. » Et *In psalm.* CIII, v. 15, definit gratiam : « Nitor animæ sanctum concilians amorem. » Et lib. *De gratia Christi*, cap. XXX, dicit : « Per gratiam qua justificamur, diffunditur charitas Dei in cordibus nostris. » Sic alii Patres variis in locis; ergo.

II. Virtus est juxta Philosophum « dispositio perfecti ad optimum, » seu dispositio naturæ jam constitutæ ad operandum in ordine ad talem finem. Unde virtus exigit naturam dispositam in ordine ad finem naturalem, si naturalis est, in ordine ad finem supernaturalem, si supernaturalis est. Oportet igitur ut natura elevata sit ad esse supernaturale ut virtus supernaturalis existat. Porro natura elevatur ad esse supernaturale per gratiam, et hoc fatentur omnes, et charitas est virtus supernaturalis, ut omnes etiam fatentur. Ergo charitas supponit gratiam, et sic realiter distinguitur ab illa.

Quod si objicias non idem esse naturam quæ substantia est et naturam quæ accidens est, quia natura quæ substantia est non est per se operativa, excepta natura Dei, dum natura quæ accidens est operatur; unde, quando natura est substantia non operativa per se non est idem ac dispositio ad operandum; quando autem natura est accidens quod operatur, possibile est eamdem formam dare et esse talis naturæ et dispositionem ad operandum, sicut, v. g., idem calor tribuit ligno esse et calidum et calefactivum. Atqui gratia est accidens; ergo eadem forma in ordine supernaturali tribuere potest et elevationem ad ordinem supernaturalem et dispositionem ad operandum; ergo virtus in ordine supernaturali non necessario distincta est a natura, nec charitas a gratia; respondetur elevationem naturæ esse in essentia animæ, virtutem autem operativam in potentia animæ; atqui ex philosophia non potest eadem forma subjectari in duobus subjectis realiter distinctis, ut sunt essentia et potentia animæ. Insuper quod dicitur de virtute charitatis dici posset a pari de omnibus aliis virtutibus infusis et de donis.

III. Gratia est effectus et terminus dilectionis Dei; charitas est qua diligimus Deum; atqui Deus « prior dilexit nos, » I Joann., IV. Ergo gratia non idem est ac charitas.

IV. Gratia est participatio divinæ naturæ, charitas participatio divinæ voluntatis; atqui istæ participationes sunt naturaliter distinctæ; ergo. Prob. Min. : Natura et voluntas in Deo virtualiter distinguuntur; quæ autem in Deo virtualiter distinguuntur, participata in creaturis distinguuntur realiter; natura insuper plus differt a voluntate quam voluntas ab intellectu, sed participatio voluntatis differt a participatione intellectus; ergo.

V. Omnis inclinatio sequitur ad formam; sed charitas est inclinatio ordinis supernaturalis; ergo supponit formam supernaturalem ad quam sequitur.

VI. Deus non minus providet naturæ in ordine supernaturali quam in ordine naturali; atqui in ordine naturali primo dat formam essentialem, seu naturam cui competit talis finis, deinde potentias in ea radicatas ad operandum pro assecutione finis; ergo similiter in ordine supernaturali.

Ex doctrina Thomistarum sequitur charitatem non esse virtutum supernaturalium formam intrinsecam et essentialem, sed formam solummodo extrinsecam, et accidentalem qua referuntur ad finem supernaturalem quo, veluti ornamento, formantur in ordine supernaturali, ita ut charitas potius sit virtutum supernaturalium forma supernaturaliter ornans quam forma essentialiter constituens.

Cæterum charitas virtus est quæ suum habet

non coincidunt in idem numero, ut patet in II *Physic.*, text. 76. Sed charitas dicitur finis et mater virtutum. Ergo non debet dici forma virtutum.

Sed contra est quod Ambrosius dicit[1] charitatem esse formam virtutum.

Respondeo dicendum, quod in moralibus forma actus attenditur principaliter ex parte finis. Cujus ratio est quia principium moralium actuum est voluntas; cujus objectum et quasi forma est finis. Semper autem forma actus consequitur formam agentis. Unde oportet quod in moralibus id quod dat actui ordinem ad finem, det ei et formam.

Manifestum est autem secundum prædicta, quod per charitatem ordinantur actus omnium aliarum virtutum ad ultimum finem; et secundum hoc ipsa dat formam actibus omnium aliarum virtutum : et pro tanto dicitur « esse forma virtutum, » nam et ipsæ virtutes dicuntur in ordine ad actus formatos.

Ad primum ergo dicendum, quod charitas dicitur esse forma aliarum virtutum, non quidem exemplariter aut essentialiter, sed magis effective, inquantum scilicet omnibus formam imponit, secundum modum prædictum.

Ad secundum dicendum, quod charitas comparatur fundamento et radici, inquantum ex ea sustentantur et nutriuntur omnes aliæ virtutes; et non secundum rationem, qua fundamentum et radix habent rationem causæ materialis.

Ad tertium dicendum, quod charitas dicitur finis aliarum virtutum, quia omnes alias virtutes ordinat ad finem suum. Et quia mater est quæ in se concipit ex alio, ex hac ratione dicitur mater aliarum virtutum, quia ex appetitu finis ultimi concipit actus aliarum virtutum, imperando ipsos[2].

Conclusio. — Charitas omnium virtutum forma est, cum per ipsam omnium virtutum actus ad debitum et ultimum finem ordinentur (a).

objectum specie distinctum ab objecto uniuscujusque aliarum virtutum supernaturalium; atqui si esset forma essentialis et intrinseca aliarum virtutum, virtutes idem cum ea objectum haberent, quod falsum est; ergo aliarum virtutum charitas non est forma essentialis et intrinseca.

Idem argumentum efformari non potest de gratia cujus objectum est elevatio ad ordinem supernaturalem, quæ elevatio omnibus virtutibus convenit supernaturalibus, objecto uniuscujusque earum eodem remanente, et inde forsitan recte concludi posset quod Thomistæ contendunt ut probabilius, charitatem scilicet realiter distingui a gratia.

[1] Implicite in supposititio *Commentario in I ad Cor.*, c. XIII, v. 3, ubi dicit : « Caput religionis caritas est; et qui caput non habet, vitam non habet...; sine caritate nihil prodest, quia fundamentum religionis caritas est. Quidquid ergo sine caritate fit, caducum est, » col. 266, t. 4. — Et expressius, in quadam precatione preparatoria ad missam quæ inter ejus Opera dubia legitur, col. 835, § 5, t. 4, « charitas, quæ fundamentum est omnium virtutum. »

[2] Al : « in operando ipsos. »

(a) In hac quæstione S. Doctor disserit de charitate secundum se. Hoc nomen « charitas » christianum est; sed a christianis decursu sæculorum secundum sensus multiplices usurpatum est, et hos exponere licebit.

I. Charitas virtus theologica, sive sit, sive non sit idem ac gratia habitualis.

II. Agape christianorum, convivium quo amici, vel etiam pauperes excipiuntur.

III. Eleemosyna.

IV. Prædia et bona omnia quæ a fidelibus christianis in eleemosynam gratuito collata sunt, seu ob anniversaria, seu ob alia pietatis officia in ecclesiis et monasteriis exsolvenda; et monachus qui isti bonorum generi in monasterio sandionysiano, ac eorum administrationi præfectus erat, vocabatur « magister charitatum » ut illius munus « officium charitatum. » Vel potius, « charitatum » nomine in monasteriis intelligendæ sunt epulæ solemnes et extraordinariæ, quas monasteriorum benefactores, vel anniversariorum suorum, vel statis et designatis aliis diebus, præsertim festis solemnioribus, a monachis fieri præceperunt, quo et beneficiorum et rerum concessarum memoria altius monachorum animis hæreret.

V. Quævis extraordinaria refectio, maxime illa quæ fiebat extra prandium et cœnam, in monasteriis.

VI. Mensura vini quæ præbebatur monachis in ejusmodi refectionibus extraordinariis, et vocabatur « charitas pura » mensura de vino puro.

VII. Quod gratis conceditur, non vero ex debito, vel ex consuetudine.

VIII. Quod vice recognitionis donatoribus dabatur.

IX. Publicum valetudinarium.

X. Benedictio.

XI. Quod vice corollarii præter prætium in emptionibus concedebatur, sæpiusque bibendo absumebatur in benevolentiæ signum.

XII. Oblatio quæ inter missarum solemnia fit a fidelibus.

XIII. Procuratio qua hospitio et conviviis excipiebantur episcopi ecclesias suas visitantes, quæ haud infrequenter in pecuniariam summam convertebatur.

XIV. Exigua refectio quam ex jure vel ex consuetudine ecclesia, ad quam processio dirigebatur, clero exhibebat.

XV. Sacrum sodalitium.

XVI. Festum, nundinæ, quæ cum conviviis celebrari solent.

XVII. « Charitas mortuorum » gallice « fabrique »

QUÆSTIO XXIV.

DE CHARITATIS SUBJECTO (a)

(Et duodecim quæruntur.)

Deinde considerandum est de charitate in comparatione ad subjectum; et circa hoc quæruntur duodecim : 1° utrum charitas sit in voluntate tanquam in subjecto; 2° utrum charitas causetur in homine ex actibus præcedentibus, vel ex infusione [1]; 3° utrum infundatur secundum capacitatem naturalium; 4° utrum augeatur in habente ipsam; 5° utrum augeatur per additionem; 6° utrum quolibet actu augeatur; 7° utrum augeatur in infinitum; 8° utrum charitas viæ possit esse perfecta; 9° de diversis gradibus charitatis; 10° utrum charitas possit diminui; 11° utrum charitas semel habita possit amitti; 12° utrum amittatur per unum actum peccati mortalis.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum voluntas sit subjectum charitatis.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod voluntas non sit subjectum charitatis. Charitas enim amor quidam est. Sed amor, secundum Philosophum, lib. II *Top.*, c. III, in explic. loc. 25, est in concupiscibili. Ergo et charitas est in concupiscibili, et non in voluntate.

2. Præterea charitas est principalissima virtutum, ut supra dictum est. Sed subjectum virtutis est ratio. Ergo videtur quod charitas sit in ratione, et non in voluntate.

3. Præterea, charitas se extendit ad omnes actus humanos, secundum illud I ad Cor., ult., 14 : *Omnia vestra in charitate fiant.* Sed principium humanorum actuum est liberum arbitrium. Ergo videtur quod charitas maxime sit in libero arbitrio sicut in subjecto, et non in voluntate.

Sed contra est quod objectum charitatis est bonum, quod etiam est objectum voluntatis. Ergo charitas est in voluntate sicut in subjecto.

Respondeo dicendum, quod cum duplex sit appetitus, sensitivus scilicet et intellectivus, qui dicitur voluntas, ut in I habitum est, utriusque objectum est bonum, sed diversimode : nam objectum appetitus sensitivi est bonum per sensum apprehensum; objectum vero appetitus intellectivi vel voluntatis est bonum sub communi ratione boni, prout est apprehensibile ab intellectu. Charitatis autem objectum non est aliquod bonum sensibile, sed bonum divinum, quod solo intellectu cognoscitur.

Et ideo charitatis subjectum non est appetitus sensitivus, sed appetitus intellectivus, id est voluntas.

Ad primum ergo dicendum, quod concupiscibilis est pars appetitus sensitivi, non autem appetitus intellectivi, ut in I ostensum est. Unde amor qui est in concupiscibili, est amor sensitivi boni. Ad bonum autem divinum, quod est intelligibile, concupiscibilis se extendere non potest, sed sola voluntas. Et ideo concupiscibilis subjectum charitatis esse non potest.

Ad secundum dicendum, quod voluntas etiam secundum Philosophum, in III *De anima*, text. 42, in ratione est. Et ideo per

XVIII. « Charitas synodalica » id quod in synodo solvebatur.

XIX. « Charitas » etiam nuncupata est charta communiæ Tornacensis, ann. 1187.

Notandum convivia illa quæ vocabantur « charitates, » seu « dilectiones » ita peragenda fuisse, « ut solemnes dies non tam ciborum abundantia » quam spiritus exultatione celebrarentur, ut ait S. Hieronymus, *Epist.* XLIX.

Sed et nostri hodie voce « charitatis » abutuntur, dum « charitatem » appellant amorem quemdam naturalem hominis quo bonum proximis nostris volumus, non distinguendo sæpius an bonum istud sit etiam bonum coram Deo an non, quo famam ipsius nolumus maculare, quo vitia ejus aliquando non modo non condemnamus, sed etiam defendimus, laudamus, facilia sive occultando sive auxiliando reddimus, quo licentiam non veram libertatem uniuscujusque ab omni vinculo immunem esse postulamus, quo non tantum miseriis corporalibus, sed pravis desideriis, ambitioni injustæ ac perversæ aliorum succurrimus. Qui talia facit nomen obtinet hominis boni, generosi et charitativi. Non nominetur inter christianos « charitas » nisi ad designandum supernaturalem amorem Dei et proximi.

[1] Parm. addit : « divina »

(a) Hæc quæstio tractatur in dist. XXV, part. III, lib. I *Speculi moralis*.

« Circa secundum principale, scilicet de charitate per comparationem ad subjectum, consideranda sunt octo. Primo, utrum charitas sit in voluntate sicut in subjecto. Secundo, utrum causetur in homine ex actibus, vel ex infusione. Tertio, utrum infundatur secundum capacitatem naturalium. Quarto, utrum augeatur et quomodo. Quinto, utrum charitas viæ possit esse perfecta. Sexto, de diversis gradibus charitatis. Septimo, utrum charitas possit diminui. Octavo, utrum habita semel possit amitti. »

hoc quod charitas est in voluntate, non est aliena a ratione. Tamen ratio non est regula charitatis, sicut humanarum virtutum; sed regulatur a Dei sapientia, et excedit regulam rationis humanæ, secundum illud Ephes., III, 19 : *Supereminentem scientiæ charitatem Christi*. Unde non est in ratione sicut in subjecto, sicut prudentia; neque sicut in regulante, sicut justitia, vel temperantia; sed solum per quamdam affinitatem voluntatis ad rationem.

Ad tertium dicendum, quod liberum arbitrium non est alia potentia a voluntate, ut in I dictum est. Et tamen charitas non est in voluntate secundum rationem liberi arbitrii, cujus actus est eligere. Electio enim est eorum quæ sunt ad finem. Voluntas autem est ipsius finis, ut dicitur in III *Ethic.*, c. II, circa med. Unde charitas cujus objectum est finis ultimus, magis debet dici esse in voluntate quam in libero arbitrio.

Conclusio. — Cum charitatis objectum non sit aliquod sensibile bonum, sed divinum; ejus subjectum non appetitus sensitivus, sed intellectivus est, qui dicitur voluntas (*a*).

ARTICULUS II.

Utrum charitas causetur in nobis ex infusione.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod charitas non causetur in nobis ex infusione. Illud enim quod est commune omnibus creaturis, naturaliter hominibus inest. Sed, sicut Dionysius dicit in cap. IV *De div. nomin.*, « omnibus diligibile et amabile est bonum divinum, » quod est objectum charitatis. Ergo charitas inest nobis naturaliter, et non ex infusione.

2. Præterea, quanto aliquid est magis diligibile, tanto facilius diligi potest. Sed Deus est maxime diligibilis, cum sit summe bonus. Ergo facilius est ipsum diligere quam alia. Sed ad alia diligenda non indigemus aliquo habitu infuso. Ergo nec etiam ad diligendum Deum.

2. Præterea, Apostolus dicit I ad Timoth., I, 5 : *Finis præcepti est charitas de corde puro, et conscientia bona, et fide non ficta*. Sed hæc tria pertinent ad actus humanos. Ergo charitas causatur in nobis ex actibus præcedentibus, et non ex infusione.

Sed contra est quod Apostolus dicit Rom., V, 5 : *Charitas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum sanctum, qui datus est nobis*.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est, charitas est amicitia quædam hominis ad Deum, fundata super communicationem beatitudinis æternæ. Hæc autem communicatio non est secundum dona naturalia, sed secundum dona gratuita; quia ut dicitur Rom., VI, 23, *gratia Dei vita æterna*. Unde et ipsa charitas facultatem naturæ excedit. Quod autem excedit naturæ facultatem non potest esse neque naturale, neque per potentias naturales acquisitum, quia effectus naturalis non transcendit suam causam.

Unde charitas non potest neque naturaliter nobis inesse, neque per vires naturales est acquisita, sed per infusionem Spiritus sancti, qui est amor Patris et Filii, cujus participatio in nobis est ipsa charitas creata[1], sicut supra dictum est.

Ad primum ergo dicendum, quod Dionysiur loquitur de dilectione Dei, quæ fundatur super communicatione naturalium bonorum; et ideo naturaliter omnibus inest. Sed charitas fundatur super quadam communicatione supernaturali. Unde non est similis ratio.

[1] Ita communius; al. : « causata. »

(*a*) Solutio hujus articuli non est indifferens in controversia de distinctione gratiæ et charitatis inter Thomistas et Scotistas, aliosque variarum scholarum theologos exorta. Thomistæ namque docent gratiæ subjectum non esse potentiam aliquam, sed ipsam essentiam animæ, quia per gratiam regeneramur in Filios Dei, atqui generatio prius terminatur ad essentiam quam ad potentias, ut patet, ergo et regeneratio. Insuper inconveniens foret quod essentia animæ minus perficeretur donis supernaturalibus quam ejus potentiæ; ergo debet in ea reponi aliquod donum supernaturale ipsam elevans ad ordinem supernaturalem, ut totus homo sit supernaturaliter perfectus et quoad esse, et quoad operari; atqui nullum aliud potest assignari quam gratia habitualis; ergo gratia habitualis subjectum habet essentiam animæ. Porro docent omnes theologi voluntatem esse subjectum charitatis. Ergo, nisi demonstrent contra Thomistas, essentiam animæ non esse subjectum gratiæ, sed bene voluntatem, coguntur admittere distinctionem realem inter gratiam habitualem et charitatem. Cæterum alii theologi non admittunt gratiæ subjectum esse ipsam essentiam animæ, sed contendunt opposita esse in eodem subjecto; atqui peccatum quod opponitur gratiæ est in voluntate; ergo et gratia. Thomistæ vero respondent peccatum quoad actum et habitum vitiosum esse quidem in voluntate, sed quoad reatum, offensam, maculam, privationem gratiæ esse in essentia animæ. In dubiis libertas, dummodo sit in omnibus charitas.

Ad secundum dicendum, quod sicut Deus secundum se est maxime cognoscibilis, non tamen a nobis propter defectum nostræ cognitionis, quæ dependet a rebus sensibilibus; ita etiam Deus in se est maxime diligibilis, inquantum est objectum beatitudinis. Sed hoc modo non est maxime diligibilis a nobis, propter inclinationem affectus nostri ad visibilia bona. Unde oportet quod ad Deum hoc modo maxime diligendum nostris cordibus charitas infundatur [1].

Ad tertium dicendum, quod cum charitas dicitur in nobis procedere *ex corde puro, et conscientia bona, et fide non ficta*, hoc referendum est ad actum charitatis, qui ex præmissis excitatur.

Vel etiam hoc dicitur quia hujusmodi actus disponunt hominem ad recipiendum charitatis infusionem. Et similiter etiam dicendum est de eo quod Augustinus dicit, *Tract.* IX *in epist. Joan.*, § 4, col. 2048, t. 3, quod « timor introducit charitatem ; » et de hoc quod dicitur in Glossa interl., in princ., Matth., I, quod « fides generat spem, et spes charitatem. »

Conclusio. — Ipsa virtus charitatis, cum sit fundata super communicationem æternæ beatitudinis, non est naturalis, neque per vires naturales acquiritur, sed per infusionem Spiritus sancti in animam hominis infunditur (a).

ARTICULUS III.

Utrum charitas infundatur secundum capacitatem naturalium.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod charitas infundatur secundum quantitatem [2] naturalium. Dicitur enim Matth., XXV, 15, quod *dedit unicuique secundum propriam virtutem*. Sed charitatem nulla virtus præcedit in homine, nisi naturalis; quia sine charitate nulla est virtus, ut dictum est. Ergo, secundum quantitatem virtutis naturalis, infunditur homini charitas a Deo.

2. Præterea, omnium ordinatorum ad invicem secundum proportionatur primo; sicut videmus quod in rebus naturalibus forma proportionatur materiæ, et in donis gratuitis gloria proportionatur gratiæ. Sed charitas, cum sit perfectio naturæ, comparatur ad capacitatem naturalium sicut secundum ad primum. Ergo videtur quod charitas infundatur secundum naturalium capacitatem.

3. Præterea, homines et angeli secundum eamdem rationem charitate participant [3], quia in utrisque est similis beatitudinis ratio, ut habetur Matth., XXII, et Luc., XX. Sed in angelis charitas et alia dona gratuita sunt data secundum capacitatem naturalium, ut Magister dicit, III distinct., II lib. *Sent.* Ergo idem etiam videtur esse in hominibus.

Sed contra est quod dicitur Joan., III, 8 : *Spiritus ubi vult, spirat;* et I ad Corinth.,

[1] Sic cod.; in Parm. : « patet quod necesse est. » — [2] Sic cod.; in Parm. : « capacitatem. »

[3] Sic omnes cod.; in Parm. desunt : « charitate » « in » ante « angelis, » et « etiam » post idem ; et legitur : « participant beatitudinem. »

(a) Charitas causatur in nobis ex infusione a Deo, et non acquiritur actibus nostris. Docet tamen D. Thomas, q. XVII « De verit., » a. 1, ad 4, aliquem habitum dilectionis generari ex actibus charitatis infusæ. Dixerat autem in *Summa theologica* Iª IIæ, q. LI, a. 4, ad 3, ex actibus habitus infusi non produci aliquem habitum. Quomodo sibimetipsi concordare potest? Distinguendum est inter habitus ejusdem speciei et habitus diversæ speciei. Ex actibus habitus infusi non generatur aliquis habitus ejusdem speciei, et hoc dicit S. Thomas in *Summa theologica*, Iª IIæ, q. LI, a. 4, ad 3. Sed generari potest habitus alterius speciei, et in eo sensu docet S. Thomas, q. XVII « De veritate, » a. 1, ad 4, aliquem habitum dilectionis generari ex actibus charitatis infusæ. Habitus ille non est charitas qua sumus Dei et amici et filii adoptivi, sed est habitus diversæ speciei ex actibus hujus charitatis ortus, ideoque acquisitus. De eo dici non potest nec quod sit absolute supernaturalis, nec quod sit naturalis. Non est absolute supernaturalis, quia charitas absolute supernaturalis est charitas infusa; itaque non debet proprio nomine vocari charitas. Nec est naturalis, quia non prodiit ex natura. Sed est aliquo modo supernaturalis, quia ex actibus supernaturalibus ortus est. Habitus est, ut aiunt, quasi quædam secunda natura; et ideo quando per peccatum anima perdit et Deum, et gratiam, et charitatem, et vitam suam supernaturalem, non tamen ipso facto perdit dilectionem quam Deo habebat, quæque repetitis actibus quasi quædam secunda natura animæ effecta erat. Unde in hac re non est idem dicendum de illo qui habitum charitatis quem in baptismo receperat adhuc rationis expers, cum ad discretionis ætatem pervenerit, statim per peccatum in seipso interimit, et de illo qui hujus habitus, antequam eum interimat, frequenter actus iteravit.

*Atque idem.

XII, 11 : *Hæc omnia operatur unus et idem* Spiritus, dividens singulis, prout vult.* Ergo charitas datur non secundum capacitatem naturalium, sed secundum voluntatem Spiritus sua dona distribuentis.

Respondeo dicendum, quod uniuscujusque rei quantitas dependet a propria causa rei, quia universalior causa effectum majorem producit. Charitas autem, cum superexcedat proportionem naturæ humanæ, ut dictum est, non dependet ex aliqua naturali virtute, sed ex sola gratia Spiritus sancti eam infundentis. Et ideo quantitas charitatis non dependet ex conditione naturæ, vel ex capacitate naturalis virtutis, sed solum ex voluntate Spiritus sancti distribuentis sua dona prout vult. Unde et Apostolus dicit ad Ephes., IV, 7 : *Unicuique nostrum data est gratia secundum mensuram donationis Christi.*

Ad primum ergo dicendum, quod illa virtus secundum quam sua dona Deus dat unicuique, est dispositio vel præparatio præcedens, sive conatus gratiam accipientis. Sed hanc etiam dispositionem vel conatum prævenit Spiritus sanctus movens mentem hominis vel plus, vel minus, secundum suam voluntatem. Unde et Apostolus dicit ad Coloss., I, 12 : *Qui dignos nos fecit in partem sortis sanctorum in lumine.*

Ad secundum dicendum, quod forma non excedit materiæ proportionem, sed sunt ejusdem generis. Similiter etiam gratia et gloria ad idem genus referuntur; quia gratia nihil est aliud quam quædam inchoatio gloriæ in nobis. Sed charitas et natura non pertinent ad idem genus; et ideo non est similis ratio.

Ad tertium dicendum, quod angelus est intellectualis naturæ, et secundum suam conditionem competit ei ut totaliter feratur in omne id in quod fertur, ut in 1 habitum est. Et ideo in superioribus angelis fuit major conatus, et ad bonum in perseverantibus, et ad malum in cadentibus; et ideo superiorum angelorum persistentes facti sunt meliores, et cadentes facti sunt pejores aliis. Sed homo est naturæ rationalis, cui competit esse quandoque in potentia, et quandoque in actu; et ideo non oportet quod feratur totaliter in id in quod fertur, sed ejus qui habet meliora naturalia, potest esse minor conatus, et e converso. Et ideo non est simile.

CONCLUSIO. — Charitas non dependet secundum suam quantitatem ex naturæ conditione, vel naturali capacitate, sed ex sola Spiritus sancti gratia eam infundentis (a).

ARTICULUS IV.

Utrum charitas augeri possit.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod charitas augeri non possit. Nihil enim augetur nisi quantum. Duplex autem est quantitas, scilicet dimensiva et virtualis; quarum prima charitati non convenit, cum sit quædam spiritualis perfectio; virtualis autem quantitas attenditur secundum objecta, secundum quæ charitas non crescit, quia minima charitas diligit omnia quæ sunt ex charitate diligenda. Ergo charitas non augetur.

2. Præterea, id quod est in termino, non recipit augmentum. Sed charitas est in termino, quasi maxima virtutum existens, et summus amor optimi boni. Ergo charitas augeri non potest.

3. Præterea, augmentum quidam motus est. Ergo quod augetur, movetur. Quod ergo augetur essentialiter, movetur essentialiter. Sed non movetur essentialiter, nisi quod corrumpitur vel generatur. Ergo charitas non potest augeri essentialiter, nisi forte de novo generetur vel corrumpatur, quod est inconveniens.

Sed contra est quod Augustinus dicit

(a) Tenent plures gratiam et consequenter charitatem fuisse infusam in B. V. Maria secundum capacitatem naturalium :

« Ipsa stetit in altissimo gradu gratiarum. Altissimum autem in gratiis est habere omnem gratiam. Quam gloriatur se habere : *In me omnis gratia*, Eccli., XXIV. Bernard. : « Maria ante conceptionem plena gratia ab angelo nuntiatur, ut quæ dudum sibi plena nobis fieret superplena. » Si enim vasi pleno aliquod corpus immittitur, quantum illud magnum est quod immittitur, tantum necesse est affluere de superpleno. Et in eamdem jam dudum plenam Deus æternus Dei Filius in conceptione in uterum ejus immittitur; ideo necesse est ut supereffluat in æternum; unde ipsa dicit : *Transite ad me omnes qui concupiscitis me, et a generationibus meis adimplemini.* Et in signum hujus beata Virgo comparatur collo, quia sicut collum est medium inter caput et corpus, sic et ipsa est mediatrix inter nos et Deum. Sicut a capite, mediante collo, descendunt omnia nutrimenta corporis, sic a Christo per beatam Virginem in nos veniunt omnia dona et beneficia quæ Deus nobis confert. » *Sermones* discipuli *de Tempore*, serm. CLXIII.

Super Joan., tract. LXXIV. § 2, col. 1827, t. 3, quod « charitas meretur augeri, ut aucta mereatur et perfici [1]. »

Respondeo dicendum, quod charitas viæ potest augeri. Ex hoc enim dicimur esse viatores, quod in Deum tendimus, qui est ultimus finis nostræ beatitudinis. In hac autem via tanto magis procedimus, quanto Deo magis propinquamus; cui non appropinquatur passibus corporis, sed affectibus mentis. Hanc autem propinquitatem facit charitas, quia per ipsam mens Deo unitur. Et ideo de ratione charitatis viæ est ut possit augeri; si enim non posset augeri, jam cessaret viæ processus. Et ideo Apostolus charitatem viam nominat, dicens I ad Cor., XII, 31 : *Adhuc excellentiorem viam vobis demonstro.*

Ad primum ergo dicendum, quod charitati non convenit quantitas dimensiva, sed solum quantitas virtualis, quæ non solum attenditur secundum numerum objectorum, ut scilicet plura vel pauciora [2] diligantur, sed etiam secundum intensionem actus, ut magis vel minus aliquid diligatur; et hoc modo virtualis quantitas charitatis augetur.

Ad secundum dicendum, quod charitas est in summo ex parte objecti, inquantum scilicet ejus objectum est summum bonum, et ex hoc sequitur quod ipsa sit excellentior aliis virtutibus. Sed non omnis charitas est in summo quantum ad intensionem actus.

Ad tertium dicendum, quod quidam dixerunt charitatem non augeri secundum suam essentiam sed solum secundum radicationem in subjecto, vel secundum fervorem.

Sed hi propriam vocem ignoraverunt. Cum enim accidens sit, ejus esse est inesse; unde nihil est aliud ipsam secundum essentiam augeri, quam eam magis inesse subjecto, quod est magis eam radicari in subjecto. Similiter etiam ipsa essentialiter est virtus ordinata ad actum. Unde idem est ipsam augeri secundum essentiam, et ipsam habere efficaciam ad producendum ferventioris dilectionis actum. Augetur ergo essentialiter, non quidem ita quod esse incipiat vel esse desinat in subjecto, sicut objectio procedit; sed ita quod magis [3] in subjecto esse incipiat.

CONCLUSIO. — Charitas viæ usque ad vitæ terminum augeri potest (a).

[1] Sic loco citato : « Restat ut intelligamus Spiritum sanctum habere qui diligit, et habendo mereri ut plus habeat, et plus habendo plus diligat. » — Æquivalenter etiam *Tract.* V *in* I *Canonicam Joannis* : « Charitas, ut perficiatur, nascitur : cum fuerit nata, nutritur; cum fuerit nutrita, roboratur; cum fuerit roborata, perficitur, » col. 2014, § 4, t. 3.

[2] Sic cod.; non : « potiora, » ut in Parm. —

[3] Parm. addit : « ac magis. »

(a) Hæc quæstio movetur contra Begardos et Beguinas, de quibus Conradus de Monte Puellarum, lib. de *Erroribus Begehardorum*, editus a Gretzero, Odoricus Raynaldus, ann. 1247, n. 56, 1306, n. 18, 1312, n. 17, 57. Waddingus, ann. 1308, n. 12, 1317, n. 28, et seqq., 1318, Bzovius et alii, inter quos Pilichdorffius, lib. *Contra Valdenses*, cap. XII, Henricus Rebdorff, ann. 1306, continuator Nangii, ann. 1330. etc. Viri doctissimi ad vitam S. Catharinæ Senensis, n. 79, dictos putant a Saxonico « Bezzen » mendicare, quia præcipuum illorum statutum fuit ut necessaria mendicarent, quo facilius possint sua deliria divulgare. Vocati sunt etiam Beguini. Viri dicebantur Beghardi, Begehardi, Begardi, Beguini, Beggini; mulieres potissimum Beguinæ. « Istis ultimis temporibus hypocritalibus plurimi, maxime in Italia et Alemannia, et provincia Provinciæ, ubi tales Begardi et Beguini vocantur, nolentes jugum subire veræ obedientiæ, sed libertate noxia potiri, nec servare regulam aliquam ab Ecclesia approbatam sub manu præceptoris et ducis legitimi, vocati Fraticelli, alii de Paupere vita, alii Apostolici, aliqui Begardi, qui ortum in Alemannia habuerunt. » Alvarus Pelagius, *De planctu Ecclesiæ*, lib. II, cap. LI. — Porro docebant omnem naturam intellectualem esse ex se beatam absque gratia, et hominem posse consequi in hac vita beatitudinem finalem cum omnibus perfectionis gradibus quibus fruetur in cælis, et addebant illum hominem in tali perfectionis statu constitutum, ad nulla bona opera facienda teneri, nec etiam, quando in missarum celebratione populis adorandum exhibetur, ipsum Christi corpus venerari debere, nisi imperfectos se reddere vellent.

Asserebant igitur charitatem viæ non posse augeri sine termino, siquidem ad hanc charitatem juxta ipsos homo pervenire poterat, ut ulterius progredi non posset.

Istum et alios eorum errores damnavit concilium viennense, sub Clemente V, ann. 1311, clementina « Ad nostram. » Sed quoniam quibusdam in regionibus fratres et sorores tertii ordinis S. Francisci nominabantur Beghardi, populusque cum veris ac probis religiosis hæreticos confundere poterat et de facto confundebat sæpius, per decretalem suam ann. 1322, papa Joannes XXII hos hæreticos declaravit esse sive a primo, sive a tertio S. Francisci ordine prorsus alienos.

Horum insaniam de charitatis augmento reprobavit et concilium tridentinum dicendo, sess. VI, cap. X : « Hoc justitiæ incrementum petit Ecclesia cum orat : Da nobis fidei, spei et charitatis augmentum. »

Augustinus, *Tract.* V *in epist. Joann.* : « Charitas meretur augeri, ut aucta mereatur perfici. »

Leo, *Serm.* II *de Quadragesima* : « Hæc est perfectorum vera justitia ut nunquam præsumant se esse

ARTICULUS V.

Utrum charitas augeatur per additionem.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod charitas augeatur per additionem. Sicut enim est augmentum secundum quantitatem corporalem, ita secundum quantitatem virtualem. Sed augmentum quantitatis corporalis fit per additionem; dicit enim Philosophus in I *De generatione*, text. 31, quod « augmentum est præexistenti magnitudini additamentum. » Ergo etiam augmentum charitatis quod est secundum virtualem quantitatem, erit per additionem.

2. Præterea, charitas in anima est quoddam spirituale lumen, secundum illud I Joan., II, 10 : *Qui diligit fratrem suum, in lumine manet.* Sed lumen crescit in aere per additionem, sicut in domo lumen crescit, alia candela superaccensa. Ergo etiam charitas crescit in anima per additionem.

3. Præterea, augere charitatem ad Deum pertinet, sicut et ipsam causare[1], secundum illud II ad Corinth., IX, 10, *Augebit incrementa frugum justitiæ vestræ.* Sed Deus primo infundendo charitatem aliquid facit in anima quod ibi prius non erat. Ergo etiam augendo charitatem aliquid ibi facit quod prius non erat. Ergo charitas augetur per additionem.

Sed contra est quod charitas est forma simplex. Simplex autem additum simplici non facit aliquid majus, ut probatur in III *Physic.*, text. 59, et III *Metaph.*, text. 16. Ergo charitas non augetur per additionem.

Respondeo dicendum, quod omnis additio est alicujus ad aliquid. Unde in omni additione oportet saltem præintelligere distinctionem eorum quorum unum additur alteri ante ipsam additionem. Si ergo charitas addatur charitati, oportet præsupponi charitatem additam, ut distinctam a charitate cui additur, non quidem ex necessitate secundum esse, sed saltem secundum intellectum. Posset enim Deus etiam quantitatem corporalem augere, addendo aliquam magnitudinem non prius existentem, sed tunc creatam; quæ quamvis prius non fuerit in rerum natura, habet tamen in se unde ejus distinctio intelligi possit a quantitate cui additur. Si ergo charitas addatur charitati, oportet præsupponere, ad minus secundum intellectum, distinctionem unius charitatis ab alia.

Distinctio autem in formis est duplex : una quidem secundum speciem; alia autem secundum numerum. Distinctio quidem secundum speciem in habitibus est secundum objectorum diversitatem; distinctio vero secundum numerum est secundum diversitatem subjecti. Potest ergo contingere quod aliquis habitus per additionem augeatur, dum extenditur ad quædam objecta ad quæ prius se non extendebat; et sic augetur scientia geometriæ in eo qui de novo incipit scire aliqua geometricalia quæ prius nesciebat. Hoc autem non potest dici de charitate; quia etiam minima charitas se extendit ad omnia illa quæ sunt ex charitate diligenda. Non ergo talis additio in aug-

perfectos, ne ab itineris nondum finiti intentione cessantes, ibi incidant in deficiendi periculum, ubi proficiendi deposuerint appetitum. »

Prosper, *Sent.* CII : « In hac vita quæ tota tentatio est, etiam in sublimissimis sanctis non apprehenditur illa perfectio, cum non supersit ascensio. »

Vide etiam Hieronymum, lib. II *Contra Jovinianum*, cap. XVIII; Athanasium in *Vita sancti Antonii;* S. Gregorium, *Homil.* XV *in Ezechielem.*

Idem habent alii patres.

Notandum tamen quod aliquo modo charitas viæ dici potest perfecta, ut infra dicetur, non quidem ex parte diligibilis, sed ex parte diligentis. Diligibile Deus est infinite diligibilis quia infinite bonus; unde ad hunc modum nulla creaturæ charitas potest esse perfecta. Sed charitas diligentis potest esse perfecta in via, si homo studium suum deputet ad vacandum Deo rebusque divinis, prætermissis aliis, nisi quantum necessitas præsentis vitæ requirit, vel si homo habitualiter totum cor suum ponat in Deo, ita scilicet quod nihil cogitet, vel velit quod divinæ dilectioni sit contrarium. Homo autem non potest in hac vita totum cor suum actualiter ferre semper in Deum. Sed hæc est perfectio charitatis patriæ.

Notandum præterea quod aliquo sensu dicere licet charitatem viæ sic posse augeri ut adæquet, aut etiam superet charitatem patriæ, non in uno et eodem homine, sed in uno homine vitam sanctam et immaculatam in terris agente per comparationem ad quemdam beatorum. Charitas, v. g., B. V. Mariæ, dum adhuc e vivis non excesserat, non modo cujuscumque nunc beatorum charitatem adæquabat, sed etiam dubio procul superabat. Et inde concludas nullius puri hominis charitatem in via, quamvis sine termino possit augeri, adæquare posse charitatem B. V. Mariæ. Nemo etenim in charitate viæ progreditur ultra terminum ad quem prædestinatus est a Deo, et nemo prædestinatus est ad illum gradum charitatis qui B. V. Mariæ convenit.

[1] Al. : « creare. »

mento charitatis potest intelligi, præsupposita distinctione secundum speciem charitatis additæ ad eam cui additur.

Relinquitur ergo quod si fiat additio charitatis ad charitatem, hoc fiat præsupposita distinctione secundum numerum, quæ est secundum diversitatem subjectorum, sicut albedo augetur per hoc quod album additur albo, quamvis hoc augmento non fiat aliquid magis album. Sed hoc in proposito dici non potest; quia subjectum charitatis non est nisi mens rationalis. Unde tale charitatis augmentum fieri non posset, nisi per hoc quod una mens rationalis alteri adderetur; quod est impossibile. Quamvis etiam si esset possibile, tale augmentum faceret majorem diligentem, non autem magis diligentem. Relinquitur ergo quod nullo modo charitas augeri potest per additionem charitatis ad charitatem, sicut quidam ponunt.

Sic ergo charitas augetur solum per hoc quod subjectum magis ac magis participat charitatem, id est secundum quod magis reducitur in actum illius, ac magis subditur illi. Hic enim est augmenti modus proprius cujuslibet formæ quæ intenditur, eo quod esse hujus formæ totaliter consistit in eo quod inhæret susceptibili. Et ideo cum magnitudo rei consequatur esse ipsius[1], formam esse majorem, hoc est eam magis inesse susceptibili, non autem aliam formam advenire. Hoc enim esset, si forma haberet aliquam quantitatem ex seipsa, non per comparationem ad subjectum. Sic ergo et charitas augetur per hoc quod intenditur in subjecto; et hoc est ipsam augeri secundum essentiam; non autem per hoc quod charitas addatur charitati.

Ad primum ergo dicendum, quod quantitas corporalis habet aliquid, inquantum est quantitas, et aliquid, inquantum est forma accidentalis. Inquantum est quantitas, habet quod sit distinguibilis secundum situm, vel secundum numerum; et ideo hoc modo consideratur augmentum magnitudinis per additionem, ut patet in animalibus. Inquantum vero est forma accidentalis, est distinguibilis solum secundum subjectum; et secundum hoc habet proprium augmentum, sicut et aliæ formæ accidentales, per modum intensionis ejus in subjecto; sicut patet in his quæ rarefiunt, ut probatur in IV *Physic.*, text. 80 et seq. Et similiter etiam scientia habet quantitatem, inquantum est habitus, ex parte objectorum; et sic augetur per additionem, inquantum aliquis plura cognoscit; habet etiam quantitatem, inquantum est quædam forma accidentalis, ex eo quod inest subjecto; et secundum hoc augetur in eo qui certius eadem scibilia cognoscit nunc quam prius. Similiter etiam et charitas habet duplicem quantitatem; sed secundum eam quæ est ex parte objecti, non augetur, ut dictum est. Unde relinquitur quod per solam intensionem augeatur.

Ad secundum dicendum; quod additio luminis ad lumen potest intelligi[2] in aere propter diversitatem luminarium causantium lumen; sed talis distinctio non habet locum in proposito, quia non est nisi unum luminare influens lumen charitatis.

Ad tertium dicendum, quod infusio charitatis importat quamdam mutationem secundum « habere charitatem, et non habere; » et ideo oportet quod aliquid adveniat quod prius non infuit. Sed augmentatio charitatis importat mutationem secundum « magis aut[3] minus habere, » et ideo non oportet quod aliquid insit quod prius non infuerit, sed quod magis insit quod prius minus inerat. Et hoc est quod facit Deus, charitatem augendo, scilicet quod magis insit, et quod perfectius similitudo Spiritus sancti participetur in anima.

CONCLUSIO. — Charitas nullo modo augeri potest per additionem charitatis ad charitatem; sed augetur intensionis gradus suscipiendo (a).

[1] Ita cod. Alcan. et edit. Patav. 1712, nisi quod hæc habet : « consequuntur; » al. : « consequatur esse ipsius formæ (item rei) formam, » etc. — [2] Sic cod.; Parm. addit : « sic quod intenditur. » — [3] « Et » in Parm.

(a) Juxta Patrem Henno, charitas augetur per additionem gradus ad gradum ; et mox subdit idem Pater : « Est communior et verior contra quosdam Thomistas volentes augmentum fieri per qualitatem eamdem manentem, sed in subjecto magis radicatam. » Cæterum fatentur theologi hanc quæstionem magis esse philosophicam quam theologicam, et Billuart ad physicos remittit.

En argumenta P. Henno :

I. Ubi major charitas, ibi plus charitatis; sed si augmentum fieret propter majorem radicationem ejusdem omnino qualitatis, ubi major esset charitas, non esset plus charitatis, sed eadem charitas magis radicata, seu magis adhærens ; ergo.

II. Deinde, vel illa major radicatio est aliquid charitatis, vel non : si est, nihil est aliud quam additio charitatis ad charitatem quod sustinemus ; si

ARTICULUS VI.

Utrum quolibet actu charitatis charitas augeatur.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod quolibet actu charitatis charitas augeatur. Quod enim potest id quod majus est, potest id quod minus est. Sed quilibet actus charitatis potest mereri vitam æternam, quæ majus est quam simplex charitatis augmentum, quia vita æterna includit charitatis perfectionem. Ergo multo magis quilibet actus charitatis charitatem auget.

2. Præterea, sicut habitus virtutum acquisitarum generatur ex actibus, ita etiam augmentum charitatis causatur per actum charitatis. Sed quilibet actus virtuosus operatur ad virtutis generationem. Ergo etiam quilibet actus[1] charitatis operatur ad charitatis augmentum.

3. Præterea, Gregorius dicit, quod in via Dei stare retrocedere est[2]. Sed nullus, dum

non, non potest augere charitatem in ratione charitatis, cum nihil augeat charitatem in ratione charitatis, nisi charitas, sicut nihil auget calorem in ratione caloris, nisi calor.

III. Præterea, potest Deus ponere totam charitatem Petri ad sex extra subjectum, cum ita ponat totam albedinem panis in Eucharistia; hoc posito, vel charitas Petri separata est adhuc intensa ad sex, vel non : si sic, ergo habetur intensio independenter a majori radicatione in subjecto; si non, ergo non potest ponere totam charitatem Petri extra subjectum.

V. Omnis qui nihil etiam de philosophia audivit, interrogatus quomodo calor augeatur in manu, est responsurus : per accessum novi ad priorem, sicut augetur aqua per novam advenientem. Atqui idem est de charitate in anima. Ergo sententia nostra est sensui communi conformis; ergo verior.

En momenta Thomistarum :

I. Accidentis esse est inesse; ergo nihil aliud est accidens augeri secundum essentiam quam accidens magis inesse subjecto, seu quod idem est magis in subjecto radicari. Atqui charitas est accidens. Ergo nihil aliud est charitatem augeri secundum essentiam quam charitatem magis inesse voluntati, seu in voluntate magis radicari.

II. Accidens subjecto suo magis inhærens, seu in subjecto suo magis radicatum, efficacius est ad producendum actum. Ergo charitas magis inhærens voluntati, magis in voluntate radicata majorem efficaciam habet ad producendum dilectionis actum, seu efficaciam habet ad producendum actum dilectionis ferventioris. Atqui charitatem habere efficaciam ad producendum actum dilectionis ferventioris est charitatem augeri; ergo.

III. Omnis additio alicujus ad aliquid præsupponit distinctionem, saltem secundum intellectum, additi ad additum. Ergo si charitas augeatur per additionem charitatis ad charitatem, oportet præsupponere, ad minus secundum intellectum, distinctionem unius charitatis ab alia. Atqui in augmento charitatis distinctio unius charitatis ab alia nullo modo præsupponi potest; ergo.

Probatur distinctionem præsupponi non posse.

Distinctio est duplex in formis : una secundum speciem, alia secundum numerum; atqui in augmento charitatis neutra distinctio præsupponi potest; ergo.

Probatur de distinctione speciei.

Sed bene notate charitatem esse quemdam habitum, sicut et omnes virtutes.

Distinctio speciei in habitibus est secundum diversitatem objectorum, quia habitus specificantur ab objectis; atqui minima charitas extendit se ad omnia illa quæ sunt ex charitate diligenda; ergo in augmento charitatis distinctio unius charitatis ad aliam non potest esse secundum speciem.

Probatur de distinctione secundum numerum.

Distinctio secundum numerum est in habitibus secundum diversitatem subjectorum; atqui in augmento charitatis una voluntas non additur alteri voluntati; ergo non est in hoc augmento distinctio secundum numerum unius charitatis ad aliam.

Ergo, etc.

III. Quantitas corporalis habet aliquid inquantum est quantitas, et inquantum est forma accidentalis. Inquantum est quantitas est distinguibilis secundum situm vel secundum numerum; inquantum est forma accidentalis non est distinguibilis nisi secundum subjectum; porro charitas non habet quantitatem corporalem, nec consequenter habet quod sit distinguibilis ad modum quantitatis corporalis secundum situm vel secundum numerum. Ergo non distinguibilis est ad modum quantitatis corporalis nisi secundum subjectum; atqui in augmento charitatis subjectum est unum et idem; ergo.

Ex hoc argumento evincitur errare Patrem Henno quando asserit idem esse conficiendum argumentum de calore qui quantitatem corporalem habet, et de charitate.

IV. Habitus intellectuales et morales non habent quantitatem nisi vel ex parte objectorum, vel inquantum sunt formæ intellectuales.

Ex parte objectorum, augentur per additionem unius objecti ad alium, et hoc modo non augetur charitas quæ minima vel maxima omnia sua objecta habet.

Inquantum sunt formæ accidentales, augentur per majorem inhærentiam suo subjecto, seu per majorem radicationem in suo subjecto; ergo charitas quæ augeri non potest secundum objecta, augetur solummodo secundum majorem radicationem in voluntate.

[1] Hic Parm. addit : « virtuosus; » sed quomodo non esset « virtuosus » actus quilibet charitatis.

[2] Parm. : « Greg. dicit in *Pastorali*, et Bernardus, *Ep.* XCI et *Serm.* II *in festo Purificat.* » Nicolaï, ut æquivalentia, adducit verba quædam ex hom. IV lib. I *In Ezechiel.*, § 16, col. 812, t. 2; ibi vero nulla fit mentio de verbo « stare, » sed tantum de « incedere et retro respicere. » Bernardus textus quos affert, ad supra dicta proprius accedunt, sed non sunt D. Gregorii. In hujus Operibus quoddam

movetur actu charitatis, retrocedit. Ergo quicumque movetur actu charitatis, procedit in via Dei. Ergo quolibet actu charitatis, charitas augetur.

Sed contra est quod effectus non excedit virtutem causæ. Sed quandoque aliquis actus charitatis cum aliquo tepore vel remissione committitur. Non ergo perducit ad excellentiorem charitatem sed magis disponit ad minorem.

Respondeo dicendum, quod augmentum spirituale charitatis quodammodo simile est corporali augmento; augmentum autem corporale in animalibus et plantis non est motus continuus; ita scilicet quod si aliquid tantum augetur in tanto tempore [1], necesse sit quod proportionaliter in qualibet parte illius temporis augeatur, sicut contingit in motu locali; sed per aliquod tempus natura operatur disponens ad augmentum, et nihil augens actu; et postmodum producit in effectum id ad quod disposuerat, augendo ipsum animal, vel plantam, in actu. Ita etiam non quolibet actu charitatis charitas actu augetur, sed quilibet actus disponit ad charitatis augmentum, inquantum ex uno actu charitatis homo redditur promptior ad agendum iterum secundum charitatem, et habilitate crescente, homo prorumpit [2] in actum ferventiorem dilectionis, quo conetur ad charitatis profectum; et tunc charitas augetur in actu.

Ad primum ergo dicendum, quod quilibet actus charitatis meretur vitam æternam, non quidem statim exhibendam, sed suo tempore. Similiter etiam quilibet actus charitatis meretur charitatis augmentum; non tamen statim augetur, sed quando aliquis conatur ad hujusmodi augmentum.

Ad secundum dicendum, quod etiam in generatione virtutis acquisitæ non quilibet actus complet generationem virtutis; sed quilibet operatur ad eam ut disponens; et ultimus, qui est perfectior, agens in virtute omnium præcedentium, reducit eam in actum, sicut etiam in multis guttis cavantibus lapidem.

Ad tertium dicendum, quod in via Dei procedit aliquis, non solum dum actu charitas ejus augetur, sed etiam dum disponitur ad ejus augmentum.

Conclusio. — Non augetur charitas actu quocumque charitatis, nisi dispositive, inquantum ex uno ipsius actu, redditur homo promptior ad agendum secundum charitatem (*a*).

fere simile invenitur, scilicet, XXVIII *Moral.*, cap. vi, § 13, col. 483, t. 2 : « Stare hoc loco ponitur in peccato persistere; » et *Pastoralis* parte iii, cap. xxxiv, col. 118, t. 3 : « In hoc quippe mundo humana anima, quasi more navis est contra ictum fluminis conscendentis; uno in loco nequaquam stare permittitur, quia ad ima relabitur, nisi ad summa conetur.

[1] Ita mss. passim et editi; Garcia et Nicolaï : « si augetur tantum in tanto tempore. »

[2] Ita passim; edit. Rom. pro « quo » habet « quousque; » cod. Alcan. : « in affectum ferventiorem, quo conetur, » etc.

(*a*) Supponendum est actus nostros non causare efficienter physice augmentum charitatis, quia eadem est causa efficiens productionis habitus et productionis augmenti. Porro actus nostri non sunt causa efficiens productionis habitus charitatis; ergo. Actus nostri tamen sunt dispositiones physicæ ad productionem augmenti charitatis sicut ad productionem gratiæ et habitus charitatis. Supponendum est insuper hominem justum posse sibi mereri augmentum charitatis. Ita definivit concilium tridentinum, sess. vi, can. 32.

Nunc ad rem.

Quilibet actus charitatis sive elicitus, sive imperatus meretur de condigno augmentum charitatis, etiamsi actus ille sit remissus. Est contra Durandum.

« Si quis dixerit justificatum bonis operibus quæ ab eo per Dei gratiam et Jesu Christi meritum fiunt, non vere mereri augmentum gratiæ, vitam æternam, et ipsius vitæ æternæ, si tamen in gratia decesserit, consecutionem, atque etiam gloriæ augmentum, anathema sit. » Conc. Trid., sess. vi, can. 32.

Sed Victoria, Soto et alii ab hoc anathemate se expediunt distinguendo inter gratiam et charitatem, et docent actus charitatis remissos esse quidem meritorios augmenti gratiæ et gloriæ, non tamen charitatis.

Sibimetipsi conciliandus est et ipse D. Thomas qui dicit hic, ad 1 : « Quilibet actus charitatis meretur augmentum charitatis; » et in I, dist. xvii, q. ii, a. 3, ad 2 : « Quilibet actus charitatis inquantum est informatus tali habitu, ordinatur ad præmium substantiale, non tamen ad augmentum præmii, sed nec ad augmentum charitatis. »

Respondetur S. Thomam non dixisse simpliciter : « non ordinatur ad augmentum charitatis, » sed : « non ordinatur ad augmentum charitatis, secundum quod charitas remanet primum principium merendi; sed solum secundum quod augmentum charitatis pertinet ad perfectionem præmii. » Ergo aliquo sensu secundum S. Thomam in lib. *Sent.*, actus remissus charitatis meretur augmentum charitatis.

Nam alia controversia est de instanti quo confertur augmentum charitatis debitum actibus charitatis remissis.

Alii volunt istud augmentum conferri statim ac elicitur actus. Alii dicunt illud conferri in hac vita cum augmento debito actui ferventiori quando homo per actum ferventiorem ad collationem aug-

ARTICULUS VII.

Utrum charitas augeatur in infinitum.

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod charitas non augeatur in infinitum. Omnis enim motus est ad aliquem finem et terminum, ut dicitur in II *Metaph.*, text. 8 et 9. Sed augmentum charitatis est quidam motus. Ergo tendit ad aliquem finem et terminum. Ergo charitas in infinitum non augetur.

2. Præterea, nulla forma excedit capacitatem sui subjecti. Sed capacitas creaturæ rationalis quæ est subjectum charitatis, est finita. Ergo charitas in infinitum augeri non potest.

3. Præterea, omne finitum per continuum augmentum potest pertingere ad quantitatem alterius finiti quantumcumque majoris; nisi forte id quod accrescit per augmentum, semper sit minus et minus : sicut Philosophus dicit in III *Physic.*, text. 57 et seq., quod si uni lineæ addatur quod subtrahitur ab alia linea, quæ in infinitum dividitur, in infinitum additione facta, nunquam pertingetur ad quamdam determinatam quantitatem quæ est composita ex duabus lineis, scilicet divisa[1], et ea cui additur quod ex alia subtrahitur. Quod in proposito non contingit : non enim necesse est ut secundum charitatis augmentum sit minus quam prius[2], sed magis probabile est quod sit æquale aut majus. Cum ergo charitas patriæ sit quiddam finitum; si charitas viæ in infinitum augeri potest, sequitur quod charitas viæ possit sibi adæquare charitatem patriæ; quod est inconveniens. Non ergo charitas viæ in infinitum potest augeri.

Sed contra est quod Apostolus dicit ad Philipp., III, 12 : *Non quod jam acceperim, aut jam perfectus sim; sequor autem, si quo modo comprehendam;* ubi dicit Glossa[3] : « Nemo fidelium, etsi multum profecerit, dicat : Sufficit mihi. Qui enim hoc dicit, de via exit ante finem. » Ergo semper charitas in via potest magis ac magis augeri.

Respondeo dicendum, quod terminus augmento alicujus formæ potest præfigi tripliciter : uno modo ex ratione ipsius formæ, quæ habet terminatam mensuram, ad quam cum perventum fuerit, non potest ultra procedi in forma; sed si ultra processum fuerit, pervenietur ad aliam formam : sicut patet in pallore, cujus terminos per continuam alterationem aliquis transit, vel ad albedinem, vel ad nigredinem perveniens. Alio modo ex parte agentis, cujus virtus non se extendit ad ulterius augendum formam in subjecto. Tertio ex parte subjecti, quod non est capax amplioris[4] perfectionis.

Nullo autem istorum modorum imponitur terminus augmento charitatis in statu viæ. Ipsa enim charitas secundum rationem propriæ speciei terminum augmenti non habet; est enim participatio quædam infinitæ charitatis, quæ est Spiritus sanctus. Similiter etiam causa augens charitatem est infinitæ virtutis, scilicet Deus. Similiter etiam ex

menti est dispositus, sive tunc sint in eodem instanti duo augmenta : unum actibus remissis alterum actui ferventiori correspondens, ut quidam autumant, sive sit unum et idem augmentum actibus remissis et actui ferventiori simul correspondens, ut quidam ex alia parte docent. Alii contendunt istud augmentum non conferri nisi in altera vita.

Illorum autem qui volunt augmentum conferri statim ac elicitur actus, nonnulli distinguunt inter charitatem in esse charitatis, et charitatem in esse habitus, et autumant charitatem in esse charitatis eodem instanti ac elicitur actus charitatis, etiam remissus, augeri, sed negant eodem instanti augeri charitatem in esse habitus.

Charitas in esse charitatis est charitas prout dicit jus ad mercedem et gloriam, et sic omnes, ut videtur, concedere debent eam augeri eodem instanti ac elicitur charitatis actus, etiam remissus.

Charitas in esse habitus est charitas in esse physico.

Bannes et Contenson eminent inter eos qui dicunt augmentum charitatis conferri quando justus prorumpit in actum ferventiorem, ita quod sit unum præmium duplici ratione collatum.

Joannes a S. Thoma, Serra, de Marinis, Gonet, Billuart eminent inter eos qui contendunt augmentum charitatis debitum actibus remissis differri usque ad primum instans glorificationis.

S. Thomas vel pro illa vel pro altera sententia accipi potest.

Adversarii autem harum sententiarum, id est theologi qui nullam augmenti dilationem admittunt, dicunt ex nullo Scripturæ sacræ loco, ex nullo Patre, nullo concilio, nullo pontifice, nullo theologo ante S. Thomam, imo nec ex ipso S. Thoma ostendi posse vel umbram, augmenti sive gratiæ, sive charitatis in altera vita conferendi. Juxta illos, S. Thomas, in *Summa theologica*, retractavit quod contrarium docuisse videtur in I *Sentent.*

[1] Sic cod.; Parm. : « lineis diversis, ea scilicet ex qua additur, et ea cui. » — [2] Sic cod.; in Parm. : « primum. » — [3] Parm. : « Glossa ord. Nicolai de Lyra. » Hic autem post mortem D. Thomæ scripsit. — [4] Sic cod.; in Parm. : « ulterioris. »

parte subjecti terminus huic augmento præfigi non potest, quia semper charitate excrescente, superexcrescit habilitas ad ulterius augmentum. Unde relinquitur quod charitatis augmento nullus terminus præfigi possit in hac vita (*a*).

Ad primum ergo dicendum, quod augmentum charitatis est ad aliquem finem; sed ille finis non est in hac vita, sed in futura.

Ad secundum dicendum, quod capacitas creaturæ spiritualis[1] per charitatem augetur, quia per ipsam cor dilatatur, secundum illud II ad Corinth., VI, 11 : *Cor nostrum dilatatum est*; et ideo adhuc ulterius manet habilitas ad majus augmentum.

Ad tertium dicendum, quod ratio illa procedit in his quæ habent quantitatem ejusdem rationis, non autem in his quæ habent diversam rationem quantitatis; sicut linea, quantumcumque crescat, non attingit quantitatem superficiei. Non est autem eadem ratio quantitatis charitatis viæ, quæ sequitur cognitionem fidei, et charitatis patriæ, quæ sequitur visionem apertam. Unde ratio non sequitur.

Conclusio. — Cum charitas sit Spiritus sancti participatio, a Deo in animo humano facta, nullus ejus augmento terminus præfigi in hac vita potest.

ARTICULUS VIII.

Utrum charitas in hac vita possit esse perfecta.

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quod charitas in hac vita non possit esse perfecta. Maxime enim hæc perfectio in apostolis fuisset. Sed in eis non fuit; dicit enim Apostolus ad Philip., III, 12 : *Non quod jam acceperim, aut perfectus sim*. Ergo charitas in hac vita perfecta esse non potest.

2. Præterea, Augustinus dicit in lib. LXXXIII *Quæstion.*, q. XXXVI, § 1, col. 25, t. 6, quod « nutrimentum charitatis est diminutio cupiditatis; sed ubi est perfectio charitatis, nulla est cupiditas[2]. » Sed hoc non potest esse in hac vita, in qua sine peccato vivere non possumus, secundum illud I Joan., I, 8 : *Si dixerimus quoniam peccatum non habemus, ipsi nos seducimus*. Omne autem peccatum ex aliqua inordinata cupiditate procedit. Ergo in hac vita charitas perfecta esse non potest.

3. Præterea, illud quod jam perfectum est, non potest ulterius crescere. Sed charitas in hac vita semper potest augeri, ut dictum est. Ergo charitas in hac vita non potest esse perfecta.

Sed contra est quod Augustinus dicit, *Super I Can. Joan.*, tract. V, § 4, col. 2014, t. 3 : « Charitas, cum fuerit roborata, perficitur; cum autem ad perfectionem venerit, dicit : Cupio dissolvi et esse cum Christo. » Sed hoc possibile est in hac vita, sicut in Paulo fuit. Ergo charitas in hac vita potest esse perfecta.

Respondeo dicendum, quod perfectio charitatis potest intelligi dupliciter : uno modo ex parte diligibilis; alio modo ex parte diligentis. Ex parte quidem diligibilis perfecta est charitas ut diligatur aliquid, quantum diligibile est. Deus autem tantum diligibilis est, quantum bonus est; bonitas autem ejus est infinita; unde infinite diligibilis est. Nulla autem creatura potest eum diligere infinite, cum quælibet virtus creata sit finita. Unde per hunc modum nullius creaturæ charitas potest esse perfecta, sed solum charitas Dei, qua seipsum diligit.

Ex parte vero diligentis tunc est charitas perfecta, quando aliquis secundum totum suum posse diligit[3]. Quod quidem contingit tripliciter : uno modo sic quod to-

[1] Sic cod. et melius. Angelus enim est creatura spiritualis, non rationalis, et ad angelos ista quodam modo conveniunt. — In Parm. : « rationalis. »

[2] « Nutrimentum ejus, scilicet charitatis, « est imminutio cupiditatis; perfectio, nulla cupiditas. »

[3] Sic codd.; in Parm. : « diligit tantum quantum potest. »

(*a*) Secundum Scotistas hæc opinio D. Thomæ non valet, si intelligatur de augmento simpliciter et absolute; sed cum S. Bonaventura et Richardo contendunt charitatem posse quidem augeri secundum quid quantum est ex parte Dei, et charitatis, et cognitionis sine fine aliquo; verumtamen non posse augeri in infinitum simpliciter, prohibente hoc subjecti limitata capacitate; alioquin sequeretur inde quod creatura, cum sit finita, fieri posset Deus infinitus : quod implicat contradictionem. Hanc implicantiam non capio; Deus etenim est actus infinitus; infinitum autem per augmentum est infinitum potentia; ergo numquam creatura finita esset Deus. — Nota Begardos et Beguinas dixisse quod in hac vita homo attingere potest quemdam charitatis terminum, ultra quem progredi non posset. De isto et aliis erroribus, Clemens papa V, in concilio viennensi œcumenico : « Nos, sacro approbante concilio, sectam ipsam cum præmissis erroribus damnamus et reprobamus omnino, inhibentes districtius ne quis ipsos de cætero teneat, approbet, vel defendat : eos autem qui secus egerint animadversione canonica decernimus puniendos. »

tum cor hominis actualiter semper feratur in Deum ; et hæc est perfectio charitatis patriæ, quæ non est possibilis in hac vita ; in qua impossibile est, propter humanæ vitæ infirmitatem, semper actu cogitare de Deo, et moveri dilectione ad ipsum. Alio modo ut homo studium suum deputet ad vacandum Deo et rebus divinis, prætermissis aliis, nisi quantum necessitas præsentis vitæ requirit ; et ista est perfectio charitatis, quæ est possibilis in via ; non tamen est communis omnibus habentibus charitatem. Tertio modo ita quod habitualiter aliquis totum cor suum ponat in Deo, ita scilicet quod nihil cogitet vel velit quod divinæ dilectioni sit contrarium ; et hæc perfectio est communis omnibus charitatem habentibus.

Ad primum ergo dicendum, quod Apostolus negat de se perfectionem patriæ, unde Glossa ordin., col. 606, t. 2, ibidem dicit quod « perfectus erat viator, sed nondum ipsius itineris perfectione perventor. »

Ad secundum dicendum, quod hoc dicitur propter peccata venialia ; quæ non contrariantur habitui charitatis, sed actui ; et ita non repugnant perfectioni viæ, sed perfectioni patriæ.

Ad tertium dicendum, quod perfectio viæ non est perfectio simpliciter ; et ideo semper habet quo crescat.

Conclusio. — Quanquam charitas ex parte diligibilis non valeat esse perfecta, ex parte tamen diligentium perfecta esse potest cum, quantum possibile est ipsis, Deum diligunt.

ARTICULUS IX.

Utrum convenienter distinguantur tres gradus charitatis, incipiens, proficiens et perfecta.

Ad nonum sic proceditur. 1. Videtur quod inconvenienter distinguantur tres gradus charitatis, scilicet charitas « incipiens, proficiens et perfecta. » Inter principium enim charitatis et ejus ultimam perfectionem sunt multi gradus medii. Non ergo unum solum medium debuit poni.

2. Præterea, statim cum charitas incipit esse, incipit etiam proficere. Non ergo debet distingui charitas proficiens a charitate incipiente.

3. Præterea, quantumcumque aliquis habet in hoc mundo charitatem perfectam, potest etiam ejus charitas augeri, ut dictum est. Sed charitatem augeri est ipsam proficere. Ergo charitas perfecta non debet distingui a charitate proficiente. Inconvenienter ergo prædicti tres gradus charitatis assignantur.

Sed contra est quod Augustinus dicit, *Super 1 Can. Joan.*, tract. v, § 4, col. 2014, t. 3 : « Charitas cum fuerit nata, nutritur, » quod pertinet ad incipientes ; « cum fuerit nutrita, roboratur, » quod pertinet ad proficientes ; « cum fuerit roborata, perficitur, » quod pertinet ad perfectos. Ergo est triplex gradus charitatis.

Respondeo dicendum, quod spirituale augmentum charitatis considerari potest quantum ad aliquid simile corporali hominis augmento ; quod quidem quamvis in plurimas partes distingui possit, habet tamen aliquas determinatas distinctiones secundum determinatas actiones vel studia ad quæ homo perducitur per augmentum ; sicut infantilis ætas dicitur antequam habeat usum rationis ; postea autem distinguitur alius status hominis, quando jam incipit loqui et ratione uti ; iterum tertius status ejus est pubertas, cum jam incipit posse generare ; et sic deinde, quousque perveniatur ad perfectum.

Ita etiam diversi gradus charitatis distinguuntur secundum diversa studia, ad quæ homo perducitur per charitatis augmentum. Nam primo quidem incumbit homini studium principale ad recedendum a peccato et resistendum concupiscentiis ejus, quæ in contrarium charitatis movent : et hoc pertinet ad incipientes, in quibus charitas est nutrienda vel fovenda, ne corrumpatur. Secundum autem studium succedit ut homo principaliter intendat ad hoc quod in bono proficiat : et hoc studium pertinet ad proficientes, qui ad hoc principaliter intendunt ut in eis charitas per augmentum roboretur. Tertium autem studium est ut homo ad hoc principaliter intendat ut Deo inhæreat, et eo fruatur : et hoc pertinet ad perfectos, qui cupiunt *dissolvi et esse cum Christo*.

Sicut etiam videmus in motu corporali, quod primum est recessus a termino ; secundum autem est appropinquatio ad alium terminum ; tertium est quies in termino.

Ad primum ergo dicendum, quod omnis illa determinata distinctio, quæ potest accipi in augmento charitatis, comprehenditur sub istis tribus quæ dicta sunt, sicut etiam omnis

divisio continuorum comprehenditur sub tribus his, principio, medio et fine, ut Philosophus dicit in I *De cælo*, text. 2.

Ad secundum dicendum, quod illis in quibus charitas incipit, quamvis proficiant, principalior tamen cura imminet ut resistant peccatis, quorum impugnatione inquietantur. Sed postea hanc impugnationem minus sentientes, jam quasi securius intendunt ad perfectum; ex una tamen parte facientes opus, et ex alia parte habentes manum ad gladium, ut dicitur in Esdra, lib. II, c. IV, de ædificatoribus Hierusalem.

Ad tertium dicendum, quod perfecti etiam in charitate proficiunt, sed non est ad hoc principalis eorum cura; sed jam eorum studium circa hoc maxime versatur ut Deo inhæreant. Et quamvis etiam hoc quærant et incipientes et proficientes; tamen magis sentiunt circa alia suam sollicitudinem incipientes quidem de vitatione peccatorum, proficientes vero de profectu virtutum.

Conclusio. — Distinguitur charitas secundum triplicem gradum, incipientium, proficientium et perfectorum, quod incipientium charitas in recessu a peccato, proficientium in virtutum exercitatione, perfectorum vero in æternæ gloriæ fruitione consistat.

ARTICULUS X.

Utrum charitas possit diminui.

Ad decimum sic proceditur. 1. Videtur quod charitas possit diminui. Contraria enim nata sunt fieri circa idem. Sed augmentatio et diminutio sunt contraria. Cum ergo charitas augeatur, ut dictum est supra, videtur etiam quod possit diminui.

2. Præterea, Augustinus, X *Confess.*, cap. XXIX, col. 796, t. 1, ad Deum loquens, dicit : « Minus te amat qui tecum aliquid amat ; » et in lib. LXXXIII *Quæst.*, q. XXXVI, § 1, col. 25, t. 6, dicit quod « nutrimentum charitatis est diminutio cupiditatis. » Ex quo videtur quod etiam e converso augmentum cupiditatis sit diminutio charitatis. Sed cupiditas, qua amatur aliquid aliud quam Deus, potest in homine crescere. Ergo charitas potest diminui.

3. Præterea, sicut Augustinus dicit, VIII *Super Gen. ad litt.*, cap. XII, § 26, col. 383, t. 3, « non ita Deus operatur hominem justum, justificando eum, ut, si abscesserit, maneat in absente quod fecit. » Ex quo potest accipi quod eodem modo Deus operatur in homine, charitatem ejus conservando, quo operatur primo ei charitatem infundendo. Sed in prima charitatis infusione minus se præparanti Deus minorem charitatem infundit. Ergo etiam in conservatione charitatis minus se præparanti minorem charitatem conservat. Potest ergo charitas diminui.

Sed contra est quod charitas in Scriptura igni comparatur, secundum illud Cant., VIII, 6 : *Lampades ejus,* scilicet charitatis, *lampades ignis atque flammarum.* Sed ignis, quamdiu manet, semper ascendit. Ergo charitas, quamdiu manet, ascendere potest, sed descendere, id est, diminui non potest.

Respondeo dicendum, quod quantitas charitatis, quam habet in comparatione ad objectum proprium, minui non potest, sicut nec augeri, ut supra dictum est.

Sed cum augeatur secundum quantitatem quam habet in comparatione ad subjectum, hic oportet considerare utrum ex hac parte diminui possit. Si autem diminuatur, oportet quod vel diminuatur per aliquem actum, vel per solam cessationem ab actu. Per cessationem quidem ab actu diminuuntur virtutes ex actibus acquisitæ, et quandoque etiam corrumpuntur, ut supra dictum est. Unde de amicitia Philosophus dicit in VIII *Ethicor.*, cap. V, parum a princ., quod « multas amicitias inappellatio solvit, » id est, non appellare amicum, vel non colloqui ei. Sed hoc ideo est quia conservatio uniuscujusque rei dependet ex sua causa. Causa autem virtutis acquisitæ est actus humanus. Unde, cessantibus humanis actibus, virtus acquisita diminuitur, et tandem totaliter corrumpitur. Sed hoc in charitate locum non habet, quia charitas non causatur ab humanis actibus, sed solum a Deo, ut supra dictum est. Unde relinquitur quod etiam cessante actu, propter hoc nec diminuitur, nec corrumpitur, si desit peccatum in ipsa cessatione.

Relinquitur ergo quod diminutio charitatis non possit causari nisi vel a Deo, vel ab aliquo peccato. A Deo quidem non causatur aliquis defectus in nobis nisi per modum pœnæ, secundum quod subtrahit gratiam in pœnam peccati. Unde nec ei competit diminuere charitatem nisi per modum pœnæ. Pœna autem debetur peccato.

Unde relinquitur quod si charitas diminuatur, causa diminutionis ejus sit peccatum vel effective vel meritorie. Neutro autem modo peccatum mortale diminuit

charitatem, sed totaliter corrumpit ipsam, et effective, quia omne peccatum mortale contrariatur charitati, ut infra dicetur, et etiam meritorie, quia cum peccando mortaliter aliquis contra charitatem agit, dignum est ut Deus ei subtrahat charitatem.

Similiter etiam nec per peccatum veniale charitas diminui potest, neque effective, neque meritorie. Effective quidem non, quia ad ipsam charitatem non attingit; charitas enim est circa finem ultimum; veniale autem peccatum est quædam inordinatio circa ea quæ sunt ad finem; non autem diminuitur amor finis ex hoc quod aliquis inordinationem aliquam committit circa ea quæ sunt ad finem; sicut aliquando contingit quod aliqui infirmi multum amantes sanitatem, inordinate tamen se habent circa diætæ observationem; sicut etiam in speculativis scientiis falsæ opiniones circa ea quæ deducuntur ex principiis, non diminuunt certitudinem principiorum. Similiter etiam veniale peccatum non meretur diminutionem charitatis; cum enim aliquis delinquit in minori, non meretur detrimentum pati in majori. Deus enim non plus se avertit ab homine quam homo avertat se ab ipso. Unde qui inordinate se habet circa ea quæ sunt ad finem, non meretur detrimentum pati in charitate, per quam ordinatur ad ultimum finem.

Unde consequens est quod charitas nullo modo diminui possit, directe loquendo; potest tamen indirecte dici diminutio charitatis dispositio ad corruptionem ipsius; quæ fit vel per peccata venialia, vel etiam per cessationem ab exercitio operum charitatis.

Ad primum ergo dicendum, quod contraria sunt circa idem, quando subjectum æqualiter se habet ad utrumque contrariorum. Sed charitas non eodem modo se habet ad augmentum et diminutionem; potest enim habere causam augentem[1], sed non potest habere causam minuentem, sicut dictum est. Unde ratio non sequitur.

Ad secundum dicendum, quod duplex est cupiditas : una quidem, qua finis in creaturis constituitur; et hæc mortificat totaliter charitatem, cum sit venenum ipsius, ut Augustinus dicit ibid. Et hoc facit quod Deus minus ametur, scilicet quam debet amari ex charitate, non quidem charitatem diminuendo, sed eam totaliter tollendo. Et sic intelligendum est quod dicitur : « Minus te amat qui tecum aliquid amat; » subditur enim : « Quod non propter te amat. » Quod non contingit in peccato veniali, sed solum in mortali. Quod enim amatur in peccato veniali, propter Deum amatur habitu, etsi non actu. Est autem alia cupiditas venialis peccati, quæ semper[2] diminuitur per charitatem. Sed tamen talis cupiditas charitatem diminuere non potest, ratione jam dicta.

Ad tertium dicendum, quod in infusione charitatis requiritur motus liberi arbitrii, sicut supra dictum est. Et ideo illud quod diminuit intensionem liberi arbitrii, dispositive operatur ad hoc quod charitas infundenda sit minor. Sed ad conservationem charitatis non requiritur motus liberi arbitrii; alioquin non remaneret in dormientibus. Unde per impedimentum intensionis motus liberi arbitrii non diminuitur charitas.

Conclusio. — Quanquam charitas secundum se et directe nullatenus diminui possit, dispositive tamen, et indirecte per venialia peccata, et cessando ab opere virtutum, diminutionem admittit (a).

ARTICULUS XI.

Utrum charitas semel habita possit amitti.

Ad undecimum sic proceditur. 1. Videtur quod charitas semel habita non possit amitti. Si enim amittitur, non amittitur nisi propter peccatum. Sed ille qui habet charitatem, non potest peccare; dicitur enim I Joan., III, 9 : *Omnis qui natus est ex Deo, peccatum non facit, quia semen ipsius in eo manet; et non potest peccare, quoniam ex Deo natus est.* Charitatem autem non habent nisi filii Dei; « ipsa enim est quæ distinguit inter filios regni, et filios perditionis, » ut Augustinus

[1] Sic cod.; al. : « agentem; » in Parm. : « augmentum. » — [2] Ita editi passim; theologi cum cod. Alcan. : « non semper. »

(a) Agitur de charitate habituali. Nam motus charitatis actualis sunt modo intensiores, modo remissiores, et consequenter charitas actualis certo minui potest. De charitate autem habituali tenetur communiter eam minui non posse, alii dicunt directe, sed bene indirecte, alii dicunt de lege ordinaria.

Minuitur indirecte tribus modis : 1. inquantum per peccata venialia minuitur ejus fervor extrinsecus; propter impedimenta quæ peccata venialia afferunt ad applicationem ejus materiæ circa quam venialiter peccatur; 2. inquantum per peccata venialia generantur pravæ inclinationes quæ reddunt difficile charitatis exercitium; 3. quia peccata venialia disponunt ad mortale quo charitas destruitur.

dicit in XV *De Trinit.*, cap. XVIII, col. 1082, t. 8. Ergo ille qui habet charitatem, non potest eam amittere.

2. Præterea, Augustinus dicit in VIII *De Trinit.*, cap. VII, col. 956, t. 8, quod « dilectio, si non est vera, dilectio dicenda non est[1]. » Sed sicut ipse dicit in *Epist. ad Julianum comitem*, cap. VII, col. 1049, t. 6, « charitas quæ deficere potest nunquam vera fuit. » Ergo neque charitas fuit. Si ergo charitas semel habeatur, nunquam amittitur.

3. Præterea, Gregorius dicit in *Homilia Pentecostes*, XXX *in Evang.*, § 2, col. 1221, t. 2, quod « amor Dei magna operatur, si est; si desinit operari, charitas non est[3]. » Sed nullus magna operando amittit charitatem. Ergo si charitas insit, amitti non potest.

4. Præterea, liberum arbitrium non inclinatur ad peccatum nisi per aliquod motivum ad peccandum. Sed charitas excludit omnia motiva ad peccandum, et amorem sui, et cupiditatem, et quidquid aliud hujusmodi est. Ergo charitas amitti non potest.

Sed contra est quod dicitur Apocal., II, 4: *Habeo adversum te quod primam* * *charitatem reliquisti.*

Respondeo dicendum, quod per charitatem Spiritus sanctus in nobis habitat, ut ex supra dictis patet. Tripliciter ergo possumus considerare charitatem: uno modo ex parte Spiritus sancti moventis animam ad diligendum Deum: et ex hac parte charitas impeccabilitatem habet ex virtute Spiritus sancti, qui infallibiliter operatur quodcumque voluerit. Unde impossibile est hæc duo simul esse vera, quod Spiritus sanctus velit aliquem movere ad actum charitatis, et quod ipse charitatem amittat peccando. Nam donum perseverantiæ computatur inter beneficia Dei, « quibus certissime liberantur, quicumque liberantur, » ut Augustinus dicit in lib. II *De prædest. sanctorum,* qui est *De dono persever.*, cap. XIV, § 35, col. 1014, t. 10.

Alio modo potest considerari charitas secundum propriam rationem: et sic charitas non potest aliquid nisi id quod pertinet ad charitatis rationem. Unde charitas nullo modo potest peccare, sicut nec calor potest infrigidare, et sicut etiam injustitia non potest bonum facere, ut Augustinus dicit in lib. II *De serm. Domini in monte,* cap. XXIV, col. 1305, t. 3.

Tertio modo potest considerari charitas ex parte subjecti, quod est vertibile secundum arbitrii libertatem. Potest autem attendi comparatio charitatis ad hoc subjectum et secundum universalem rationem, qua comparatur forma ad materiam, et secundum specialem rationem, qua comparatur habitus ad potentiam. Est autem de ratione formæ quod sit in subjecto amissibiliter, quando non replet totam potentialitatem materiæ; sicut patet in formis generabilium et corruptibilium, quia materia horum[4] sic recipit unam formam quod remanet in ea potentia ad aliam formam, quasi non repleta tota materiæ potentialitate per unam formam; et ideo una forma potest amitti per acceptionem alterius; sed forma corporis cælestis, quia replet totam materiæ potentialitatem, ita quod non remanet in ea potentia ad aliam formam, inamissibiliter inest. Sic ergo charitas patriæ, quia replet totam potentialitatem rationalis mentis, inquantum scilicet omnis actualis motus ejus fertur in Deum, inamissibiliter habetur. Charitas autem viæ non sic replet potentialitatem sui subjecti, quia non semper actu fertur in Deum; unde quando actu in Deum non fertur, potest aliquid occurrere per quod charitas amittatur.

Habitui vero proprium est ut inclinet potentiam ad agendum; quod convenit habitui inquantum facit id videri bonum quod ei convenit; malum autem quod ei repugnat. Sicut enim gustus dijudicat sapores secundum suam dispositionem, ita mens hominis dijudicat de aliquo faciendo secundum suam habitualem dispositionem. Unde et Philosophus dicit in III *Ethic.*, cap. V, a med., quod « qualis unusquisque est, talis finis videtur ei. » Ibi ergo charitas inamissibiliter habetur, ubi id quod convenit charitati, non potest videri nisi bonum; scilicet in patria, ubi

[1] « Ea quippe dilectio dicenda est, quæ vera est; alioquin cupiditas est. »

[2] Augustini *Epistola ad Julianum comitem,* aliter dicitur liber *De salutaribus documentis*. In prima editione *Epistolarum* Augustini apud Amerbach locum habuit; sed liber iste postea spurius fuit habitus, nec cuiquam certo attributus: sed ex vetustissimo Colbertinæ codice, Paulino, archiepiscopo Aquileiensi patriarchæ, qui octavo sæculo floruit, jam est restitutus. — In textu « deseri, » non « deficere » legitur.

[3] « Operatur etenim magna, si est; si vero operari renuit, amor non est. »

[4] In Parm., « harum. »

Deus videtur per essentiam, quæ est ipsa essentia bonitatis. Et ideo charitas patriæ amitti non potest; charitas autem viæ, in cujus statu non videtur ipsa Dei essentia, quæ est essentia bonitatis, potest amitti [1].

Ad primum ergo dicendum, quod auctoritas illa loquitur secundum potestatem Spiritus sancti, cujus conservatione a peccato immunes redduntur quos ipse movet, quantum ipse voluerit.

Ad secundum dicendum, quod charitas, quæ deficere potest ex ipsa ratione charitatis, vera charitas non est; hoc enim esset, si hoc in suo amore haberet quod ad tempus amaret, et postea amare desineret; quod non esset veræ dilectionis. Sed si charitas amittatur ex mutabilitate subjecti contra propositum charitatis, quod in suo [2] actu includitur, hoc non repugnat veritati charitatis.

Ad tertium dicendum, quod amor Dei semper magna operatur in proposito, quod pertinet ad rationem charitatis; non tamen semper magna operatur in actu propter conditionem subjecti.

Ad quartum dicendum, quod charitas secundum rationem sui actus excludit omne motivum ad peccandum. Sed quandoque contingit quod charitas actu non agit : et tunc potest intervenire aliquod motivum ad peccandum, cui si consentiatur, charitas amittitur.

Conclusio. — Quanquam patriæ charitas ubi Deus per essentiam videtur, amitti nullatenus possit, charitas tamen viæ, in cujus statu Dei essentia non videtur, amitti peccando potest (*a*).

ARTICULUS XII.

Utrum charitas amittatur per unum actum peccati mortalis.

Ad duodecimum sic proceditur. 1. Videtur quod charitas non amittatur per unum actum peccati mortalis. Dicit enim Origenes in I *Periarch.*, cap. III, col. 155, t. 1 : « Si aliquando satietas capit aliquem ex his qui in summo perfectoque constiterit gradu, non arbitror quod ad subitum quis evacuetur, aut decidat ; sed paulatim, ac etiam per partes eum decidere necesse est. » Sed homo decidit charitatem amittens. Ergo charitas non amittitur per unum solum actum peccati mortalis.

2. Præterea, Leo papa dicit in *Serm.* IX *de passione*, cap. IV, col 345, t. 1, alloquens Petrum : « Vidit in te Dominus non fidem victam, non dilectionem aversam, sed constantiam fuisse turbatam. Abundavit fletus, ubi non deficit affectus, et fons charitatis lavit verba formidinis. » Et ex hoc accepit Bernardus [3], lib. *De natura amoris*, cap. VI § 14, col. 402, t. 5 edit. Vivès, quod dicit in Petro charitatem non fuisse extinctam, sed sopitam. Sed Petrus negando Christum peccavit mortaliter. Ergo charitas non amittitur per unum actum peccati mortalis.

3. Præterea, charitas est fortior quam virtus acquisita. Sed habitus virtutis acquisitæ non tollitur per unum actum peccati contrarium. Ergo multo minus charitas tollitur per unum actum peccati mortalis contrarium.

4. Præterea, charitas importat dilectionem Dei et proximi. Sed aliquis committens aliquod peccatum mortale, retinet dilectionem Dei et proximi, ut videtur ; inordinatio enim

[1] Ita cum codd. Alcan. et Paris. ; Nicolaï, Tarrac. : « ipsa essentia divinæ bonitatis; » edit. Rom. : « ipsa essentia Dei, bonitatis esse essentia, potest amitti. » — [2] Parm. : « ipsius. »

[3] Parm. : « accepit Bernardus (colligitur ex lib. II *De amore Dei*). » Hic autem liber non est S. Bernardi, sed Guillelmi, abbatis S. Theodorici, prope Remos, postea monachi Signiacensis. Nec de Petro dicitur, sed de Davide : « charitatis in eo nequaquam facta est abolitio, sed quasi quædam soporatio. »

(*a*) Charitas potest amitti. Est de fide contra Begardos et Beguinas, de quibus supra, damnatos in concilio viennensi, clementina « Ad nostram, » et contra Calvinum damnatum in concilio tridentino, sess. VI, cap. XII, XIII et XIV, et can. 23 : « Si quis hominem semel justificatum dixerit amplius peccare non posse, neque gratiam amittere, atque adeo eum qui labitur et peccat nunquam vere fuisse justificatum, anathema sit. » Adam, David, S. Petrus et alii justi erant, et per peccatum amiserunt charitatem. Item pueri qui ante usum rationis baptisantur, per baptismum accipiunt charitatem et vere justificantur; quis tamen dicere auderet eos nunquam, cum annos discretionis attigerint, per peccatorum charitatem amittere?

Vide S. Cyprianum, *De unitate Ecclesiæ et de lapsis*, Tertullianum *De præscriptionibus*, cap. III, Ambrosium, in lib. *De pœnitentia*, Hieronymum, lib. II *Contra Jovinianum*, Augustinum, *Epist.* CVII, lib. *De correptione et gratia*, cap. XII, XIII et XIV, Prosperum, *Ad capitula Gallorum*, cap. II et VII, et variis in locis alios Patres.

affectionis circa ea quæ sunt ad finem, non tollit amorem finis, ut supra dictum est. Ergo potest remanere charitas ad Deum, existente peccato mortali per inordinatam affectionem circa aliquod temporale bonum.

5. Præterea, virtutis theologicæ objectum est ultimus finis. Sed aliæ virtutes theologicæ, scilicet fides et spes, non excluduntur per unum actum peccati mortalis, imo remanent informes. Ergo etiam charitas potest remanere informis, etiam uno peccato mortali perpetrato.

Sed contra, per peccatum mortale fit homo dignus morte æterna, secundum illud Rom., VI, 23 : *Stipendia peccati mors*[1].

Sed quilibet habens charitatem habet meritum vitæ æternæ ; dicitur enim Joan., XIV, 21 : *Si quis* diligit me, diligetur a Patre meo ; et ego diligam eum, et manifestabo ei meipsum ;* in qua quidem manifestatione vita æterna consistit, secundum illud Joan., XVII, 3 : *Hæc est vita æterna ut cognoscant te verum Deum* et quem misisti Jesum Christum.* Nullus autem potest esse simul dignus vita æterna et morte æterna. Ergo impossibile est quod aliquis habeat charitatem cum peccato mortali. Tollitur ergo charitas per unum actum peccati mortalis.

Respondeo dicendum, quod unum contrarium per aliud contrarium superveniens tollitur. Quilibet autem actus peccati mortalis contrariatur charitati secundum propriam rationem, quæ consistit in hoc quod Deus diligatur super omnia, et quod homo totaliter illi se subjiciat, omnia sua referendo in ipsum. Est ergo de ratione charitatis ut sic diligat Deum, quod in omnibus velit se ei subjicere, et præceptorum ejus regulam in omnibus sequi ; quidquid enim contrariatur præceptis ejus, manifeste contrariatur charitati ; unde de se habet quod charitatem excludere possit.

Et si quidem charitas esset habitus acquisitus ex virtute subjecti dependens, non oporteret quod statim per unum actum contrarium tolleretur : actus enim non directe contrariatur habitui, sed actui. Continuatio autem habitus in subjecto non requirit continuitatem actus ; unde ex superveniente contrario actu non statim habitus acquisitus excluditur. Sed charitas, cum sit habitus infusus, dependet ex actione Dei infundentis ; qui sic se habet in infusione et conservatione charitatis, sicut sol in illuminatione aeris, ut dictum est. Et ideo sicut lumen statim cessaret esse in aere per hoc quod aliquod obstaculum poneretur illuminationi solis, ita etiam charitas statim deficit[2] esse in anima per hoc quod aliquod obstaculum ponitur influentiæ charitatis a Deo in animam.

Manifestum est autem quod per quodlibet mortale peccatum, quod divinis præceptis contrariatur, ponitur prædictæ infusioni obstaculum ; quia ex hoc ipso quod homo eligendo præfert peccatum divinæ amicitiæ, quæ requirit ut Dei voluntatem sequamur, consequens est ut statim per unum actum peccati mortalis habitus charitatis perdatur. Unde et Augustinus dicit, *Super Gen. ad litt.*, lib. VIII, cap. XII, § 26, col. 383, t. 3, quod « homo, Deo sibi præsente illuminatur, absente autem continuo tenebratur ; a quo non locorum intervallis, sed voluntatis aversione disceditur. »

Ad primum ergo dicendum, quod verbum Origenis potest uno modo sic intelligi, quod homo qui est in statu perfecto, non subito procedit in actum peccati mortalis, sed ad hoc disponitur per aliquam negligentiam præcedentem ; unde et peccata venialia dicuntur esse dispositio ad mortale, sicut supra dictum est. Sed tamen per unum actum peccati mortalis, si eum commiserit, decidit, charitate amissa. Sed quia ipse subdit : « Si aliquis brevis lapsus acciderit, et cito resipiscat, non penitus ruere videtur, » potest aliter dici quod ipse intelligit eum pœnitus evacuari et decidere, qui sic decidit ut ex malitia peccet ; quod non statim in viro perfecto a principio contingit.

Ad secundum dicendum, quod charitas amittitur dupliciter : uno modo directe per actualem contemptum, et hoc modo Petrus charitatem non amisit. Alio modo indirecte, quando committitur aliquid contrarium charitati, propter aliquam passionem concupiscentiæ vel timoris ; et hoc modo Petrus contra charitatem faciens, charitatem amisit, sed eam cito recuperavit[3].

Ad quartum dicendum, quod non quæ-

[1] « Merito stipendium vocatur, ait Beda, quia malitiæ diabolicæ mors æterna tanquam debitum redditur. » — [2] Ita mss. et editi passim. Nicolai cum theologis, « desinit, » ut legitur in quæst. « De charit., » art. 12, ad 11. — [3] In omn. cod. responsio ad tertium desideratur. In Parm. vero : « Ad tertium patet responsio ex dictis in corpore. »

libet inordinatio affectionis, quæ est circa ea quæ sunt ad finem, id est, circa bona creata, constituit peccatum mortale; sed solum quando est talis inordinatio quæ repugnat divinæ voluntati; et hæc inordinatio directe contrariatur charitati, ut dictum est.

Ad quintum dicendum, quod charitas importat unionem quamdam ad Deum, non autem fides, neque spes. Omne autem peccatum mortale consistit in aversione a Deo, ut supra dictum est, et ideo omne peccatum mortale contrariatur charitati. Non autem omne peccatum mortale contrariatur fidei vel spei, sed quædam determinata peccata, per quæ habitus fidei vel spei tollitur; sicut et per omne peccatum mortale habitus charitatis tollitur. Unde patet quod charitas non potest remanere informis, cum sit ultima forma virtutum, ex hoc quod respicit Deum in ratione finis ultimi, ut dictum est.

Conclusio. — Quovis actu peccati mortalis charitas amittitur (*a*).

QUÆSTIO XXV.

DE OBJECTO CHARITATIS (*b*).

(Et duodecim quæruntur.)

Deinde considerandum est de objecto charitatis. Circa quod duo consideranda occurrunt : primo quidem de his quæ sunt ex charitate diligenda; secundo de ordine diligendorum.

Circa primum quæruntur duodecim : 1° utrum solus Deus sit ex charitate diligendus, vel etiam proximus; 2° utrum charitas sit ex charitate diligenda; 3° utrum creaturæ irrationales sint ex charitate diligendæ; 4° utrum aliquis possit ex charitate seipsum diligere; 5° utrum corpus proprium; 6° utrum peccatores sint ex charitate diligendi; 7° utrum peccatores seipsos diligant; 8° utrum inimici sint ex charitate diligendi; 9° utrum sint eis signa amicitiæ exhibenda; 10° utrum angeli sint ex charitate diligendi; 11° utrum dæmones; 12° de enumeratione diligendorum ex charitate.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum dilectio charitatis sistat in Deo, an se extendat etiam ad proximum.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod dilectio charitatis sistat in Deo, et non se extendat ad proximum. Sicut enim Deo debemus amorem, ita et timorem, secundum illud Deuter., x, 12 : *Et nunc, Israel, quid Dominus Deus tuus petit a te, nisi ut timeas... et diligas eum?* Sed alius est timor quo timetur homo, qui dicitur timor humanus, et alius timor quo timetur Deus, qui est vel servilis vel filialis, ut ex supra dictis patet. Ergo etiam alius est amor quo diligitur Deus, et alius est amor quo diligitur proximus.

2. Præterea, Philosophus dicit in VIII *Ethic.*, cap. VIII, circa princ., quod « amari est honorari. » Sed alius est honor qui debetur Deo, qui est honor latriæ, et alius est honor qui debetur creaturæ, qui est honor duliæ. Ergo etiam alius est amor quo diligitur Deus, et alius quo diligitur proximus.

3. Præterea, spes generat charitatem, ut habetur in Glossa interl., Matth., I. Spes ita habetur de Deo quod reprehenduntur sperantes in homine, secundum illud Jerem., XVII, 5 : *Maledictus homo qui confidit in homine*. Ergo charitas ita debetur Deo quod ad proximum se non extendat.

Sed contra est quod dicitur I Joan., IV, 21 : *Hoc mandatum habemus a Deo, ut qui diligit Deum, diligat et fratrem suum.*

Respondeo dicendum, quod, sicut supra

(*a*) Per unum peccatum mortale amittitur charitas. Est de fide contra Calvinum.

« Asserendum est, non modo infidelitate, per quam et ipsa fides amittitur, sed etiam quocumque alio mortali peccato, quamvis non amittatur fides, acceptam justificationis gratiam amitti. » Concil. trident., sess. VI, cap. XV.

Quomodo res aliter se haberet cum certum sit peccatum et gratiam quam consequitur charitas non posse esse simul in eodem subjecto.

Si dicas Scotistas et Suarem admittere quod de potentia Dei absoluta peccatum et gratia possint esse simul in eodem subjecto, et idem admittere Loream de peccato actuali et gratia, licet non de peccato habituali.

Respondetur : 1. hic non esse quæstionem de eo quod possibile est de potentia absoluta Dei, id est de potentia qua Deus nunquam utitur; 2. hanc opinionem sensui communi adversari, quia si quis per peccatum fit Dei inimicus, et per gratiam Dei amicus, ut indubium est, sensus communis dicit eumdem hominem non posse etiam de potentia Dei absoluta fieri simul Dei inimicum et amicum, quia attributiones illæ se invicem et essentialiter excludunt.

(*b*) Hæc quæstio in dist. XXVI, part. III, lib. I *Speculi moralis* tractatur, et ibi in decem articulis absolvitur. Nam in unum compilator *Speculi* coegit tum articulos quartum et quintum, tum articulos decimum et undecimum *Summæ theologicæ*.

dictum est, habitus non diversificantur nisi ex hoc quod variant speciem actus. Omnis enim actus unius speciei ad eumdem habitum pertinet. Cum autem species actus ex objecto sumatur, secundum formalem rationem ipsius; necesse est quod idem specie sit actus qui fertur in rationem objecti, et qui fertur in objectum sub tali ratione; sicut eadem est specie visio qua videtur lumen, et qua videtur color secundum luminis rationem.

Ratio autem diligendi proximum Deus est; hoc enim debemus in proximo diligere, ut in Deo sit. Unde manifestum est quod idem specie actus est quo diligitur Deus et quo diligitur proximus. Et propter hoc habitus charitatis non solum se extendit ad dilectionem Dei, sed etiam ad dilectionem proximi.

Ad primum ergo dicendum, quod proximus timeri potest dupliciter, sicut et amari: uno modo propter id quod est proprium sibi, puta cum aliquis timet tyrannum propter ejus crudelitatem, vel cum amat ipsum propter cupiditatem acquirendi aliquid ab eo; et talis timor humanus distinguitur a timore Dei, et similiter amor. Alio modo timetur homo, et amatur propter id quod est Dei in ipso; sicut cum sæcularis potestas timetur propter ministerium divinum, quod habet ad vindictam malefactorum, et amatur propter justitiam; et talis timor hominis non distinguitur a timore Dei, sicut nec amor.

Ad secundum dicendum, quod amor respicit bonum in communi; sed honor respicit proprium bonum honorati; defertur enim alicui in testimonium propriæ virtutis. Et ideo amor non diversificatur specie propter diversam quantitatem bonitatis diversorum, dummodo referatur ad aliquod unum bonum commune; sed honor diversificatur secundum propria bona singulorum. Unde eodem amore charitatis diligimus omnes proximos, inquantum referuntur ad unum bonum commune, quod est Deus; sed diversos honores diversis deferimus, secundum propriam virtutem singulorum; et similiter Deo singularem honorem latriæ exhibemus propter ejus singularem virtutem.

Ad tertium dicendum, quod vituperantur qui sperant in homine sicut principali auctore salutis, non autem qui sperant in homine sicut adjuvante ministerialiter sub Deo; et similiter reprehensibile esset, si quis proximum diligeret tanquam principalem finem, non autem si quis proximum diligat propter Deum; quod pertinet ad charitatem.

Conclusio. — Cum ratio diligendi proximi sit ipse Deus; charitas non solum ad Dei, sed etiam proximi dilectionem sese extendit (*a*).

(a) Distinguendum est inter objectum materiale, et objectum formale quo.

Objectum materiale est res amata a charitate, et duplex est, materiale scilicet principale et primarium quod alio nomine vocatur formale quod, et materiale secundarium.

Objectum materiale est etiam adæquatum aut inadæquatum. Objectum materiale adæquatum res omnes a charitate amatas comprehendit.

Objectum materiale inadæquatum est vel objectum materiale principale et primarium, vel objectum materiale secundarium, seorsim sumptum.

Certum est objectum materiale principale et primarium, seu objectum formale quod charitatis esse Deum, objectum autem secundarium esse res alias omnes post Deum a charitate amatas.

Unde certum est objectum materiale charitatis adæquatum esse Deum, nosipsos, et proximum; inadæquatum autem aut Deum solum, aut nosipsos et proximum. Quæcumque res amata sub objecto secundario materiali charitatis contenta, si seorsim nominetur, est objectum materiale quoddam inadæquatum charitatis.

Sed quæstio est de objecto formali quo, seu de ratione formali motiva charitatis. Objectum illud vocatur « formale » absque ullo addito a Scotistis.

Billuart duas habet conclusiones:

Dico 1° objectum formale quo, seu ratio formalis motiva charitatis est bonitas increata, ut est in se, et propter se amabilis, lumine supernaturali cognoscibilis.

Dico 2° objectum formale quo charitatis non est sola bonitas essentiæ divinæ ut distinctæ virtualiter ab attributis; sed est bonitas divina ut involvit essentiam, attributa et personas, seu bonitas divina transcendens omnem Dei perfectionem.

Scotus, III, dist. XXVII, num. 3, brevius idem dicit: Objectum formale seu motivum charitatis est Dei bonitas absoluta, qua in se infinite bonus est in omni genere entis et perfectionis. Sed solutionem illam non omnes theologi pariter admittunt. Est tamen communior, et, ut videtur, verior.

Præter rationem a D. Thoma allatam, Scotus suam affert quæ pulcherrima est: Per charitatem volumus Deo bonum ut ipsi bonum est; sed Deus per suam bonitatem absolutam est sibi bonus, sibi beatus, et in omni genere entis perfectus; ergo bonitas absoluta Dei est motivum charitatis.

Aliam P. Henno rationem adducit quæ forsitan juxta regulas logices non concluderet et procedere videtur per quamdam petitionem principii:

« Caritas est omnium virtutum theologicarum perfectissima; ergo motivum habet perfectissimum; atqui non potest dari perfectius quam perfecta bonitas; ergo. »

Concedo charitatem esse omnium virtutum theo-

ARTICULUS II.

Utrum charitas sit ex charitate diligenda.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod charitas non sit ex charitate diligenda. Ea enim quæ sunt ex charitate diligenda, duobus præceptis charitatis concluduntur, ut patet Matth., XXII. Sed sub neutro eorum charitas continetur; quia nec charitas est Deus, nec est proximus. Ergo charitas non est ex charitate diligenda.

2. Præterea, charitas fundatur super communicationem beatitudinis, ut supra dictum est. Sed charitas non potest esse particeps beatitudinis. Ergo charitas non est ex charitate diligenda.

3. Præterea, charitas est amicitia quædam, ut supra dictum est. Sed nullus potest habere amicitiam ad charitatem, vel ad[1] aliquod accidens, quia hujusmodi reamare[2] non possunt, quod est de ratione amicitiæ, ut dicitur in VIII *Ethic.*, cap. II. Ergo charitas non est ex charitate diligenda.

Sed contra est quod Augustinus dicit, VIII *De Trinit.*, cap. VIII, col. 958, t. 8 : « Qui diligit proximum, consequens est ut etiam ipsam dilectionem diligat[3]. » Sed proximus diligitur ex charitate. Ergo consequens est ut etiam charitas ex charitate diligatur.

Respondeo dicendum, quod charitas amor quidam est. Amor autem ex natura potentiæ cujus est actus, habet quod possit supra seipsum reflecti; quia enim voluntatis objectum est bonum universale, quidquid sub ratione boni continetur, potest cadere sub actu voluntatis; et quia ipsum velle est quoddam bonum, potest velle se velle; sicut et intellectus, cujus objectum est verum, intelligit se intelligere, quia hoc etiam est quoddam verum. Sed amor etiam ex ratione propriæ speciei habet quod supra se reflectatur, quia est spontaneus motus amantis in amatum; unde ex hoc ipso quod amat aliquis, amat se amare.

Sed charitas non est simpliciter amor, sed habet rationem amicitiæ, ut supra dictum est. Per amicitiam autem amatur aliquid dupliciter : uno modo sicut ipse amicus, ad quem amicitiam habemus, et cujus[4] bona

logicarum perfectissimam; concedo eam habere consequenter motivum perfectissimum motivorum quæ virtutes theologicæ habent; sed si nulla virtus theologica motivum habet Dei bonitatem absolutam, nonne charitas adhuc habere poterit motivum perfectissimum motivorum quæ virtutes theologicæ habent? Supponitur hic igitur quod virtus quædam theologica Dei bonitatem absolutam pro motivo habet; et argumentum ex hac suppositione confictum per petitionem principii procedit.

Billuart addidit : « lumine supernaturali cognoscibilis » quia, ut ait, « diligere Deum propter ejus bonitatem naturali lumine cognoscibilem, esset amor naturalis, non supernaturalis qualis est charitas. » Sic evadit objectionem illam : « Objectum charitatis debet esse supernaturale, cum charitas theologica sit supernaturalis; sed Dei bonitas absoluta est objectum naturale, cum sub illa ratione Deus sit principium rerum naturalium. »

Sed alii, et sane, ut nobis videtur, inutiliter adjici volunt : « lumine supernaturali cognoscibilis; » et si inutiliter, minus recte. Nam non est in causa modus quo attingitur objectum, sed objectum ipsum. Actus charitatis supernaturalis est; sed actus supernaturalis iste pro objecto habere potest res naturali lumine cognitas. Deum ut naturæ auctorem naturali lumine attingimus; numquid charitas pro objecto habere non potest (et de charitate supernaturali loquimur), Deum ut naturæ auctorem? Numquid inter infideles natus, de Deo nil cognoscens nisi ea quæ naturali ratione attingi possunt, ut ejus existentiam, ejus perfectionem infinitam, ejus privilegium quo omnium principium et finis est, numquid iste homo gratiam intus accipere non potest, et amare supernaturaliter Deum ignotum quo ad cognoscibilia ejus lumine supernaturali, et notum solummodo quo ad cognoscibilia ejus lumine naturali? Deum quidam supernaturaliter cognoscunt et naturaliter tantum amant, ut hæretici qui diligunt eum ut authorem gratiæ et gloriæ; cur alii eumdem naturaliter tantum cognitum non possent supernaturaliter diligere? « Quando tendimus in Deum propter infinitam ipsius bonitatem, inquit P. Henno, abstrahimus an sit principium rerum naturalium, aut supernaturalium, cum esset æque amabilis, si per possibile aut impossibile, non esset tale principium. Et hinc patet non esse necesse ut statuatur pro motivo charitatis Dei bonitas ut pertinens ad ordinem rerum supernaturalium. »

Si dicas : amare Deum propter beneficia ab eo accepta est actus charitatis; atqui ibi ratio amandi non est bonitas increata, sed creata, scilicet beneficium : respondeo actum quo diligimus Deum propter beneficia non esse actum imperatum a charitate sed a gratitudine. Elicitur a charitate; imperatur a gratitudine.

Eadem charitate diligitur Deus et proximus. Proximus quidem potest amari amore naturali sine respectu ad Deum; quidni etiam amore supernaturali? Quia non datur amor supernaturalis qui non sit virtus theologica charitatis. Si daretur iste amor alius a virtute theologica, ipso proximus amari posset.

[1] Parm. omittit : « ad. » — [2] Editio Nicolai habet « remanere. » Erronee, ut puto. — [3] « Dilectionem necesse est ut diligat, qui diligit fratrem. » Migne — [4] Sic cod.; Parm. : « cui »

volumus; alio modo sicut bonum quod amico volumus: et hoc modo charitas per charitatem amatur, et non primo, quia charitas est illud bonum quod optamus omnibus quos ex charitate diligimus. Et eadem ratio est de beatitudine, et aliis virtutibus (*a*).

Ad primum ergo dicendum, quod Deus et proximus sunt illi ad quos amicitiam habemus; sed in illorum dilectione includitur dilectio charitatis; diligimus enim proximum et Deum, inquantum hoc amamus, ut nos et proximus Deum diligamus[1]; quod est charitatem habere[2].

Ad secundum dicendum, quod charitas est ipsa communicatio spiritualis vitæ, per quam ad beatitudinem pervenitur, et ideo amatur sicut bonum desideratum omnibus quos ex charitate diligimus.

Ad tertium dicendum, quod ratio illa procedit, secundum quod per amicitiam amantur illi ad quos amicitiam habemus.

Conclusio. — Diligitur charitas non quidem sicut amoris objectum, sed tanquam bonum quod volumus his quos ex charitate diligimus.

ARTICULUS III.

Utrum etiam creaturæ irrationales sint ex charitate diligendæ.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod etiam creaturæ irrationales sint ex charitate diligendæ. Per charitatem enim maxime conformamur Deo. Sed Deus diligit creaturas irrationales ex charitate; *diligit enim omnia quæ sunt*, ut habetur Sap., II, 25, et omne quod diligit, seipso diligit, qui est charitas. Ergo et nos debemus creaturas irrationales ex charitate diligere.

2. Præterea, charitas principaliter fertur in Deum; ad alia autem se extendit, secundum quod ad Deum pertinent. Sed sicut creatura rationalis pertinet ad Deum, inquantum habet similitudinem imaginis, ita etiam creatura irrationalis, inquantum habet similitudinem vestigii. Ergo charitas etiam se extendit ad creaturas irrationales.

3. Præterea, sicut charitatis objectum est Deus, ita et fidei. Sed fides se extendit ad creaturas irrationales, in quantum credimus cælum et terram esse creata a Deo, et pisces et aves esse productos ex aquis, et gressibilia animalia et plantas ex terra. Ergo charitas etiam se extendit ad creaturas irrationales.

Sed contra est quod dilectio charitatis solum se extendit ad Deum, et ad proximum. Sed nomine proximi non potest intelligi creatura irrationalis, quia non communicat cum homine in vita rationali. Ergo charitas non se extendit ad creaturas irrationales.

Respondeo dicendum, quod charitas, secundum prædicta, est amicitia quædam. Per amicitiam autem amatur aliquid dupliciter: uno quidem modo amicus ad quem amicitia habetur; et alio modo bona quæ amico optantur. Primo ergo modo nulla creatura irrationalis potest ex charitate amari; et hoc triplici ratione. Quarum duæ pertinent communiter ad amicitiam, quæ ad creaturas irrationales haberi non potest. Primo quidem quia amicitia ad eum habetur cui volumus bonum; sed non proprie possumus bonum velle creaturæ irrationali, quia non est ejus proprie habere bonum, sed solum creaturæ rationalis, quæ est domina utendi bono quod habet, per liberum arbitrium. Et ideo Philosophus dicit in II *Phys.*, text. 58 et 59, quod « hujus modi rebus non dicimus aliquid bene vel male contingere, nisi secundum similitudinem. » Secundo quia omnis amicitia fundatur super aliqua communicatione vitæ; nihil enim ita proprium est amicitiæ, sicut bona vita, ut patet per Philosophum, VIII *Ethic.*, cap. III et IV. Creaturæ autem irrationales non possunt communicationem habere in vita humana, quæ

[1] Huncce locum sic explicat Nicolaï in margine: « Id est, amamus et a nobis et a proximo Deum diligi, quod est diligi charitatem. »

[2] Ita cod.; theologi, Nicolaï et recentiores editi: « diligere. »

(*a*) Si dicas: sicut se habet fides ad credendum, et spes ad sperandum, ita se habet charitas ad diligendum; sed nullus per fidem credit fidem suam, vel per spem sperat spem suam; ergo nullus per charitatem potest diligere charitatem suam. — Respondeo: Fides et spes, sunt etiam in peccatore præsentes ut informes, ideo scit homo se habere fidem, vel spem; charitas autem non stat cum peccato, nec est præsens in statu peccati, nec informis esse potest: ergo diligi potest.

Instas: si charitas diligeretur ex charitate, eadem ratione illa charitas diligeretur ex alia, et sic in infinitum.

Respondeo: charitas non diligitur alia charitate, sed seipsa.

Cum D. Thoma sentiunt pro charitate, pro beatitudine, pro virtutibus, S. Bonaventura, Richardus, Scotorellus et Guillermus.

est secundum rationem. Unde nulla amicitia potest haberi ad creaturas irrationales, nisi forte secundum metaphoram. Tertia ratio est propria charitati, quia charitas fundatur super communicatione beatitudinis æternæ, cujus creatura irrationalis capax non est. Unde amicitia charitatis non potest haberi ad creaturam irrationalem.

Possunt tamen ex charitate diligi creaturæ irrationales, sicut bona quæ aliis volumus, inquantum scilicet ex charitate volumus eas conservari ad honorem Dei, et utilitatem hominum : et sic etiam ex charitate Deus eas diligit.

Unde patet responsio ad primum (*a*).

Ad secundum dicendum, quod similitudo vestigii non dat capacitatem vitæ æternæ, sed similitudo imaginis; unde non est similis ratio.

Ad tertium dicendum, quod fides se potest extendere ad omnia quæ sunt quocumque modo vera; sed amicitia charitatis se extendit ad illa sola quæ nata sunt habere bonum vitæ æternæ; unde non est simile.

Conclusio. — Ad irrationales creaturas charitatis amor non extenditur, ut ad id, cui bonum velimus, sed ut ad bonum quod hominibus a nobis ex charitate dilectis volumus (*b*).

ARTICULUS IV.

Utrum homo debeat seipsum ex charitate diligere.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod homo non diligat seipsum ex charitate. Dicit enim Gregorius in *Homilia* XVII *in Evang.*, § 1, col. 1139, t. 2, quod « charitas minus quam inter duos haberi non potest. » Ergo ad seipsum nullus habet charitatem.

2. Præterea, amicitia de sui ratione importat redamationem et æqualitatem, ut patet in VIII *Ethic.*, cap. II et VIII, quæ quidem non possunt esse homini ad seipsum. Sed charitas amicitia quædam est, ut supra dictum est. Ergo ad seipsum aliquis charitatem habere non potest.

3. Præterea, illud quod ad charitatem pertinet, non potest esse vituperabile, quia *charitas non agit perperam,* ut dicitur I ad Corinth., XIII, 4. Sed amare seipsum vituperabile est; dicitur enim II ad Timoth., III, 1 : *In novissimis diebus instabunt tempora periculosa, et erunt homines seipsos amantes.* Ergo homo non potest seipsum diligere ex charitate.

Sed contra est quod dicitur Levit., XIX, 18 : *Diliges amicum tuum sicut teipsum.*

(*a*) Quidam, amorem amicitiæ cum amore concupiscentiæ confundentes, dixerunt ea sola ex charitate esse diligenda quæ societate quadam nobiscum in Deum referuntur : unde ex charitate irrationalia diligenda non essent.

(*b*) Charitas est vera amicitia ; inde sequitur creaturas irrationales non posse diligi ex charitate directe, sicut diligimus eum ad quem habemus amicitiam, seu cui volumus bonum æternæ beatitudinis cujus sunt incapaces. Possunt tamen diligi ex charitate indirecte, sicut diligimus bona quæ volumus amicis, quatenus volumus creaturas irrationales conservari in gloriam Dei et utilitatem proximi. In hoc amore excelluit sanctus Franciscus de Assisio. « Vir columbina simplicitate plenus dum quadam vice per vallem spoletanam transitum faceret, accidit ut magnam multitudinem diversi generis avium videret; et quoniam ob præcipuum creatoris amorem miro etiam in omnes creaturas ducebatur affectu, usque ad illas accessit, et his similia simpliciter eis inter aliqua plura proposuit : Fratres mei volucres, multum vos memini nostrum laudare et diligere Creatorem, qui plumis vos induit, qui pennis vos a terra subvehit, qui vobis inter creaturas in puriore mansiones aere tribuit, qui nec serentes, nec metentes, nec in horrea congregantes absque vestra sollicitudine vos enutrit, et abundanter in omnibus quæ vobis sunt opportuna providit. Ipsæ vero aviculæ, rostris apertis, alis collisque protensis suo modo mirabiliter gestientes, sanctum Dei talia proponentem intuebantur, et verbis diligenter intendere videbantur. Tunc cœpit se magnæ negligentiæ incusare eo quod hactenus omiserat avibus prædicare. Igitur ab isto tempore vir Dei cujus ori semper laus affuit Salvatoris non solum homines ut laudarent ipse laudans admonuit, sed et aves et bestias et quaslibet alias creaturas fratrum vel sororum nominibus nuncupans, ad omnium conditoris laudem sollicitavit et invitavit. Tanta ejus mentem divini amoris dulcedo repleverat, ut in omnibus opera Creatoris miranda considerans, maxime etiam erga cunctas afflueret pietatis teneritudine creaturas. Inter alias tamen præcipue diligebat, quas, utputa aviculas, simplicioris et mansuetioris naturæ videbat, quarum etiam in omnibus Christum ob aliquam similitudinem figurari Scripturis audierat. De Salvatore legitur : *Ego sum vermis*, vermiculos ne contererentur multoties de via legebat. Sed et apibus ne deficerent vinum vel mel in hieme ministrabat. Et quidquid admirationis, delectamenti, sive cujuscumque valoris in vita quaque perpendere poterat, id totum in omnium factoris gloriam gerebat. Propter hæc omnia fraterno nomine nuncupabat, omnia ad unius conditoris laudem, continuus ipse in laudibus, invitabat » *Speculum historiale*, lib. XXX, ex cap. CIII, CV et CVI.

Sed amicum ex charitate diligimus. Ergo et nos ipsos debemus ex charitate diligere.

Respondeo dicendum, quod, cum charitas sit quædam amicitia, sicut dictum est, dupliciter possumus de charitate loqui. Uno modo sub communi ratione amicitiæ; et secundum hoc dicendum est quod amicitia proprie non habetur ad seipsum, sed aliquid majus amicitia. Quia amicitia unionem quamdam importat. Dicit enim Dionysius, cap. IV *De div. nom.*, § 12, col. 710, t. 1, quod « amor est virtus unitiva[1]. » Unicuique autem ad seipsum est unitas, quæ est potior unione[2]. Unde sicut unitas est principium unionis, ita amor quo quis diligit seipsum est forma et radix amicitiæ. In hoc enim amicitiam habemus ad alios, quod ad eos nos habemus sicut ad nos ipsos; dicitur enim in IX *Ethic.*, c. IV et VIII, circa princ., quod « amicabilia quæ sunt ad alterum, veniunt ex his quæ sunt ad seipsum ; » sicut etiam de principiis non habetur scientia, sed aliquid majus, scilicet intellectus.

Alio modo possumus loqui de charitate secundum propriam rationem ipsius, prout scilicet est amicitia hominis ad Deum principaliter, et ex consequenti ad ea quæ sunt Dei; inter quæ etiam est ipse homo, qui charitatem habet ; et sic inter cætera quæ ex charitate diligit quasi ad Deum pertinentia, etiam seipsum ex charitate diligit.

Ad primum ergo dicendum, quod Gregorius loquitur de charitate secundum communem amicitiæ rationem.

Et secundum hoc etiam procedit ratio secunda.

Ad tertium dicendum, quod amantes seipsos vituperantur, inquantum amant se secundum naturam sensibilem, cui obtemperant ; quod non est vere amare seipsum secundum naturam rationalem, ut sibi velint ea bona quæ pertinent ad perfectionem rationis ; et hoc modo præcipue ad charitatem pertinet diligere seipsum.

CONCLUSIO. — Inter ea quæ ex charitate diligimus, quasi ad Deum pertinentia, seipsum homo diligere debet (a).

ARTICULUS V.

Utrum homo debeat corpus suum ex charitate diligere.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod homo non debeat corpus suum ex charitate diligere. Non enim diligimus illum cui convivere non volumus. Sed homines charitatem habentes refugiunt corporis convictum, secundum illud Rom., VII, 24 : *Quis me liberabit de corpore mortis hujus?* et Philipp., I, 23 : *Desiderium habens dissolvi et esse cum Christo.* Ergo corpus nostrum non est ex charitate diligendum.

2. Præterea, amicitia charitatis fundatur super communicatione divinæ fruitionis. Sed hujusmodi fruitionis corpus particeps esse non potest. Ergo corpus non est ex charitate diligendum.

3. Præterea, charitas, cum sit amicitia quædam, ad eos habetur qui redamare possunt. Sed corpus nostrum non potest nos ex charitate diligere. Ergo non est ex charitate diligendum.

Sed contra est quod Augustinus, in I *De doctr. christ.*, cap. XXIII, col. 27, t. 3, ponit quatuor ex charitate diligenda; inter quæ unum est corpus proprium.

Respondeo dicendum, quod corpus nostrum secundum duo potest considerari : uno modo secundum ejus naturam ; alio modo secundum corruptionem culpæ et pœnæ.

Natura autem corporis nostri non est a malo principio creata, ut Manichæi fabulan-

[1] Corder. : « Estque hoc » nomen amoris, « virtutis cujusdam unificæ ac collectivæ, etc. » — [2] Sic cod. ; Perm. deinde addit : « ad alium. »

(a) Diximus charitatem esse veram amicitiam, et inde eruimus creaturas irrationales non posse directe ex charitate diligi. Sed numquid homo seipsum ex charitate diligere potest, si charitas est amicitia ? Amicitia est inter duos; atqui homo unus est quando seipsum diligit. Fatemur hominem non posse amare seipsum ex charitate considerata sub communi ratione amicitiæ, sed potest amare seipsum ex charitate ut est amicitia principaliter hominis ad Deum. Nam qui amat aliquem ex amicitia omnia quæ sunt ejus amat, homo autem Dei est : *Ipse fecit nos; et plasmavit nos ; nos autem sumus populus ejus, et oves pascuæ ejus.* Et nobis ipsis velle bonum possumus sicut bonum volumus amicis, et super omnia bona bonum beatitudinis æternæ cujus sumus capaces ; idem est amans et amatum in re, sed non sub eodem respectu consideratur quando accipitur ut amans, et quando accipitur ut amatum, et est iste amor hominis ad seipsum plusquam amicitia quæ duos supponit, et duos in unum per unionem colligit ; non enim est hic unio hominis ad seipsum, sed est plusquam unio, principium scilicet unionis, forma et radix amicitiæ, nempe unitas.

tur, sed est a Deo. Unde possumus eo uti ad servitium Dei, secundum illud Rom., vi, 13 : *Exhibete... membra vestra arma justitiæ Deo.*

Et ideo ex dilectione charitatis, qua diligimus Deum, debemus etiam corpus nostrum diligere ; sed infectionem culpæ et corruptionem pœnæ in corpore nostro diligere non debemus, sed potius ad ejus remotionem anhelare desiderio charitatis.

Ad primum ergo dicendum, quod Apostolus non refugiebat corporis communionem quantum ad corporis naturam ; imo secundum hoc nolebat ab eo spoliari, secundum illud II ad Corinth., v, 4 : *Nolumus expoliari, sed supervestiri.* Sed volebat carere infectione concupiscentiæ, quæ remanet in corpore, et corruptione ipsius, quæ aggravat animam, ne possit Deum videre. Unde signanter dixit : *De corpore mortis hujus.*

Ad secundum dicendum, quod quamvis corpus nostrum Deo frui non possit cognoscendo et amando ipsum, tamen per opera quæ per corpus agimus ad perfectam[1] Dei fruitionem possumus venire. Unde ex fruitione animæ redundat quædam beatitudo ad corpus, scilicet « sanitatis et incorruptionis vigor, » ut Augustinus dicit in *Ep.* cxviii *ad Diosc.*, cap. iii, § 14, col. 439, t. 2. Et ideo, quia corpus aliquo modo est particeps beatitudinis, potest dilectione charitatis amari.

Ad tertium dicendum, quod redamatio habet locum in amicitia quæ est ad alterum, non autem in amicitia quæ est ad seipsum, vel secundum animam, vel secundum corpus.

Conclusio. — Corpus nostrum, cum sit a Deo, ipsum quoque ex charitate, qua Deum diligimus, amare debemus : quantum vero ad culpæ ejus infectionem et pœnæ corruptionem attinet, non ipsum amare, sed ad istorum malorum remotionem anhelare debemus (a).

ARTICULUS VI.

Utrum peccatores sint ex charitate diligendi.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod peccatores non sint ex charitate diligendi. Dicitur enim in psal. cxviii, 113 : *Iniquos odio habui.* Sed David charitatem[1] habebat. Ergo ex charitate magis sunt odiendi peccatores quam diligendi.

2. Præterea, « probatio dilectionis exhibitio est operis, » ut Gregorius dicit in *Hom. Pent.*, xxx *in Evang.*, § 1, col. 1220, t. 2. Sed peccatoribus justi non exhibent opera dilectionis, sed magis opera quæ videntur esse odii, secundum illud psalm. c, 8 : *In matutino interficiebam omnes peccatores terræ;* et Dominus præcepit Exod., xxii, 18 : *Maleficos non patieris vivere.* Ergo peccatores non sunt ex charitate diligendi.

3. Præterea, ad amicitiam pertinet ut amicis optemus et velimus bona. Sed sancti ex charitate optant peccatoribus mala, secundum illud psal. ix, 18 : *Convertantur peccatores in infernum.* Ergo peccatores non sunt ex charitate diligendi.

4. Præterea, proprium est amicorum de eisdem gaudere, et idem velle. Sed charitas non facit velle quod peccatores volunt, neque facit gaudere de hoc de quo peccatores gaudent ; sed magis facit contrarium. Ergo peccatores non sunt ex charitate diligendi.

5. Præterea, proprium est amicorum simul convivere, ut dicitur in VIII *Ethic.*, cap. v, ante med. Sed cum peccatoribus non

[1] Parm. addit : « perfectam. »

(a) *Corpus quod corrumpitur aggravat animam. Luctus hominum in corpore ipsorum. Dum sumus in corpore peregrinamur a Domino.* Oportet *ut destruatur corpus peccati.* — *Castigo corpus meum et in servitutem redigo. Quis me liberabit de corpore mortis hujus? Semper mortificationem Jesu in corpore nostro circumferentes. Non permanebit Spiritus meus in homine quia caro est. Quid nequius quam quod excogitavit caro? Omnis caro fenum, et omnis gloria ejus quasi flos agri. Caro non prodest quidquam. Caro et sanguis regnum Dei possidere non possunt. Caro concupiscit adversus spiritum. Prudentia carnis, mors. Si facta carnis mortificaveritis vivetis. Non qui filii carnis, hi filii Dei. Manifesta sunt opera carnis, fornicatio, immunditia, impudicitia, luxuria, idolorum servitus, veneficia, inimicitiæ, contentiones, æmulationes, iræ, rixæ, dissensiones, sectæ, invidiæ, homicidia, ebrietates, comessationes.* — Hi et similes textus non militant contra unionem substantialem animæ et corporis, nec contra resurrectionem corporum, nec contra sanctorum corporum glorificationem. Ex his sequitur textibus utilitas jejuniorum, abstinentiarum, omniumque exercitationum quæ corpus concupiscentiis plenum domant, spiritui, Deoque subdunt, et sic ad beatitudinem æternam ipsum præparant. Sed corpori nostro charitatem supernaturalem debemus non solum eodem modo ac creaturis irrationalibus quæ sunt beatitudinis æternæ incapaces. Sunt enim corpora nostra beatitudinis æternæ accidentalis, licet non essentialis, capacia, et ideo hoc bonum illis velle possumus ac debemus.

est convivendum, secundum illud II ad Cor., VI, 17 : *Exite de medio eorum*. Ergo peccatores non sunt ex charitate diligendi.

Sed contra est quod Augustinus dicit in I *De doctr. christ.*, cap. XXX, § 32, col. 31, t. 3, quod « cum dicitur : *Diliges proximum tuum*, manifestum est omnem hominem proximum esse deputandum. » Sed peccatores non desinunt esse homines, quia peccatum non tollit naturam. Ergo peccatores sunt ex charitate diligendi.

Respondeo dicendum, quod in peccatoribus duo possunt considerari, scilicet natura et culpa. Secundum naturam quidem quam a Deo habent, capaces sunt beatitudinis, super cujus communicatione charitas fundatur, ut supra dictum est; et ideo secundum naturam suam sunt ex charitate diligendi. Sed culpa eorum Deo contrariatur, et est beatitudinis impedimentum. Unde secundum culpam, qua Deo adversantur, sunt odiendi[1] quicumque peccatores, etiam pater, et mater, et propinqui, ut habetur Luc., XIV. Debemus enim in peccatoribus odire quod peccatores sunt et diligere quod homines sunt, beatitudinis capaces; et hoc est eos vere ex charitate diligere propter Deum.

Ad primum ergo dicendum, quod iniquos Propheta odio habuit, inquantum iniqui sunt, habens odio iniquitatem ipsorum, quod est ipsorum malum; et hoc est perfectum odium, de quo ipse dicit, psal. CXXXVIII, 22 : *Perfecto odio oderam illos*. Ejusdem autem rationis est odire malum alicujus, et diligere bonum ejus. Unde etiam illud odium perfectum ad charitatem pertinet.

Ad secundum dicendum, quod amicis peccantibus, sicut Philosophus dicit in IX *Ethic.*, cap. III, circa med., non sunt subtrahenda amicitiæ beneficia, quousque habetur[2] spes sanationis eorum, sed magis est ei auxilium dandum ad recuperationem virtutis, quam ad recuperationem pecuniæ, si eam amisissent, quanto virtus est magis amicitiæ affinis quam pecunia. Sed quando in maximam malitiam incidunt, et insanabiles fiunt, tunc non est eis amicitiæ familiaritas exhibenda. Et ideo hujusmodi peccantes, de quibus magis præsumitur nocumentum aliorum quam eorum emendatio, secundum legem divinam et humanam præcipiuntur occidi. Et tamen hoc facit judex non ex odio eorum, sed ex amore charitatis, quo bonum publicum præfertur vitæ singularis personæ. Et tamen mors per judicem inflicta peccatori prodest, sive convertatur, ad culpæ expiationem; sive non convertatur, ad culpæ terminationem[3], quia per hoc tollitur ei potestas amplius peccandi.

Ad tertium dicendum, quod hujusmodi increpationes[4] quæ in sacra Scriptura inveniuntur, tripliciter possunt intelligi : uno modo per modum prænuntiationis, non per modum optationis, ut sit sensus : *Convertantur peccatores in infernum*, id est, *convertentur*. Alio modo per modum optationis; ut tamen desiderium optantis non referatur ad pœnam hominum, sed ad justitiam punientis secundum illud psal. LVII, 11 : *Lætabitur justus cum viderit vindictam ;* quia nec ipse Deus puniens *lætatur in perditione impiorum**, ut dicitur Sap., I, 13, sed in sua justitia : quia *justus Dominus, et justitias diligit**, psal. X, 8. Tertio ut desiderium referatur ad remotionem culpæ, non ad ipsam pœnam, ut scilicet peccata destruantur, et homines remaneant.

* Vivorum.

* Dilexit.

Ad quartum dicendum, quod ex charitate diligimus peccatores, non quidem ut velimus quæ ipsi volunt, vel gaudeamus de his de quibus ipsi gaudent; sed ut faciamus eos velle quod volumus, et gaudere de his de quibus gaudemus. Unde dicitur Jerem., XV, 19 : *Ipsi convertentur ad te, et tu non converteris ad eos.*

Ad quintum dicendum, quod convivere peccatoribus, infirmis quidem est vitandum, propter periculum quod eis imminet ne ab eis subvertantur; perfectis autem de quorum corruptione non timetur, laudabile est quod cum peccatoribus conversentur, ut eos convertant. Sic enim Dominus cum peccatoribus manducabat et bibebat, ut dicitur Matth., IX. Convictus tamen peccatorum quantum ad consortium peccati vitandus est omnibus; et sic dicitur II ad Cor., VI, 17 : *Exite de medio eorum, et immundum ne*

[1] Sic cod.; Parm. : « odio habendi. »

[2] Ita mss. et editi veteres passim cum Nicolaï; al. : « quamdiu habetur; » Garcia : « quousque non habet. »

[3] Ita cod.; cod. Alcan. : « seu convertatur, ad culpæ expiationem, seu non convertatur, ad culpæ terminationem. » Rom. edit. : « sive convertatur, ad culpæ expiationem, sive etiam convertatur ad culpæ terminationem. » Parm. : « si convertatur..., si vero non. »

[4] Ita cod. et edit. Rom. cum cod. Alcan.; in Parm. : « imprecationes. »

tetigeritis, scilicet secundum peccati consensum.

CONCLUSIO — Quamvis respiciendo culpam diligendi ex charitate peccatores non sint, secundum tamen naturam suam, ut divinæ beatitudinis ipsi sunt capaces, ipsos quoque diligere debemus (a).

ARTICULUS VII.

Utrum peccatores diligant seipsos.

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod peccatores seipsos diligant. Illud enim quod est principium peccati, maxime in peccatoribus invenitur. Sed amor sui est principium peccati ; dicit enim Augustinus, XIV *De civitate Dei,* cap. XXVIII, col. 436, t. 7, quod « facit civitatem Babylonis. » Ergo peccatores maxime amant seipsos.

2. Præterea, peccatum non tollit naturam. Sed hoc unicuique convenit ex sua natura quod diligat seipsum; unde etiam creaturæ irrationales naturaliter appetunt proprium bonum, puta conservationem sui esse, et alia hujusmodi. Ergo peccatores diligunt seipsos.

3. Præterea, omnibus est diligibile bonum, ut Dionysius dicit in IV cap. *De div. nom.* Sed multi peccatores reputant se bonos. Ergo multi pecccatores seipsos diligunt.

Sed contra est quod dicitur in ps. X, 6 : *Qui diligit iniquitatem, odit animam suam.*

Respondeo dicendum, quod amare seipsum uno modo commune est omnibus, alio modo proprium est bonorum, tertio modo proprium est malorum. Quod enim aliquis amet id quod seipsum esse æstimat, hoc commune est omnibus.

(a) Ex plurimis Scripturæ sacræ textibus aliquis eruere posset vinculum charitatis esse solutum inter justos et peccatores. Sed textus isti omnes explicantur. Nonnullos referre licebit.

Si communicabit lupus agno aliquando, sic peccator justo; quæ communicatio sancto homini ad carnem. Eccli., XIII, 21. Sensus est : sicut inconveniens est, et periculosa lupi et agni societas, sic peccatoris et justi. Nam sicut lupus agnum, sic peccator justum devorat.

Contere brachium peccatoris et maligni, Ps. X, 15, id est : conteres ; vel si imperativo sensu : contere potentiam peccatoris, non ipsum hominem, ut non possit nocere.

Convertantur peccatores in infernum, omnes gentes quæ obliviscuntur Deum, Ps. IX, 18.

« Ad litteram prædicit hoc, non optat. Peccatores qui dantur in reprobum sensum, convertentur in infernum, id est in mortiferam delectationem. Vel de pœna futura legitur. Dixit supra : *In operibus manuum suarum comprehensus est peccator;* » Hugo a S. Charo, *Sup. psal.* IX.

Sicut deficit fumus deficiant, sicut fluit cera a facie ignis sic pereant peccatores a facie Dei, Ps. LXVII, 3. Ut scilicet jam non sint peccatores; sed pœnitentes. *Verte impios, et non erunt,* Prov., XII. Hic est bonus defectus. Et in eodem sensu legitur in Ps. CIII, 35 :

Deficiant peccatores a terra, et iniqui ita ut non sint.

Noli manducare cum peccatoribus. Tob., IV, 18. Textus habet : *Panem tuum et vinum tuum super sepulturam justi constitue, et noli ex eo manducare, et bibere cum peccatoribus.* Vel forte ad consolationem parentum post sepulturam jubet fieri convivia, quod opus est misericordiæ; vel forte, super tumulo mortui, jubet fieri eleemosynas, et addit : ne conviveris cum peccatoribus, quia ex convictu mores formantur. Sed hoc non est personam peccatorum odisse.

Iniquos odio habui. Ps. CXVIII, 113.

« Diligenter animadvertendum est, ut scilicet odio habeantur, non inquantum homines, sed inquantum iniqui, ut scilicet odio habeamus in eis vitia, et amemus naturam. » Hugo a S. Charo, *Sup. psal.* CXVIII.

Cæterum Christus cum publicanis et peccatoribus conversabatur, et hoc superbi et corde duri exprobabant Judæi : *Ecce homo... publicanorum et peccatorum amicus,* Matth., XI, 19; *bibens vinum, amicus publicanorum et peccatorum,* Luc., VII, 34; *Quare cum publicanis et peccatoribus manducat Magister vester? hic peccatores recipit et manducat cum illis,* Luc., XV, 2. Immo dixit ipse : *Non veni vocare justos sed peccatores,* Matth., IX, 13: Marc., II, 17; Luc., V, 32; et de ipso Paulus scribit : *Christus venit peccatores salvos facere,* I Timoth., I. Unde fugienda sunt semper consortia vitiorum; fugiendæ sunt societates et viæ peccatorum, quando hoc fieri possibile est rationabiliter. Sed numquid mulier uxorata virum deserere debet, quia peccator est? Numquid pater filium, vel filius patrem? Numquid frater aut soror fratrem? imo numquid amicitia conjunctus longo ex tempore semper amicum derelinquere debet? In hoc ultimo casu, respondendum est affirmative, si periculum sit corruptionis, quod periculum etiam supponi potest inter fratres. Sed, secluso periculo tali, prudenter tractandi sunt peccatores ut redeant ad cor, non deserendi. Etsi, quando nullo alio vinculo quam amicitia periculosa quis jungitur ipsis, aliquando deserendi sunt exterius, nunquam tamen cum adhuc salus eorum sperari potest, sive in vita, sive post mortem, sunt interius et coram Deo derelinquendi. Christus dilexit eos et tradidit semetipsum pro eis, natura enim omnes eramus filii iræ, et vita peccatores. Exemplo Christi Ecclesia tradit quotidie semetipsam pro peccatoribus, ut convertantur et vivant; et quod facit communio sanctorum nolumus facere, si personam peccatorum odio habemus, quia pro peccatoribus communio sanctorum orat. Numquid non sunt hodie Christi vices gerere debentes, et forsitan ex officio, qui sunt immemores hujus effati : *Calamum quassatum non conteret, et linum fumigans non extinguet.*

Homo autem dicitur esse aliquid dupliciter. Uno modo secundum suam substantiam et naturam; et secundum hoc [1] omnes æstimant se esse id quod sunt, scilicet ex anima et corpore compositos; et sic etiam omnes homines boni et mali diligunt seipsos, inquantum diligunt suipsorum conservationem.

Alio modo dicitur homo esse aliquid secundum principalitatem, sicut princeps civitatis dicitur esse civitas; unde quod principes faciunt, dicitur civitas facere. Sic autem non omnes æstimant se esse id quod sunt. Principale enim in homine est mens rationalis; secundarium autem est natura sensitiva et corporalis, quorum primum Apostolus nominat *interiorem hominem*, secundum *exteriorem*, ut patet II ad Cor., IV. Boni autem æstimant principale in seipsis rationalem naturam, sive interiorem hominem; unde secundum hoc æstimant se esse quod sunt. Mali autem æstimant principale in seipsis naturam sensitivam et corporalem, scilicet exteriorem hominem. Unde non recte cognoscentes seipsos, non vere diligunt seipsos; sed diligunt id quod seipsos esse reputant. Boni autem vere cognoscentes seipsos, vere seipsos diligunt.

Et hoc probat Philosophus in IX *Ethic.*, cap. IV, per quinque, quæ sunt amicitiæ propria. Unusquisque enim amicus primo quidem vult suum amicum esse et vivere; secundo vult ei bona; tertio operatur bona ad ipsum; quarto convivit ei delectabiliter; quinto concordat cum ipso, quasi in eisdem [2] delectatus et contristatus. Et secundum hoc boni diligunt seipsos, quantum ad interiorem hominem, quia volunt ipsum servari in in sua integritate; et optant ei bona, quæ sunt bona spiritualia, et etiam ad ea assequenda [3] operam impendunt, et delectabiliter ad cor proprium redeunt, quia ibi inveniunt et bonas cogitationes in præsenti, et memoriam præteritorum bonorum, et spem etiam ex quibus delectatio causatur. Similiter futurorum bonorum etiam [4], non patiuntur in seipsis voluntatis dissensionem, quia tota anima eorum tendit in unum.

E contrario autem mali non volunt conservari integritatem [5] interioris hominis; neque appetunt ei spiritualia bona; neque ad hoc operantur; neque delectabile est eis secum convivere, redeundo ad cor, quia inveniunt ibi mala, et præsentia, et præterita, et futura; quæ abhorrent; neque etiam sibiipsis concordant propter conscientiam remordentem, secundum illud psalm. XLIX, 21 : *Arguam te, et statuam contra faciem tuam*.

Et per eadem probari potest quod mali amant seipsos secundum corruptionem exterioris hominis; sic autem boni non amant seipsos.

Ad primum ergo dicendum, quod ille amor sui, qui est principium peccati, est ille qui est proprius malorum, perveniens usque ad contemptum Dei, ut ibidem dicitur, quia mali etiam sic cupiunt exteriora bona, quod spiritualia contemnunt.

Ad secundum dicendum, quod naturalis amor, etsi non totaliter tollatur a malis, tamen in eis pervertitur per modum jam dictum.

Ad tertium dicendum, quod mali, inquantum æstimant se bonos, sic in [6] aliquid participant de amore sui. Nec tamen ista est vera sui dilectio, sed apparens; quæ etiam non est possibilis in his qui valde sunt mali.

CONCLUSIO — Diligunt mali seipsos secundum exterioris hominis corruptionem, sicut boni amant seipsos secundum interioris hominis integritatem et perfectionem.

ARTICULUS VIII.

Utrum sit de necessitate charitatis ut inimici diligantur.

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quod non sit de necessitate charitatis ut inimici diligantur. Dicit enim Augustinus in *Enchir.*, c. LXXIII, col. 266, t. 6, quod « hoc tam magnum bonum, » scilicet diligere inimicos, « non est tantæ multitudinis, quantam credimus exaudiri, cum in oratione dicitur : Dimitte nobis debita nostra. » Sed nulli dimittitur peccatum sine charitate; quia, ut dicitur Proverb., x, 13, universa delicta ope-

[1] Ita cum Garcia posteriores omnes editiones; edit. Rom. cum plurimis codicibus : « Omnes æstimant bonum esse commune se esse id quod sunt. » — [2] Ita cum codd. Tarrac. et Alcan. et Paris., Nicolaï; al. : « quasi eisdem; » edit. Rom. : « quasi cum eodem delectatus, » etc — [3] Ita edit. passim; codd. Tarrac. et Alcan. : « ad assequendi. » — [4] Sic codd.; in Parm. : « et spem etiam ex quibus delectatio causatur. Similiter futurorum non patiuntur. » — [5] Parm. : « in integritate. » — [6] Parm omittit : « in. »

rit charitas. Ergo non est de necessitate charitatis diligere inimicos.

2. Præterea, charitas non tollit naturam. Sed unaquæque res etiam irrationalis naturaliter odit suum contrarium, sicut ovis lupum, et aqua ignem. Ergo charitas non facit quod inimici diligantur.

3. Præterea, *charitas non agit perperam*, I Cor., XIII, 4[1]. Sed hoc videtur esse perversum quod aliquis diligat inimicos, sicut et quod aliquis odio habeat amicos ; unde II Reg., XIX, 6, exprobrando dicit Joab ad Divid : *Diligis odientes te, et odio habes diligentes te*. Ergo charitas non facit ut inimici diligantnr.

Sed contra est quod Dominus dicit Matth., V, 44 : *Diligite inimicos vestros*.

Respondeo dicendum, quod dilectio inimicorum tripliciter potest considerari : uno quidem modo, ut inimici diligantur, inquantum sunt inimici ; et hoc est perversum, et charitati repugnans, quia hoc est diligere malum alterius.

Alio modo potest accipi dilectio inimicorum quantum ad naturam, sed in universali[2]; et sic dilectio inimicorum est de necessitate charitatis, ut scilicet aliquis diligens Deum et proximum ab illa generalitate dilectionis proximi inimicos suos non excludat.

Tertio modo potest considerari dilectio inimicorum in speciali, ut scilicet aliquis in speciali moveatur motu dilectionis ad inimicum ; et istud non est de necessitate charitatis absolute, quia nec etiam moveri motu dilectionis in speciali ad quoslibet homines singulariter est de necessitate charitatis, quia hoc esset impossibile.

Est tamen de necessitate charitatis secundum præparationem animi, ut scilicet homo habeat animum paratum ad hoc quod in singulari inimicum diligeret, si necessitas occurreret.

Sed quod absque articulo necessitatis homo etiam hoc actu impleat ut diligat[3] inimicum propter Deum, hoc pertinet ad perfectionem charitatis. Cum enim ex charitate diligatur proximus propter Deum ; quanto aliquis magis diligit Deum, tanto etiam magis ad proximum dilectionem ostendit, nulla inimicitia impediente ; sicut si aliquis multum diligeret aliquem hominem, amore ipsius filios ejus amaret, etiam inimicos sibi. Et secundum hunc modum loquitur Augustinus loc. cit.

Unde patet responsio ad primum.

Ad secundum dicendum, quod unaquæquæ res naturaliter odio habet id quod est sibi contrarium, inquantum est sibi contrarium. Inimici autem sunt nobis contrarii, inquantum sunt inimici : unde hoc debemus in eis odio habere ; debet enim nobis displicere quod nobis inimici sunt. Non autem nobis sunt contrarii, inquantum homines sunt, et beatitudinis capaces ; et secundum hoc debemus eos diligere.

Ad tertium dicendum, quod diligere inimicos, inquantum sunt inimici, hoc est vituperabile ; et hoc non facit charitas, ut dictum est.

Conclusio — Non sunt inimici ut inimici ex charitate diligendi, sed potius odio habendi : secundum suam autem naturam excipiendi non sunt a dilectionis generalitate, et nonnisi in necessitatis articulo in particulari tenemur illis dilectionem exhibere ; licet perfectionis esset, etiam extra necessitatis tempus illis dilectionis officium impendere.

ARTICULUS IX.

Utrum sit de necessitate salutis quod aliquis signa et effectus dilectionis inimico exhibeat.

Ad nonum sic proceditur. 1. Videtur quod de necessitate charitatis sit quod aliquis homo signa vel effectus dilectionis inimico exhibeat. Dicitur enim I Joan., III, 18 : *Non diligamus verbo neque lingua, sed opere et veritate*. Sed opere diligit aliquis exhibendo ad eum quem diligit, signa et effectus dilectionis. Ergo de necessitate charitatis est ut aliquis hujusmodi signa et effectus inimicis exhibeat.

2. Præterea, Matth., V, 44, Dominus simul dicit : *Diligite inimicos vestros*, et : *Benefacite his qui oderunt vos*. Sed diligere inimicos est de necessitate charitatis. Ergo etiam benefacere inimicis.

3. Præterea, charitate amatur non solum Deus, sed etiam proximus. Sed Gregorius dicit in *Homil. Pentec.*, XXX *in Evang.*, § 2, col. 1221, t. 2, quod « amor Dei non potest

[1] Id est perverse, vel injuste, ut explicat etiam ibi S. Thomas, lect. 2. — [2] Ita cum codd. Alcan. et Tarrac., edit. passim : « scilicet in universali. » — [3] Ita passim ; cod. Alcan. : « hoc impleat ut diligat. »

esse otiosus; operatur etenim magna, si est; si operari renuit, amor non est. » Ergo charitas quæ habetur ad proximum, non potest esse sine operationis effectu. Sed de necessitate charitatis est ut omnis proximus diligatur, etiam inimicus. Ergo de necessitate charitatis est ut etiam ad inimicos signa et effectus dilectionis ostendamus [1].

Sed contra est quod Matth., v, super illud : *Benefacite his qui oderunt vos*, dicit Glossa quod « benefacere inimicis est cumulus perfectionis. » Sed id quod pertinet ad perfectionem charitatis, non est de necessitate ipsius. Ergo non est de necessitate charitatis quod aliquis signa et effectus dilectionis inimicis exhibeat.

Respondeo dicendum, quod effectus et signa charitatis ex interiori dilectione procedunt, et ei proportionantur. Dilectio autem interior ad inimicum in communi quidem est de necessitate præcepti absolute; in speciali autem est non absolute, sed secundum præparationem animi, ut supra dictum est.

Sic ergo dicendum est de effectu et signo dilectionis exterius exhibendo. Sunt enim quædam signa vel beneficia dilectionis quæ exhibentur proximis in communi; puta cum aliquis orat pro omnibus fidelibus, vel pro toto populo, aut cum aliquod beneficium impendit aliquis toti communitati; et talia beneficia vel dilectionis signa inimicis exhibere est de necessitate præcepti. Si enim non exhiberentur inimicis, hoc pertineret ad livorem vindictæ, contra id quod dicitur Lev., xix, 18 : *Non quæres ultionem, et non eris memor* injuriæ civium tuorum.*

* *Quæras ... nec memor eris.*

Alia vero sunt beneficia vel dilectionis signa quæ quis exhibet particulariter aliquibus personis; et talia beneficia vel dilectionis signa inimicis exhibere non est de necessitate salutis, nisi secundum præparationem animi, ut scilicet subveniatur eis in articulo necessitatis, secundum illud Prov., xxv, 21 : *Si esurierit inimicus tuus, ciba illum; si sitit, da illi potum*.*

* *Si sitierit, da ei aquam bibere.*

Sed quod præter articulum necessitatis hujusmodi beneficia aliquis inimicis exhibeat, pertinet ad perfectionem charitatis, per quam aliquis non solum cavet vinci a malo, quod necessitatis est; sed etiam vult in bono vincere malum, quod est perfectionis; dum scilicet non solum cavet propter injuriam sibi illatam detrahi [2] ad odium, sed etiam propter sua beneficia intendit inimicum pertrahere ad suum amorem.

Et per hoc patet responsio ad objecta.

Conclusio. — Ejus charitatis indicia et signa inimicis exhibere homines tenentur, qua necessario illos diligere coguntur, videlicet signa communiter aliis exhibita; non autem quæ in particulari amicis nostris attendere consuevimus, nisi in necessitatis articulo, et secundum animi præparationem (*a*).

[1] In quodam cod. : extendamus. — [2] Al. : « pertrahi. »

(*a*) Signa dilectionis sunt alia communia, et alia specialia.

Communia communiter omnibus exhibentur, christiano a quovis christiano, concivi a quovis concive, cognato a quovis cognato, etc.

Quædam sunt enim signa communia in sua classe, quæ specialia sunt respective ad omnes homines.

Specialia exhibentur determinatis personis, aut amicis aut familiaribus.

Denegando inimico signa communia dilectionis, secundum suam classem, si id fiat coram scientibus, sicut fit illi et aliis scandalo, quod virtus charitatis prohibet. Secus est de signis specialibus.

Unde illicitum est per se loquendo excludere inimicum a communibus orationibus, communibus eleemosynis, communi beneficio, v. g. prandio quod exhibes alicui collegio vel communitati cujus inimicus tuus est pars.

Illicitum est recusare merces expositas inimico vendere, ipsi alloquenti non respondere, ipsum salutantem non resalutare, omnes pluribus occurrendo salutare præter ipsum.

Per accidens quis potest non teneri ad danda inimico signa etiam communia charitatis, ut si ex denegatione illorum signorum speretur inimicus emendandus et non scandalizandus; si timeas ne ex aspectu aut colloquio cum inimico, injuriarum recordatio, major commotio, aut novæ rixæ insurgant, dummodo innotescat in hoc casu signa communia charitatis non denegari ex odio; si parentes aut superiores in punitionem justam et correctionem filii aut subditi, v. g. ob crimen infame, contractum indignum matrimonium, denegent absque interno odio signa communia charitatis, modo hæc pœna non excedat modum delicti, nec sit perpetua.

Per accidens ex alia parte quis teneri potest ad exhibenda inimico signa non solum communia, sed etiam specialia charitatis, scilicet quando inimicus veniam petit, et quando id exigit inimici necessitas saltem gravis, corporalis vel spiritualis.

Non tenetur tamen hæc signa dare pater filio statim ac filius veniam postulat.

De matrimonio indigno contracto parentes judicare non debent juxta passionem suam, sed juxta veritatem. Omne etenim matrimonium contractum invitis parentibus non est indignum. Jus ordinarium habent consilii, non prohibitionis vel præcepti parentes in filiorum matrimoniis. Prohibere possunt juste solummodo quando matrimonium est vere indignum.

Quæritur utrum offensus teneatur omnia con-

ARTICULUS X.

Utrum debeamus angelos ex charitate diligere.

Ad decimum sic proceditur. 1. Videtur quod angelos ex charitate non debeamus diligere. Ut enim Augustinus dicit in lib. I *De doctr. christ.*, cap. XXVI, col. 29, t. 3, « gemina est dilectio charitatis, scilicet Dei et proximi. » Sed dilectio angelorum non continetur sub dilectione Dei, cum sint substantiæ creatæ; nec etiam videtur contineri sub dilectione proximi, cum non communicent nobiscum in specie. Ergo angeli non sunt ex charitate diligendi.

2. Præterea, magis conveniunt nobiscum bruta animalia quam angeli; nam nos et bruta animalia sumus in eodem genere propinquo. Sed ad bruta animalia non habemus charitatem, ut supra dictum est. Ergo etiam neque ad angelos.

3. Præterea, nihil est ita proprium amicorum, sicut convivere, ut dicitur in VIII *Ethic.*, cap. V, ante med. Sed angeli non convivunt nobiscum, nec etiam eos videre possumus. Ergo ad eos charitatis amicitiam habere non valemus.

Sed contra est quod Augustinus dicit in I *De doctr. christ.*, cap. XXX, § 33, col. 31, t. 3 : « Jam vero si vel cui præbendum a nobis est, vel a quo nobis præbendum est officium misericordiæ, recte proximus dicitur; manifestum est præcepto quo jubemur diligere proximum, etiam sanctos angelos contineri, a quibus multa nobis misericordiæ impenduntur officia. »

Respondeo dicendum, quod amicitia charitatis, sicut supra dictum est, fundatur super communicatione beatitudinis æternæ, in cujus participatione communicant cum angelis homines; dicitur enim Matth., XXII, 30, quod *in resurrectione erunt* homines *sicut angeli in cælo*. Et ideo manifestum est quod amicitia charitatis etiam ad angelos se extendit.

Ad primum ergo dicendum, quod proximus non solum dicitur communicatione speciei, sed etiam communicatione beneficiorum pertinentium ad vitam æternam, super qua communicatione amicitia charitatis fundatur.

Ad secundum dicendum, quod bruta animalia conveniunt nobiscum in genere propinquo ratione naturæ sensitivæ, secundum quam non sumus participes æternæ beatitudinis, sed secundum mentem rationalem in qua convenimus[1] cum angelis.

Ad tertium dicendum, quod angeli non convivunt nobis exteriori conversatione, quæ nobis est secundum sensitivam naturam; convivimus tamen angelis secundum mentem, imperfecte quidem in hac vita, perfecte autem in patria, sicut et supra dictum est.

CONCLUSIO. — Non modo proximos nobis, sed angelos etiam ex charitate diligere debemus (*a*).

donare. — Triplex est offensa, simplex, injuriosa, damnosa. Simplex est læsio voluntatis alterius absque damno proximi, nec læsione juris. Injuriosa est violatio stricti juris alieni sine damno. Damnosa est læsio proximi cum damno.

Exemplum primæ : amico denegas officium quod petit et præstare potes.

Exemplum secundæ : alterius uxorem cognoscis, non secuta prole.

Exemplum tertiæ : noces alicui in bonis animæ, vitæ, famæ aut fortunæ.

Primam offensus condonare tenetur.

Pro secunda et tertia satisfactionem exigere potest, sed rationabilem, ita ut rem non deferat ad judicem, si aliter fieri possibile est. Pœnam autem capitis urgere non debet, si nullum sibi inde obvenit emolumentum.

Ex verbis Christi : *Si offers munus tuum ad altare et ibi recordatus fueris quia frater tuus habet aliquid adversum te*, etc., ortus est antiquus Ecclesiæ usus dandi invicem ante communionem osculum sanctum, vel ut nunc fit, tabellam pacis. Cæterum intelligenda sunt verba Christi : quando ratio prudentiæ, locus et tempus id permittunt. Alioquin sufficiunt animi præparatio et cordis affectus. Agitur præterea de fratre qui *habet aliquid adversum te* quia in aliquo ipsum offendisti, non de fratre qui ipse te offendit.

[1] Al. : « communicamus. »

(*a*) Certum est angelos ad nos habere charitatem. Ergo et nos ad ipsos charitatem habere debemus.

Gaudent de bonis nostris, et de nostra conversione, ut dicit Scriptura : *Gaudium est angelis super uno peccatore pœnitentiam agente*, Luc. XV. « Gaudent angeli in conversione peccatorum, salutem omnium sitientes. Lacrymæ enim pœnitentium sunt vinum eorum, » Bernard, *Sup. Cantic.* Nobis per totum annum singulis diebus serviunt, et nos custodiunt : *Angelis suis mandavit de te ut custodiant te in omnibus viis tuis.* Perfecte diligunt nos, et multo sincerius quam pater, vel mater, soror, vel frater, et nunquam aliquis intantum desideravit bonum cognati sui, sicut ipsi desiderant bonum nostrum et salutem nostram. Et serviunt peccatoribus, pœnitentibus et perfectis, in vita, in morte et post mortem. Serviunt peccatoribus primo in hoc quod non possint omnino libenter in

ARTICULUS XI.

Utrum debeamus dæmones ex charitate diligere.

Ad undecimum sic proceditur. 1. Videtur quod dæmones ex charitate debeamus diligere. Angeli enim sunt nobis proximi, inquantum communicamus cum eis in rationali mente. Sed etiam dæmones sic nobiscum communicant, quia data naturalia in eis manent integra, scilicet esse, vivere et intelligere, ut dicit Dionysius in IV cap. *De div. nom.*, § 23, col. 726, t. 1. Ergo debemus dæmones ex charitate diligere.

2. Præterea, dæmones differunt a beatis angelis differentia peccati, sicut et peccatores homines a justis. Sed justi homines ex charitate diligunt peccatores. Ergo etiam ex charitate debent diligere dæmones.

3. Præterea, illi a quibus beneficia nobis impenduntur, debent a nobis ex charitate diligi tanquam proximi, sicut patet ex auctoritate Augustini supra inducta. Sed dæmones nobis in multis sunt utiles, dum « nos tentando nobis coronas fabricant, » sicut Augustinus dicit[1], XI *De civ. Dei*. Ergo dæmones sunt ex charitate diligendi.

Sed contra est quod dicitur Isa., XXVIII, 18 : *Delebitur fœdus vestrum cum morte, et pactum vestrum cum inferno non stabit.* Sed perfectio pacis et fœderis est per charitatem. Ergo ad dæmones, qui sunt inferni incolæ, et mortis procuratores, charitatem habere non debemus.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, in peccatoribus ex charitate debemus diligere naturam; peccatum autem odire. In[2] nomine autem dæmonis significatur natura peccato deformata; et ideo dæmones ex charitate non sunt diligendi.

Et si non fiat vis in nomine, et quæstio referatur ad illos spiritus qui dæmones dicuntur, utrum sint ex charitate diligendi, respondendum est secundum præmissa, quod aliquid ex charitate diligitur dupliciter : uno modo sicut ad quem amicitia habetur; et sic ad illos spiritus charitatis amicitiam habere non possumus; pertinet enim ad rationem amicitiæ ut amicis nostris bonum velimus; illud autem bonum vitæ æternæ quod respicit charitas, spiritibus illis a Deo æternaliter damnatis ex charitate velle non possumus; hoc enim repugnaret charitati Dei, per quam ejus justitiam approbamus.

Alio modo diligitur aliquid sicut quod volumus permanere ut bonum alterius; per quem modum ex charitate diligimus irrationales creaturas, inquantum volumus eas permanere ad gloriam Dei et utilitatem hominum, ut supra dictum est, et per hunc modum naturam dæmonum etiam ex charitate diligere possumus, inquantum scilicet volumus illos spiritus in suis naturalibus conservari ad gloriam Dei (*a*).

eos malitias suas exercere dæmones; secundo in hoc quod eos frequenter reprehendunt, et admonent ut satisfaciant; tertio in hoc quod sæpe eos retrahunt, cum desistere a peccatis nolunt, ut ne peccent tantum quantum volunt. Et nunquam derelinquunt peccatorem usque ad horam mortis, etiam quantumcumque malus sit, quin sit aliquis ipsorum effectus, vel a malo retrahendo, vel ad bonum impellendo, ut dicit S. Thomas.— Serviunt pœnitentibus, quid faciendum sit sollicite eos instruendo, et quo modo se regere debeant in verbis et in factis ne recidivent, et Deum denuo offendant. Historiam Loth habes in hujus exemplum. — Serviunt perfectis, semper instigando eos ut in bono proficiant, et quotidie meliores fiant. — In agone mortis tentant dæmones, et cum omnes amici hominem morientem relinquunt, tunc angeli ei in extremo fine subveniunt. — Post mortem ducunt animas beatas in cœlum. — Insuper angeli habent eumdem Patrem ac Creatorem quam nos, sunt nobis similes in possessione hæreditatis æternæ, et in hoc quod Dominus noster Jesu Christus, qui cibus noster est in sacramento, est etiam cibus angelorum in cœlo. — His omnibus titulis merentur a nobis ex charitate præcipua diligi. Hos diligit Deus et nobiscum sunt in communione sanctorum æterna.

[1] Locus quem affert Parm., licet XI *De civ. Dei*, c. XVII, nil habet præter ista : « Prosunt tentationes ejus sanctis, quibus eas obesse desiderat, » col. 332, t. 7. — Expressius quidem *In ps.* LX, § 3, col. 724, t. 4 : « Profectus noster per tentationem nostram fit, nec quisque potest coronari nisi vicerit, nec potest vincere nisi certaverit, nec potest certare nisi inimicum et tentationes habuerit. » Plenius autem in D. Bernardo, *Serm.* XVII *in Cantic.*, § 6, col. 210, t. 4 edit. Vivès : « Jucundum judicium, ut superbus ille humilium malleator, eisdem ipsis nesciens fabricet coronas perpetuas, impugnando omnes et omnibus succumbendo. »

[2] Sic codd.; Parm. : « odio habere. Sub. »

(*a*) Nihil ex charitate diligendum est quod a Deo et curia cælesti perpetuo separatur; sed hujusmodi sunt dæmones. Quod si quæratur an saltem natura in dæmonibus sit ex charitate diligenda? Respondeo negative; ideoque nonnisi improprie et a longe potest dici quod dæmonum natura, inquantum bona, sit homini charitative diligibilis, quia fuit in principio bene condita a Deo. — Idem de damnatis patet. Unde nec orandum pro eis. — Hæc secundum Guillermum.

Ad primum ergo dicendum, quod mens angelorum non habet impossibilitatem ad æternam beatitudinem habendam, sicut habet mens dæmonum; et ideo amicitia charitatis, quæ fundatur super communicatione vitæ æternæ magis quam super communicatione naturæ, habetur ad angelos, non autem ad dæmones.

Ad secundum dicendum, quod homines peccatores in hac vita habent possibilitatem perveniendi ad beatitudinem æternam : quod non habent illi qui sunt in inferno damnati, de quibus quantum ad hoc est eadem ratio sicut et de dæmonibus.

Ad tertium dicendum, quod utilitas quæ nobis ex dæmonibus provenit, non est ex eorum intentione, sed ex ordinatione divinæ providentiæ; et ideo ex hoc non inducimur ad habendam amicitiam eorum, sed ad hoc quod simus Deo amici, qui eorum perversam intentionem convertit in nostram utilitatem.

Conclusio. — Possunt dæmones ex charitate ab hominibus diligi quantum ad suam naturam, non autem quantum ad culpam, quatenus, videlicet, illos conservari in suis naturalibus desideramus ad gloriam divinæ majestatis (*a*).

ARTICULUS XII.

Utrum convenienter enumerentur quatuor ex charitate diligenda, scilicet Deus, proximus, corpus nostrum et nosipsi.

Ad duodecimum sic proceditur. 1. Videtur quod inconvenienter enumerentur quatuor ex charitate diligenda, scilicet Deus, proximus, corpus nostrum et nosipsi. Ut enim Augustinus dicit, *Sup. Joan.*, tract. LXXXIII, col. 1846, t. 3, « qui non diligit Deum, nec seipsum diligit. » In Dei ergo dilectione includitur dilectio suiipsius. Non ergo est alia dilectio suiipsius et alia dilectio Dei.

2. Præterea, pars non debet dividi contra totum. Sed corpus nostrum est quædam pars nostri. Non ergo debet dividi, quasi aliud diligibile, corpus nostrum a nobis ipsis.

3. Præterea, sicut nos habemus corpus, ita etiam proximus. Sicut ergo dilectio qua quis diligit proximum, distinguitur a dilectione qua quis diligit seipsum, ita dilectio qua quis diligit corpus proximi, debet distingui a dilectione qua quis diligit corpus suum. Non ergo convenienter distinguuntur quatuor ex charitate diligenda.

Sed contra est quod Augustinus dicit in I *De doctr. christ.*, cap. XXIII, § 22, col. 27, t. 3 : « Quatuor sunt diligenda : unum quod supra nos est, » scilicet Deus, « alterum quod nos sumus; tertium quod juxta nos est, » scilicet proximus; « quartum quod infra nos est, » scilicet proprium corpus.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est, amicitia charitatis super communicatione beatitudinis fundatur. In qua quidem communicatione unum est quod consideratur ut principium influens beatitudinem, scilicet Deus; aliud est beatitudinem directe participans, scilicet homo et angelus; tertium autem est id ad quod per quamdam redundantiam beatitudo derivatur, scilicet corpus humanum.

Id quidem quod est beatitudinem influens,

(*a*) Ex commentario Hugonis a S. Charo, in *Epist. ad Romanos*, cap. XIII : « Hanc quæstionem movet Augustinus, dicens : Utrum ad illa duo præcepta (charitatis scilicet) pertineat dilectio angelorum non irrationabiliter quæritur. Et solvit dicens : Jam vero si, vel cui præbendum, vel a quo nobis præbendum est officium misericordiæ, recte proximus dicitur, manifestum est hoc præcepto quo jubemur proximum diligere, et angelos sanctos contineri, a quibus nobis tot impenduntur officia quanta multis divinarum Scripturarum locis astrui facile est. Sed iterum quia dicit sanctos angelos, manifestum est quod mali angeli non sunt diligendi ex charitate. — Similiter nec aliquis præscitus, id est damnatus, scitus esse præscitus. »

Et de facto, quod servitium nobis exhibent dæmones? Morbos aliquos curare possunt, honores vel divitias procurare, et sic beneficos et in homines benevolos apparere, sed in omnibus respice finem. Ad quem finem sic agunt dæmones? Ad decipiendum incautos Ecclesiæque mandatis inobedientes, ad illaquendum animas, ad demergendum illas in inferni profundum. Unde multum errant spiritæ, sectarii hodierni, qui transfiguratione malorum angelorum in spiritus charitativos extra fidei firmitatem miserabiliter inducuntur. Quod servitium iisdem dæmonibus præstare nosipsi possumus? voluntas eorum semper intenta in malum est, et illis serviendo malorum complices essemus; damnati sunt in perpetuum, nullisque orationibus, bonis operibus, suffragiis nostris non modo salvari, sed etiam pœnarum suarum relaxatione quantumvis minima adjuvari possunt. Errant ergo multum et in hoc spiritæ iidem credentes omnes, sive homines, sive dæmones, finaliter æternam assecuturos esse beatitudinem. Nunquam in illa beatitudine cum dæmonibus communicabimus. Sicut tamen creaturas irrationales ex charitate diligere possumus, inquantum volumus eas permanere ad gloriam Dei, et utilitatem hominum, sic ex charitate diligere possumus naturam dæmonum, inquantum volumus illos conservari in suis naturalibus ad gloriam Dei.

est ea ratione diligibile, quia est beatitudinis causa : id autem quod est beatitudinem participans, potest esse duplici ratione diligibile, vel quia est unum nobiscum, vel quia est nobis consociatum in beatitudinis participatione : et secundum hoc sumuntur duo ex charitate diligibilia, prout scilicet homo diligit et seipsum et proximum.

Ad primum ergo dicendum, quod diversa habitudo diligentis ad diversa diligibilia facit diversam rationem diligibilitatis. Et secundum hoc, quia est alia habitudo hominis diligentis ad Deum et ad seipsum, propter hoc ponuntur duo diligibilia, cum dilectio unius sit causa dilectionis alterius ; unde ea remota, alia removetur.

Ad secundum dicendum, quod subjectum charitatis est mens rationalis, quæ potest esse beatitudinis capax, ad quam corpus directe non attingit, sed solum per quamdam redundantiam ; et ideo homo secundum rationalem mentem, quæ est principalis in homine, alio modo se diligit secundum charitatem, et alio modo corpus proprium.

Ad tertium dicendum, quod homo diligit proximum et secundum animam et secundum corpus, ratione cujusdam consociationis in beatitudine. Et ideo ex parte proximi est una tantum ratio dilectionis ; unde corpus proximi non ponitur speciale diligibile.

Conclusio. — Quatuor sunt ex charitate diligibilia : Deus, proximus, corpus nostrum ac nosipsi.

QUÆSTIO XXVI.

DE ORDINE CHARITATIS.

(Et tredecim quæruntur.)

Deinde considerandum est de ordine charitatis ; et circa hoc quæruntur tredecim : 1° utrum sit aliquis ordo in charitate ; 2° utrum homo debeat Deum diligere plus quam proximum ; 3° utrum plus quam seipsum ; 4° utrum se plus quam proximum ; 5° utrum homo debeat plus diligere proximum quam corpus proprium ; 6° utrum unum proximum plus quam alterum ; 7° utrum plus proximum meliorem, vel sibi magis conjunctum ; 8° utrum plus conjunctum sibi secundum carnis affinitatem, vel secundum alias necessitudines ; 9° utrum ex charitate plus debeat diligere filium quam patrem ; 10° utrum plus debeat diligere matrem quam patrem ; 10° utrum plus uxorem quam patrem vel matrem ; 12° utrum magis benefactorem quam beneficiatum[1] ; 13° utrum ordo charitatis maneat in patria.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum in charitate sit ordo.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod in charitate non sit aliquis ordo. Charitas enim est quædam virtus. Sed in aliis virtutibus non assignatur aliquis ordo. Ergo neque in charitate aliquis ordo assignari debet.

2. Præterea, sicut fidei objectum est prima veritas, ita charitatis objectum est summa bonitas. Sed in fide non ponitur aliquis ordo, sed omnia æqualiter creduntur. Ergo nec in charitate debet poni aliquis ordo.

3. Præterea, charitas in voluntate est. Ordinare autem non est voluntatis, sed rationis. Ergo ordo non debet attribui charitati.

Sed contra est quod dicitur Cant., II, 4 : *Introduxit me* rex *in cellam vinariam, ordinavit in me charitatem.*

Respondeo dicendum, quod, sicut Philosophus dicit in V *Metaph.*, text. 16, « prius et posterius » dicitur secundum relationem ad aliquod principium. Ordo autem includit in se aliquem modum prioris et posterioris. Unde oportet quod ubicumque est aliquod principium, sit etiam aliquis[2] ordo. Dictum autem est supra, quod dilectio charitatis tendit in Deum sicut in principium beatitudinis, in cujus communicatione amicitia charitatis fundatur.

Et ideo oportet quod in his quæ ex charitate diliguntur, attendatur aliquis ordo secundum relationem ad primum principium hujus dilectionis, quod est Deus.

Ad primum ergo dicendum, quod charitas tendit in ultimum finem sub ratione finis ultimi ; quod non convenit alicui alii virtuti, ut supra dictum est. Finis autem habet rationem principii in appetibilibus et in agendis, ut ex supra dictis patet. Et ideo charitas maxime importat comparationem ad primum principium ; et ideo in ea maxime consideratur ordo secundum relationem ad primum principium.

Ad secundum dicendum, quod fides perti-

[1] In Parm. : « beneficium, » sed erronee. — [2] Parm. omittit : « aliquis. »

net ad vim cognoscitivam, cujus operatio est secundum quod res cognitæ sunt in cognoscente. Charitas autem est in vi affectiva, cujus operatio consistit in hoc quod anima tendit in ipsas res. Ordo autem principalius invenitur in ipsis rebus, et ex eis derivatur ad cognitionem nostram; et ideo ordo magis appropriatur charitati quam fidei, licet etiam in fide sit aliquis ordo, secundum quod est principaliter de Deo, secundario autem de aliis quæ referuntur ad Deum.

Ad tertium dicendum, quod ordo pertinet ad rationem sicut ad ordinantem, sed ad vim appetitivam pertinet sicut ad ordinatam; et hoc modo ordo in charitate ponitur.

Conclusio. — Charitatis aliquem oportet ordinem esse, cum ea se extendat in Deum tanquam beatitudinis principium, in cujus communicatione charitatis amicitia fundatur (*a*).

ARTICULUS II.

Utrum Deus sit plus diligendus quam proximus.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod Deus non sit magis diligendus quam proximus. Dicitur enim I Joan., iv, 20 : *Qui non diligit fratrem suum quem videt, Deum quem non videt, quomodo potest diligere?* Ex quo videtur quod illud sit magis diligibile quod est magis visibile; nam et visio est principium amoris, ut dicitur in IX *Ethic.*, cap. ult. Sed Deus est minus visibilis quam proximus. Ergo etiam est minus ex charitate diligibilis.

2. Præterea, similitudo est causa dilectionis, secundum illud Eccli., xiii, 19 : *Omne animal diligit simile sibi.* Sed major est similitudo hominis ad proximum suum quam ad Deum. Ergo homo ex charitate magis diligit proximum quam Deum.

(*a*) Diligenda sunt a nobis quinque, scilicet Deus, anima propria, proximus, corpus proprium et res temporales quibus sustineamur. Sed, ut dicit Augustinus in lib. *De doctrina christiana,* quatuor tantum sunt ex charitate diligenda : unum quod supra nos est, alterum quod nos sumus, tertium quod juxta nos est, quartum quod infra nos est. Porro charitas pro objecto bonum habet, et certum est atque evidens Deum esse bonum per essentiam, cæteraque esse bonum diversimode participatum, non æqualiter ab omnibus; unde ordinata debet esse charitas. Ordo autem ille non dicit plus et minus de iis qui consortium æternæ beatitudinis habere possunt per comparationem in elongatione a fictione, sed per comparationem in electione, si simul omnibus proficere non possit. Duplex est perfectio charitatis : una sufficientiæ, quæ dicitur perfectio universitatis, quando quis diligit omnia diligenda, et hæc sufficit ad salutem ; altera intentionis, quæ est tantum in charitate personata omnibus. Pari dilectione vita æterna optanda est, et secundum hoc tantum diligendus est unus quam alius, et ita non debes plus diligere patrem quam extraneum vel etiam inimicum. His potissimum consulendum est qui nobis sunt conjunctiores, et in hoc consistit ordo charitatis, Deo tamen super omnia semper posito.

Observant communiter theologi unum altero posse plus diligi tripliciter : objective, appretiative, intensive. — Objective, quando volumus ei majus bonum quam alteri ; appretiative, quando unus pluris æstimatur quam alter, et amans ita illi afficitur, ut magis refugiat ejus quam alterius amicitiam perdere; intensive quando unus diligitur intensiori conatu, affectu ferventiori et perfectiori secundum gradus intentionales quam alter.

S. Thomas duos tantum modos in hac quæstione agnoscere videtur : unum ex parte objecti, et alterum ex parte diligentis. Sed modus qui est ex parte diligentis comprehendit dilectionem majorem appretiative et dilectionem majorem intensive. Ut bene intelligant omnes distinctionem quæ duos ultimos modos separat, ponantur in exemplum Deus et filius ex una parte, et ex altera parte mater. Præcordia materna affectu magis sensibili de lege ordinaria et naturaliter feruntur in filium quam in Deum; mallet nihilominus mater perdere filium quam Deum. Unde majori dilectione Deum appretiative, filium majori intensive diligit.

Quidam, sicut et ipse D. Thomas, duos tantum modos in ordine charitatis enuntiant : unum penes affectum, et alterum penes effectum, et dicunt ordinem charitatis inter nos et Deum attendi penes affectum, et inter nos et proximum penes effectum. Quid sibi vult divisio illa? Non apparet de facili. Significatne hominem nil posse pro Deo qui nullius boni indiget, et multa posse pro semetipso et pro aliis quia multis indigemus omnes? Hoc verum est; sed inde non sequitur affectu solo non effectu constitui charitatem hominis erga Deum. *Charitas enim sine operibus mortua est.* Et agitur etiam de charitate erga Deum. Animam suam quis pro Christo ponere potest, et id fecerunt, quotidieque faciunt martyres. Viam mandatorum Dei sequi nemo potest absque operibus quæ dubio procul sunt quidam effectus. Ergo. Melius ergo dicetur ordinem charitatis attendi secundum affectum rationabilem qui semetipsum pro temporum opportunitate et necessitate congruis operibus prodit. Gratia namque non destruit sed perficit naturam. Porro naturalis amor ordinatur secundum affectum, ita ut unusquisque naturaliter, saltem appretiative, seipsum magis diligat quam proximum, et domesticum magis quam extraneum; ergo idem agere debet charitas, seu amor supernaturalis. Quicumque igitur facit oppositum peccat. Hoc intellige positis quibuscumque ponendis.

3. Præterea, illud quod in proximo charitas diligit Deus est, ut patet per Augustinum in I *De doctr. christ.*, c. XXII, col. 26, t. 3. Sed Deus non est major in seipso quam in proximo. Ergo non est magis diligendus in seipso quam in proximo. Ergo non debet magis diligi Deus quam proximus.

Sed contra, illud magis est diligendum propter quod aliqua odio sunt habenda. Sed proximi sunt odio habendi propter Deum, si scilicet a Deo abducunt, secundum illud Luc., XIV, 26 : *Si quis venit ad me, et non odit patrem et matrem, et uxorem et filios, et fratres et sorores, non potest meus esse discipulus*. Ergo Deus est magis ex charitate diligendus quam proximus.

Respondeo dicendum, quod unaquæque amicitia respicit principaliter id in quo principaliter invenitur illud bonum super cujus communicatione fundatur : sicut amicitia politica principalius respicit principem civitatis, a quo totum bonum commune civitatis dependet; unde et ei maxime debetur fides et obedientia a civibus. Amicitia autem charitatis fundatur super communicatione beatitudinis, quæ consistit in Deo essentialiter sicut in primo principio, a quo derivatur in omnes qui sunt beatitudinis capaces.

Et ideo principaliter et maxime Deus est ex charitate diligendus : ipse enim diligitur sicut beatitudinis causa; proximus autem sicut beatitudinem ab eo simul nobiscum participans.

Ad primum ergo dicendum, quod dupliciter est aliquid causa dilectionis : uno modo sicut id quod est ratio diligendi; et hoc modo bonum est causa diligendi, quia unumquodque diligitur inquantum habet rationem boni. Alio modo quia est via quædam ad acquirendum dilectionem; et hoc modo visio est causa dilectionis, non quidem ita quod ea ratione sit aliquid diligibile, quia est visibile, sed quia per visionem perducimur ad dilectionem. Non ergo oportet quod illud quod est magis visibile, sit magis diligibile, sed quod prius occurrat nobis ad diligendum. Et hoc modo argumentatur Apostolus. Proximus enim quia est nobis magis visibilis, primo occurrit nobis diligendus; « ex his enim quæ novit animus, discit incognita amare, » ut Gregorius dicit in *Hom.* XI *in Evang.*, § 1, col. 1115, t. 2. Unde, si aliquis proximum non diligit, argui potest quod néc Deum diligat, non propter hoc quod proximus sit magis diligibilis, sed quia prius diligendus occurrit; Deus autem est magis diligibilis propter majorem bonitatem.

Ad secundum dicendum, quod similitudo quam habemus ad Deum, est prior, et causa similitudinis quam habemus ad proximum. Ex hoc enim quod participamus a Deo id quod ab ipso etiam proximus habet, similes proximo efficimur. Et ideo ratione similitudinis magis debemus Deum quam proximum diligere.

Ad tertium dicendum, quod Deus secundum substantiam suam consideratus, in quocumque sit, æqualis est, quia non minuitur per hoc quod est in aliquo. Sed tamen non æqualiter habet proximus bonitatem Dei sicut habet ipsam Deus; nam Deus habet ipsam essentialiter, proximus autem participative.

CONCLUSIO. — Cum Deus sit primum principium beatitudinis, proximus vero sit tantum noster socius in beatitudinis participatione, hinc liquet Deum magis quam proximum diligendum esse(a).

(a) Deus diligendus est super omnia, et præ omnibus affective et appretiative. Unde Deo majus bonum velle debemus quam proximo, et Deum pluris facere debemus quam omnes, potiusque ab omnibus quam ab ipso separari eligere.

Qui amat patrem aut matrem plusquam me non est me dignus. Matth., X; *si quis non odit patrem suum, et matrem, et uxorem, et filios, et fratres, et sorores, non potest meus esse discipulus.*

Peccavit contra præceptum illud Adam Dei prætergrediens mandatum, ne sua contristaretur uxor. Peccant hodie multi similiter non quidem propter patrem aut matrem, aut filios, aut fratres aut sorores, aut amicos, sed propter amorem mulierum et voluptatum.

Sed quæritur utrum Deus diligendus sit præ omnibus intensive. Id affirmant quidam, inter quos cum clarissimus Daelman; id negant alii, et, ut nobis videtur, rationabilius.

En rationes Daelman :.

I. Id intensius diligimus quod magis est nobis conjunctum; atqui Deus est maxime nobis conjunctus; *in ipso enim vivimus, movemur, et sumus.* Ergo.

II. Præceptum est diligere Deum ex toto corde, ex tota anima, et ex totis viribus; ergo intensius quam quodvis aliud.

III. Inordinatum est quod voluntas plus afficiatur erga bonum creatum quam erga Deum; ergo.

IV. Amor appretiativus supponit intensivum, quod enim unum omnibus aliis anteponamus, venit ex hoc quod magis intense diligamus; atqui tenemur Deum diligere appretiative super omnia; ergo tenemur Deum diligere intensive super omnia.

V. Tunc magis appretiative aliquid eligitur

ARTICULUS III.

Utrum homo debeat ex charitate plus Deum diligere quam seipsum.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod homo non debeat ex charitate plus Deum diligere quam seipsum. Dicit enim Philosophus in IX *Ethic.*, cap. VIII, a princ., quod « amicabilia quæ sunt ad alterum, veniunt ex amicabilibus quæ sunt ad seipsum. » Sed causa est potior effectu. Ergo major est amicitia hominis ad seipsum quam ad quemcumque alium. Ergo magis se debet diligere quam Deum.

quando voluntas ei magis adhæret; atqui non videtur voluntas magis adhærere, nisi quia magis conatur et intensiorem actum habet circa illud; ergo.

VI. Proximus charitate diligitur propter Deum; atqui propter quod unumquodque tale et illud magis, ut fert commune axioma; ergo.

VII. Habitus charitatis magis inclinat ad diligendum Deum, qui est objectum ejus formale, quam proximum, qui est tantum objectum ejus materiale: ergo Deus non potest ex charitate minus intense diligi quam proximus.

VIII. Omnis intensio ab habitu charitatis dimanans est a Spiritu sancto; atqui Spiritus sanctus non potest intensius inclinare ad creaturam quam ad Deum. Ergo.

En rationes aliorum :

I. Intensio voluntatis provenit ex vehementia objecti moventis illam; atqui objectum sensibile, ut est proximus, vehementius movet voluntatem quam spirituale, ut est Deus; ergo.

II. Quo objectum est propinquius voluntati, eo vehementius illam movet; atqui objectum sensibile pro statu præsenti est propinquius voluntati quam spirituale, nam voluntas sequitur cognitionem intellectus qui pro hoc statu desumit cognitionem a sensibus; ergo objectum sensibile pro hoc statu vehementius voluntatem movet; ergo.

III. Voluntas intensius fertur in minus bonum præsens quam in majus bonum absens, et intensius refugit minus malum præsens quam majus malum absens; id experientia constat; atqui bonum sensibile in hoc statu præsens est, et Deus aliquo sensu absens, secundum verba Pauli : *Dum sumus in corpore, peregrinamur a Domino*; ergo.

IV. Omnes conveniunt neminem per se loquendo teneri ad certum gradum charitatis, ut satisfiat præcepto; ergo actus charitatis erga Deum ad quatuor gradus bonus est et meritorius; atqui non potest fieri malus si postea elicio actum etiam amoris naturalis proximi honestum ad quinque gradus; nam transiit, nec est amplius mutationi obnoxius; ex alia parte actus ille amoris proximi honestus non est malus; ergo non peccat contra præceptum charitatis homo intensiori amore diligens proximum quam Deum.

V. Non tenetur homo ad id ex quo sequeretur perpetua conscientiæ anxietas; durius enim hoc esset ut a Deo bono procedat. Atqui ex obligatione amoris intensioris erga Deum quam erga proximum perpetua sequeretur conscientiæ anxietas; impossibile est enim discernere inter gradus intensionis et scire an intensius diligamus Deum quam proximum; ergo.

Daelman, ut nobis videtur, confundit amorem intensivum cum amore appretiativo, vel non satis discernit unum ab altero. Dicit enim : infallibiliter fit « quod intensius diligamus Deum quam creaturam dum hanc diligimus propter Deum, adeoque tollitur anxietas et sufficit quod cognoscamus primum, » scilicet nos diligere creaturam propter Deum, ut sciamus an intensius diligamus Deum quam proximum. Nonne diligere creaturam propter Deum, est Deum magis diligere appretiative?

Certum est minimam charitatem justificare, et quemlibet actum charitatis etiam remissum mereri vitam æternam.

Certum est Deum esse dignum qui amore omnimodis majori ametur; nam major est omni laude et amabilior omni amore.

Certum est aliquem non posse absque peccato judicare creaturam esse majus bonum, et magis appretiative amandum; hoc enim falsum est et inordinatum.

Certum est aliquem non posse absque peccato eligere amare creaturam intensius quam Deum. Nam in hac electione ducitur, vel quia judicat creaturam esse majus bonum quam Deum, et hoc peccatum est; vel quia, licet creatura sit minus bonum quam Deus, vult deliberate amare magis minus bonum; et talis voluntas peccaminosa est, utpote manifeste deordinata.

Sed agitur non de electione tali, sed de actu ipso amoris, qui de facto, et absque electione tali prævia, sive naturaliter, sive supernaturaliter intensior est erga proximum quam erga Deum. Petrus Soto, Daelman, et quidam Lovanienses contendunt actum istum esse peccatum, vel veniale tantum juxta aliquos, vel mortale juxta nonnullos. Hæc assertio communius rejicitur, et in praxi omnino rejicienda est. Quid enim a me exigere potest Deus, si paratus sim omnia, etiam intensius amata, propter ipsum perdere, et si, pluris ipsum quam alia cætera faciens, ejus refugiam magis amicitia quam aliorum privari? Hoc tamen non obstante, aliquem diligere possum intensius quam Deum.

Quæritur utrum homo debeat ex charitate plus diligere Deum quam seipsum. Nota « ex charitate. »

Nam juxta B. Petrum Hieremiam invenitur quadruplex differentia amoris; primus est amor concupiscentiæ, secundus est amor naturæ, tertius est amor amicitiæ, quartus est amor gratiæ. Primus est malus, secundus bonus, tertius melior, quartus optimus; et hic agitur de quarto.

Amor concupiscentiæ est quando aliquid amatur non intuitu et amore rei dilectæ sed diligentis. Sic avarus amat aurum, superbus dignitates, luxuriosus mulierem. Talis sæpe est amor inter amicos mundi. *Est amicus secundum tempus suum, et non permanet in die tribulationis.* Eccl., VI.

> Tempore felici multi numerantur amici,
> Cum fortuna perit, nullus amicus erit.

Tali amore quidam amant Deum. Vadunt ad

2. Præterea, unumquodque diligitur, inquantum est proprium bonum. Sed id quod est ratio diligendi, magis diligitur quam id quod propter hanc rationem diligitur; sicut

missas, audiunt sermones, faciunt eleemosynas ut Deus det eis bona fortunæ vel naturæ, et sic faciunt de medio finem, et de fine medium, quia finem habent divitias et commoda propria, non præcise Deum, qui tamen est omnium principium et finis.

Secundus amor est amor naturæ. Tali amore pater diligit filium, et e converso, frater fratrem, et e converso; et hic amor bonus est, ut puta naturalis ab optimo Deo institutus; sed non est meritorius quia in naturalibus neque meremur, neque demeremur. Et communis est omnibus animantibus : *Omne animal diligit sibi simile*, Eccl., XIII. Hoc amore unaquæque creatura amat ipsum Deum creatorem naturaliter suo modo et plusquam seipsum; insensibilia quidem naturaliter, bruta animalia sensitive, creatura vero rationalis per intellectualem amorem qui dicitur proprie dilectio. Et ratio hujus est, quia unaquæque pars naturali quadam inclinatione operatur ad dilectionem totius, etiam cum periculo aut detrimento proprio, ut patet cum aliquis exponit manum gladio ad defensionem capitis, ex quo dependet salus totius corporis. Unde naturale est ut quælibet pars suo modo plus amet totum quam seipsam; et secundum hanc naturalem rationem bonus civis mortis periculo se exponere debet pro bono communi. Manifestum est autem quod Deus est bonum commune totius universi, et omnium partium ejus; et ideo naturali dilectione magis diligit quælibet creatura Deum quam seipsam. Sed est alia hujus veritatis ratio pro homine.

Homo ex puris naturalibus diligit plus Deum quam seipsum et omnia, quia naturalis inclinatio indita est naturæ a Deo; et ideo non potest esse perversa; esset autem perversa si naturali dilectione homo plus diligeret se quam Deum, quia frueretur se et non Deo. Frui autem est amore adhærere alicui rei propter seipsam, per oppositionem ad uti quod est referre ad id quod amas obtinendum id quod in usum venerit; unde Deo debemus frui et aliis uti.

Tertius amor dicitur amicitiæ, et est quando homo diligit aliquem non propter ipsum diligentem, sed propter rem dilectam, et propter bonum ipsius habitum vel habendum. Et ista est vera amicitia, et melior est quam amor secundus, quia procedit ex electione. Potest tamen esse sine gratia; nam et in paganis et infidelibus reperitur, sicut patet per Tullium, lib. *De amicitia*, et per Valerium, lib. IV, cap. « De amicitia; » et ideo non est sufficiens ad salutem. Pagani naturali ratione ducti considerantes Deum esse summe potentem, et summe sapientem, et summe bonum, ipsum amare eligunt, quia bonum cognitum est objectum voluntatis quæ fertur in bonum amando ipsum. Si ergo naturali via intellectus ex creaturis ascendit ad cognitionem Creatoris, ita naturali via voluntas fertur ad amorem ipsius Dei.

Quartus amor dicitur gratiæ, qui vocatur proprie charitas, et est meritorius, et ex hoc tenemur diligere Deum propter se, et plusquam nosipsos; siquidem etiam ex puris naturalibus, ut diximus, homo Deum amat plusquam seipsum.

Intellige eo sensu quod non peccet homo qui in actu dilectionis intensius se amat quam Deum, sed peccet qui objective et appretiative non diligit Deum plusquam seipsum. *Si quis non odit..., adhuc et animam suam, non potest meus esse discipulus*, Luc, XIV.

Sed nonne inconveniens quoddam grave sequitur ex obligatione diligendi Deum magis appretiative quam proximum et seipsum? Id enim difficile cognosci potest.

Et respondetur quod hoc scire possumus multipliciter per præsumptionem conjecturalem : *Ipse enim spiritus testimonium reddit spiritui nostro quod simus filii Dei*, Rom., VIII. Sunt autem octo signa hujus præsumptionis : ab intellectu cogitationes, a memoria recordationes, a voluntate operationes, a concupiscibili delectationes, ab irascibili tolerationes, ab auditu auditiones, a lingua locutiones, a manu largitiones.

1. Ab intellectu cogitationes; nam semper homo plus cogitat de eis quos plus amat : *Ubi est thesaurus tuus ibi est et cor tuum*, Matth., VI. Unde si homo libenter cogitat de Deo plusquam de aliis rebus, si plus delectatur legere et intelligere libros sanctos qui de Deo loquuntur, signum est charitatis erga Deum. E contra de illo qui delectatur magis studere in libris paganorum et poetarum.

2. A memoria recordationes, quia semper homo recordatur illius rei quam diligit; et quanto magis eam diligit, ejus tanto sæpius recordatur cum delectatione : *Memor fui Dei et delectatus sum*, Ps. LXXVI, 4. Sic invitat nos Christus dicens animæ : *Recordare paupertatis meæ, et absinthii, et fellis*, et respondet diligens Deum : *Memoria memor ero, et tabescet in me anima mea*, Thren. III. Hodie conqueri posset Deus : *Oblivioni datus sum tanquam mortuus a corde*, Ps. XXX, 13.

3. A voluntate operationes; nam quando quis invenit se promptam habere voluntatem ad obediendum divinis mandatis, hoc manifestum est signum divini amoris. Inde est quod Philosophus dicit signum generati habitus prompte et delectabiliter operari.

4. A concupiscibili delectationes sensitivæ, quas si quis reprimere conatur ut præservet se a peccatis futuris et de commissis dolet, signum est divini amoris.

5. Ab irascibili tolerationes passionum et adversitatum, quia si homo libenter patitur adversa pro Deo, signum divini amoris est. Nam, ut ait Gregorius in I *Moral.* : « Pœna interrogat si quis veraciter amat. »

6. Ab auditu; quia si quis libenter audit de Deo, signum est charitatis; alias secus : *Qui ex Deo est verba Dei audit*, Joan., VIII.

7. A lingua, quia libenter homo loquitur de re quam diligit.

8. A manu, quia si homo libenter dat propter Deum, signum manifestum est divini amoris. *Si dederit homo omnem substantiam domus suæ pro dilectione, quasi nihil despiciet eam*, Cant. — *Qui habuerit substantiam mundi hujus, et viderit fratrem suum necessitatem habere et clauserit viscera sua ab eo, quomodo charitas Dei manet in illo?*

principia, quæ sunt ratio cognoscendi, magis cognoscuntur. Ergo homo diligit magis seipsum quam quodcumque aliud bonum dilectum. Non ergo magis diligit Deum quam seipsum.

3. Præterea, quantum aliquis diligit Deum, tantum diligit frui eo. Sed quantum aliquis diligit frui Deo, tantum diligit seipsum; quia hoc est summum bonum quod aliquis sibi velle potest. Ergo homo non plus debet ex charitate Deum diligere quam seipsum.

Sed contra est quod dicit Augustinus in I *De doct. christ.*, cap. XXII, col. 27, t. 3 : « Si teipsum non propter te debes diligere, sed propter illum, ubi dilectionis tuæ rectissimus finis est; non succenseat alius homo, si etiam ipsum propter Deum diligis. » Sed « propter quod unumquodque et illud magis. » Ergo magis debet homo diligere Deum quam seipsum.

Respondeo dicendum, quod a Deo duplex bonum accipere possumus, scilicet bonum naturæ et bonum gratiæ. Super communicatione autem bonorum naturalium nobis a Deo facta fundatur amor naturalis, quo non solum homo in suæ integritate naturæ super omnia diligit Deum, et plus quam seipsum, sed etiam quælibet creatura suo modo, id est, vel intellectuali, vel rationali, vel animali, vel saltem naturali amore; sicut lapides et alia quæ cognitione carent; quia unaquæque pars naturaliter plus amat commune bonum totius quam particulare bonum proprium; quod manifestatur ex opere; quælibet enim pars habet inclinationem principalem ad actionem communem utilitati totius. Apparet etiam hoc in politicis virtutibus, secundum quas cives pro bono communi dispendia et propriarum rerum et personarum interdum sustinent. Unde multo magis hoc verificatur in amicitia charitatis quæ fundatur super communicatione donorum gratiæ.

Et ideo ex charitate magis debet homo diligere Deum, qui est bonum commune omnium, quam seipsum; quia beatitudo est in Deo sicut in communi et fontali principio omnium qui beatitudinem participare possunt.

Ad primum ergo dicendum, quod Philosophus loquitur de amicabilibus quæ sunt ad alterum, in quo bonum, quod est objectum amicitiæ, invenitur secundum aliquem particularem modum : non autem de amicabilibus quæ sunt ad alterum in quo bonum prædictum invenitur secundum rationem totius.

Ad secundum dicendum, quod bonum totius diligit quidem pars, secundum quod est sibi conveniens; non autem ita quod bonum totius ad se referat, sed potius ita quod seipsam refert in bonum totius.

Ad tertium dicendum, quod hoc quod aliquis velit frui Deo, pertinet ad amorem quo Deus amatur amore concupiscentiæ. Magis autem amamus Deum amore amicitiæ quam amore concupiscentiæ, quia majus est in se bonum Dei quam bonum quod participare possumus fruendo ipso. Et ideo simpliciter homo magis diligit Deum ex charitate quam seipsum.

Conclusio. — Cum beatitudo sit in Deo tanquam in communi bono et fontali principio omnium, qui beatitudinem participare possunt, illum magis quam seipsum homo diligere debet.

ARTICULUS IV.

Utrum homo ex charitate magis debeat diligere seipsum quam proximum.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod homo ex charitate non magis debeat diligere seipsum quam proximum. Principale enim objectum charitatis est Deus, ut supra dictum est. Sed quandoque homo habet proximum magis Deo conjunctum quam sit ipse. Ergo magis debet aliquis talem diligere quam seipsum.

2. Præterea, detrimentum illius quem magis diligimus, magis vitamus. Sed homo ex charitate sustinet detrimentum pro proximo, secundum illud Proverb., XII, 26 : *Qui negligit damnum propter amicum, justus est.* Ergo homo debet ex charitate magis alium diligere quam seipsum.

3. Præterea, I ad Cor., XIII, 5, dicitur quod *charitas non quærit quæ sua sunt.* Sed illud maxime amamus cujus bonum maxime quærimus. Ergo per charitatem aliquis non amat seipsum magis quam proximum.

Sed contra est quod dicitur Levit., XIX, et Matth., XXII, 39 : *Diliges proximum tuum sicut teipsum.* Ex quo videtur quod dilectio hominis ad seipsum est sicut exemplar dilectionis quæ habetur ad alterum. Sed exemplar, potius est quam exemplatum. Ergo homo ex charitate magis debet diligere seipsum quam proximum.

Respondeo dicendum, quod in homine

duo sunt, scilicet natura spiritualis et natura corporalis. Per hoc autem homo dicitur diligere seipsum, quod diligit se secundum naturam spiritualem, ut supra dictum est. Et secundum hoc debet homo magis se diligere post Deum, quam quemcumque alium.

Et hoc patet ex ipsa ratione diligendi; nam, sicut supra dictum est, Deus diligitur ut principium boni, super quo fundatur dilectio charitatis; homo autem seipsum diligit ex charitate secundum rationem qua est particeps prædicti boni; proximus autem diligitur secundum rationem societatis in isto bono. Consociatio autem est ratio dilectionis secundum quamdam unionem in ordine ad Deum. Unde sicut unitas potior est quam unio; ita quod homo ipse participet bonum divinum, est potior ratio diligendi quam quod alius associetur ipsi in hac participatione. Et ideo homo ex charitate debet magis seipsum diligere quam proximum; et hujus signum est quod homo non debet subire aliquod malum peccati, quod contrariatur participationi beatitudinis, ut proximum liberet a peccato.

Ad primum ergo dicendum, quod dilectio charitatis non solum habet quantitatem ex parte objecti, quod est Deus, sed ex parte diligentis, qui est ipse homo charitatem habens; sicut et quantitas cujuslibet actionis dependet quodammodo ex ipso subjecto. Et ideo licet proximus melior, sit Deo propinquior; quia tamen non est ita propinquus charitatem habenti, sicut ipse sibi, non sequitur quod magis debeat aliquis proximum quam seipsum diligere.

Ad secundum dicendum, quod detrimenta corporalia debet homo sustinere propter amicum; et in hoc ipso seipsum magis diligit secundum spiritualem mentem, quia hoc pertinet ad perfectionem virtutis, quæ est bonum mentis. Sed in spiritualibus non debet homo pati detrimentum peccando, ut proximum liberet a peccato, sicut dictum est.

Ad tertium dicendum, quod, sicut Augustinus dicit in *Regula*, § 8, col. 1382, t. 1, cum dicitur : « Charitas non quærit quæ sua sunt, sic intelligitur quod communia propriis anteponit. » Semper autem commune bonum est magis amabile unicuique quam proprium bonum; sicut etiam ipsi parti est magis amabile bonum totius quam bonum partiale sui ipsius, ut dictum est.

Conclusio. — Homo seipsum magis ex charitate diligere tenetur, quam proximum (a).

(a) *Hoc autem scito quod in novissimis diebus instabunt tempora periculosa, et erunt homines seipsos amantes*, etc., II ad Timoth., c. III.

Hæc est causa periculi quam subdit : *Et*, id est, *quia erunt homines seipsos amantes*. Incipit a radice, id est ab amore sui. *Omnes quæ sua sunt quærunt*, Philip., II. Et hoc provenit ex hoc quod refrigescit charitas multorum. Quando ergo refrigescit charitas ab amore Dei, et proximi, convertitur ad amorem sui. Sicut solet dici de ribaldo, qui quando magnum frigus est, amplectitur se brachiis, ut sic calefaciat se quoquo modo, et dicitur derisorie : iste ribaldus multum diligit se, qui se sic amplectitur. Ita est in nobis. Ex hoc enim quod ita amplectimur nos, fovemus nos, vel ea quæ pertinent ad nos; v. g. verba et opera nostra defendimus et excusamus, et opiniones et sententias nostras sustinemus. *Lætatur enim homo in sententia oris sui*, ut dicitur Prov., XV. Ex hoc patet quod nos diligimus nos nimis. Chrysost. : « Omnium malorum causa est hæc, scilicet amor sui, et radix, et fons, cum homo quæ sua sunt solum cogitat, non quæ alterius. Si enim invicem sumus membra, Rom., XII, I Cor., XII, Eph., IV, salus proximi salus tua est, dolor unius membri universis tendit doloribus. Si ædificatio Dei sumus, quæcumque pars patitur pars reliqua læditur. Ideo dicitur I Cor., X : *Nemo quod suum est quærat, sed quod alterius*; et Galat., VI : *Alter alterius onera portate*, et Phil., II : *Non quæ sua sunt singuli considerantes, sed quæ aliorum*.

Ab amore autem sui oriuntur omnia sequentia mala, ut dicit Glossa : « Cupidi, elati, superbi, blasphemi, parentibus non obedientes, ingrati, scelesti, sine affectione, sine pace, criminatores, incontinentes, immites, sine benignitate, proditores, protervi, timidi, cæci, voluptatum amatores magis quam Dei, habentes quidem speciem pietatis, virtutem autem ejus abnegantes. Ex his sunt qui penetrant domos, et captivas ducunt mulierculas oneratas peccatis quæ ducuntur variis desideriis, semper discentes, et nunquam ad scientiam veritatis pervenientes. Et hi resistunt veritati, homines corrupti mente, reprobi circa fidem. Sed ultra non proficient. Insipientia enim illorum manifesta erit omnibus. » Unde Chrysost. : « Quodlibet horum nascitur ab altero. Amorem latum existentem contrahit phylargyria, id est amor sui, ab hac avaritia, ab avaritia elatio, ab elatione superbia, a superbia blasphemia, a blasphemia desperatio, a desperatione inobedientia. Qui enim adversus homines elevantur, facile adversus Deum, et qui ad homines elevatur, facile proruit ad contemptum ad Deum. » Et infra : « Contempsit fratrem Cain, illico et Deum. Gen., IV : *Numquid custos fratris mei sum ego?* Honoremus nos invicem, ut discamus et Deum honorare. » Hugo a Sancto Charo, *Super Epist.* II *ad Timoth.*

Unde non debent homines esse seipsos amantes. Sed inde non sequitur quod non debeant erga seipsos charitatem habere. Nam ille amor sui malus qui ex refrigescentia charitatis procedit toto cælo a charitate aberrat. Ordo autem charitatis

ARTICULUS V.

Utrum homo magis debeat diligere proximum quam corpus proprium.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod homo non magis debeat diligere proximum quam corpus proprium. In proximo enim intelligitur corpus nostri proximi. Si ergo debet homo diligere proximum plus quam corpus proprium, sequitur quod plus debeat diligere corpus proximi quam corpus proprium.

2. Præterea, homo plus debet diligere

requirit ut quilibet primo se diligat; nam *quomodo alteri bonus est qui sibi nequam est?* Eccl., XIV. Et Christus dixit ad mulieres quæ *plangebant et lamentabantur eum : super vos ipsas flete*, Luc., XXIII. Multi sunt similes istis mulieribus quæ alios plorant, et se magis miseros non plorant, peccatis aliorum compatiuntur, et de suis non curant, sicut dicit August. in lib. *Confessionum,* de seipso : « Flebam quondam Didonem morituram, et meipsum mortuum non flebam. » Et hoc provenit ex eo quod curiosius perscrutantur facta aliorum quam sua, quod est omnino contrarium charitati. Charitas enim incipit a se. Unde Eccl., XXX : *Miserere animæ tuæ placens Deo, et contine, et congrega cor tuum in sanctitate ejus;* Jerem., LI, 6, 45 : *Salvet unusquisque animam suam;* Matth., XVI, 26 : *Quid prodest homini si mundum universum lucretur, animæ vero suæ detrimentum patiatur;* Luc., IV, 23 : *Medice, cura teipsum.* Et Judæi contra Christum dicebant : *Alios salvos fecit, seipsum non potest salvum facere.* Matth., XXVII, 42, et Marc., XV, 31. — Homo charitatem habet erga seipsum quando vult sibi vitam æternam, et ad hunc finem operatur. Porro sibi primum vitam illam velle debet.

Sunt tamen duo textus qui contra doctrinam istam militare videntur, primus Exod., XXII, et alter Epist. ad Rom., IX. Moyses etenim sic Deum deprecatur : *Aut dimitte eis hanc noxam, aut, si non facis, dele me de libro tuo quem scripsisti,* et Apostolus dicit : *Optabam esse anathema a Christo pro fratribus meis.*

Ex his textibus quidam inferunt licitum esse pro salute aliorum, non solum velle perpetuo carere gloria, salva tamen amicitia Dei, sed etiam velle carere gratia Dei, modo hujus carentia non proveniat ex peccato. — Carere gratia Dei nihil aliud est quam carere amicitia Dei. Porro dicunt licitum esse ex charitate velle carere gratia Dei. Certe tales non admittunt idem esse charitatem et gratiam. Charitas tamen gratiam consequitur etiam in doctrina eorum qui distinctionem ponunt inter charitatem et gratiam. Quomodo quis habere posset charitatem absque gratia? Billuart scribit opinionem illam non esse improbabilem, quamvis opposita sit probabilior. Billuart, quem tam rigidum esse dictitant multi, nimis latam, ut nobis videtur, opinionum libertati in hac quæstione pandit viam. Sit in dubiis libertas, in omnibus charitas, sed sit etiam rationis sanæ et opinionis liberæ concordia, non vero manifesta discordia. Possem perpetuo carere gloria, salva amicitia Dei. Gloria tamen meus finis est æternus. Quo jure Deus extra finem meum æternum me collocaret, si nullo peccato perdidissem amicitiam ipsius? Quo jure ego ipse realiter et absque ulla fictione optare possem quod Deus sit crudelis et injustus erga qualemcumque, etiam erga meipsum? Si posset Deus fine meo me bene merentem in æternum destituere absque ulla crudelitate et injustitia, forsitan optare possem pro salute aliorum carere gloria, salva tamen amicitia Dei. Sed hoc fieri non potest; et insuper renuntiando beatitudini meæ perpetuæ legem naturæ meæ violarem; nam ipsa natura mea beatitudinem appetit perpetuam; et licet non appetat illam ex se secundum modum supernaturalem et ut supernaturalem, imponit nihilominus mihi obligationem volendi ipsam beatitudinem supernaturalem primo pro meipso, quando scio me ad beatitudinem illam esse a Deo ordinatum.

Quod si non mihi licet velle gloria privari pro salute aliorum, nec mihi licet velle carere gratia Dei, modo carentia hæc ex peccato non proveniat : quia vel carentia illa me constituit extra ordinem supernaturalem, in ordine scilicet mere naturali, et hoc est quod volo; vel me in ordine supernaturali relinquit ad finem supernaturalem semper destinatum, et hoc est solummodo quod opto. Si primum, non mihi licet velle privari fine meo quem scio esse beatitudinem supernaturalem, et hoc fine volo privari si absque fictione volo extra ordinem supernaturalem constitui; si secundum, non mihi licet velle in ordine supernaturali esse deordinatum; nam tunc deordinatio illa esset voluntaria ac libera; atqui omnis deordinatio voluntaria ac libera in deordinato illicita est, et peccaminosa in ipso. Carere tamen gratia in homine qui ad finem supernaturalem remanet ordinatus deordinatio quædam est, siquidem nemo hunc finem sine gratia attingere potest; ergo non mihi licet hanc gratiæ carentiam optare, quia peccaminosa est eo ipso quod est voluntaria et libera.

Cæterum de Moysis oratione Hugo a S. Charo dicit : « Hoc de impetu animi, non de ratione dictum quidam intelligunt. Vel forte ex magna confidentia hoc dixit, ut innuit *Interlin.*, loquens per impossibile, quasi dicat : Sicut impossibile est quod me deleas, sic oro non posse fieri quin dimittas. Augustinus disjunctivam dici ponit pro conditionali sic : aut dele me, aut dimitte eis, id est : si non deles me, dimitte eis. Omnis enim disjunctiva transformari potest in conditionalem, altera parte negata, vel etiam in argumentationem prædicto modo. »

De Paulo autem idem habet : *Optabam anathema fieri.* Videtur quod male optaret, quia plus se diligeret quam ipsos. Solutio. *Optabam,* id est « optarem, » ut ponatur præteritum imperfectum indicativi pro futuro subjunctivi, qui ex natura sua impetrat conditionem. Unde dicendum : optarem, id est, si esset possibile. Sic Gal., IV : *Si fieri potuisset, oculos vestros eruissetis, et dedissetis mihi.* Vel optabam fieri anathema, id est divisus, id est tribulationibus expositus : hoc est enim

animam propriam quam animam proximi, ut dictum est. Sed corpus proprium propinquius est animæ nostræ quam proximus; ergo plus debemus diligere corpus proprium quam proximum.

3. Præterea, unusquisque exponit id quod minus amat, pro eo quod magis amat. Sed non omnis homo tenetur exponere corpus proprium pro salute proximi; sed hoc est perfectorum, secundum illud Joan., xv, 13 : *Majorem charitatem nemo habet quam ut animam suam ponat quis pro amicis suis.* Ergo homo non tenetur ex charitate plus diligere proximum quam corpus proprium.

Sed contra est quod Augustinus dicit *De doct. christ.*, lib. I, cap. XXVII, col. 29, t. 3, quod « plus debemus diligere proximum quam corpus proprium. »

Respondeo dicendum, quod illud magis est ex charitate diligendum quod habet pleniorem rationem diligibilis ex charitate, ut dictum est. Consociatio autem in plena participatione beatitudinis, quæ est ratio diligendi proximum, est major ratio diligendi quam participatio beatitudinis per redundantiam, quæ est ratio diligendi proprium corpus. Et ideo proximum quantum ad salutem animæ magis debemus diligere quam proprium corpus (*a*).

Ad primum ergo dicendum, quod secundum Philosophum, in IX *Ethic.*, cap. VIII, circa med., « unumquodque videtur esse id quod est præcipuum in ipso. » Unde cum dicitur proximus magis esse diligendus quam corpus proprium, intelligitur hoc quantum ad animam, quæ est potior pars ejus.

Ad secundum dicendum, quod corpus nostrum est propinquius animæ nostræ quam proximus, quantum ad constitutionem propriæ naturæ; sed quantum ad participationem beatitudinis, major est consociatio animæ proximi ad animam nostram quam etiam corporis proprii.

Ad tertium dicendum, quod cuilibet homini imminet cura proprii corporis; non autem imminet cuilibet homini cura de salute proximi, nisi forte in casu necessitatis; et ideo non est de necessitate charitatis quod homo proprium corpus exponat pro salute proximi, nisi in casu quo tenetur ejus saluti providere; sed quod aliquis sponte ad hoc se offerat, pertinet ad perfectionem charitatis.

CONCLUSIO. — Proximum magis, quod ad animæ salutem attinet, quam corpus proprium ex charitate diligere homines tenentur (*b*).

quodammodo dividi. Unde super illud : *Deus meus, ut quid dereliquisti me?* dicit Glossa : « Clamat caro in separatione a divinitate, id est ab auxilio divinitatis. Ideo Paulus pro salute superna anathema esse optavit, imitari volens Dominum suum, quia et ipse cum non esset maledictum, factus est pro nobis maledictum, ut dicitur Galat., III. »

Notandum quod unusquisque teneatur diligere proximum non solum quoad salutem æternam ipsi procurandam, sed etiam in certis casibus quoad ipsi vitam conservandam temporalem. Sic quando in extrema necessitate corporali proximus constituitur, tenetur quis bona fortunæ non absolute sibimetipsi necessaria exponere ut vitam temporalem proximi liberet a laqueo mortis imminentis. Nil enim sunt respectu vitæ proximi etiam temporalis bona fortunæ qualiacumque. *Qui habuerit substantiam hujus mundi et viderit fratrem suum necessitatem habere, et clauserit viscera sua ab eo, quomodo charitas Dei manet in illo?* I Joan., III. *Perde pecuniam propter fratrem et amicum*, Eccle., XXIX; immo propter inimicum qui sub nomine fratris hic intelligitur. Sed de his in quæst. « De eleemosyna. »

(*a*) Licetne homini propriam exponere vitam pro vita corporali proximi? — Billuart respondet : Non licet, si agatur de vita corporali alterius æqualis secundum se præcise considerata; probabilius autem licet ex motivo virtutis christianæ. — Hanc ultimam partem conclusionis cum Billuart tenent Victoria, Soto, Bannez, Estius, Sylvius, Serra. Id alii negant, et Henno dicit : « Tenemur, per se loquendo, magis nostrum quam proximi corpus diligere; » et addit : « Est communis. » Dicendum autem quod licet etiam ex motivo naturalis compassionis vel amoris cujusdam honesti. Virtus enim supernaturalis non reddit licitos actus naturalium virtutum qui essent illiciti.

(*b*) Tres scholæ sunt philosophicæ : prima corpus super omnia extollit, quia nil nisi corpora in rerum universitate agnoscit; secunda corpus omnino contemnit et despicit; tertia medium tenens corpus suo loco infra animam ponit, sed et corpus et animam honore quamvis impari prosequitur. Hæc ultima schola vere catholica est.

Primi sic ratiocinantur : omne quod video corporale est, et intelligentia ipsa corporale quoddam exercitium est; ergo de solo corpore curandum est, non de anima spirituali, nec de Deo immateriali, quia tales sunt mera figmenta, sicut et ipsa metaphysica quæ de eis tractat. Nulla metaphysica admittenda est, nulla anima spiritualis, nullus Deus, nisi materia. Doctrina ista in se monstrum est horrendum, et consectaria monstruosa habet; a multis tamen hodie apud nostros concives ut sola verissima prædicatur. Suntne de ipsius veritate intime securi? Interroget unusquisque horum infelicium conscientiam suam et respondeat. Quidquid sit, visus corporalis non est in homine unicum instrumentum visionis. Nec mathematicas puras, nec scientiæ moralis principia, nec ideas visu corporali percipiunt. Unde falsum est hoc effatum : nil

ARTICULUS VI.

Utrum unus proximus sit magis diligendus quam alius.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod unus proximus non sit magis diligendus quam alius. Dicit enim Augustinus in I *De doctrina christ.*, cap. XXVIII, col. 30, t. 3 : « Omnes homines æque diligendi sunt. Sed cum omnibus prodesse non possis, his potissimum consulendum est qui pro locorum et temporum, vel quarumlibet rerum opportunitatibus, constrictius tibi quasi quadam

percipio nisi quod sub sensibus corporalibus cadit. Nullo sensu talia percipiuntur ut talia. Expressio quidem horum inter homines sub sensibus cadit, sed non hæc ipsa.

Non tamen in Scyllam incidendum est ut vitetur Charybdis, et in Scyllam eo modo incideret qui nil admitteret nisi spiritum et substantias spirituales. De corporibus nullam curam habere, esset etiam in Scyllam incidere. Spiritus existit, et existentia existentiæ corporis, secundum viam saltem logicam, anteriori. Nam spiritus solus, utpote solus ex natura sua activus, rerum formas materialium primo concipere potuit, easque postea concretas in materia producere. Sed existit et materia, suaque dignitate potitur.

Homo igitur justus corpori suo debitum cultum tribuit, illudque præparat ad redundantiam beatitudinis æternam animæ sanctæ ad ipsum.

In ordine ad æternam beatitudinem, licet anima proximi dilectione majori digna sit, utpote melius ac perfectius beatitudine fruens æterna, corpus tamen suum effective magis quis diligere debet quam animam proximi, quia corpus uniuscujusque in beatitudine æterna animam uniuscujusque sequitur; et ideo corporis proprii beatitudinem æternam pro salute æterna proximi exponere, nil aliud esset quam animæ propriæ salutem pro salute animæ proximi deserere : et hoc omnino illicitum est.

Mortificate ergo membra vestra quæ sunt super terram, et ea variis, si ita vobis non displicuerit, pro Christo et anima vestra, pœnitentiæ afflictionibus non ex præcepto impositis castigate, ut expeditior sit spiritus contra quem caro concupiscit, destructo corpore peccati; sed ad salvandas aliorum animas proprium corpus operationi Satanæ non tradatis, id est iniquitatibus ipsum non maculetis.

Si tamen agatur solummodo de vita illius mere physica et de proximorum salute, anteponatur proximorum salus. Hoc est charitatis præceptum.

Præceptum nihilominus istud, cum sit affirmativum, obligat quidem semper, sed non pro semper. Proinde triplex distinguenda est necessitas spiritualis proximi, extrema, gravis, et communis. Extrema necessitas est quando proximus est in æternum periturus nisi adjuvetur, ut si infans est sine baptismo moriturus. Gravis necessitas est quando proximus potest absolute salvari, quamvis valde difficile, ut si quis morti proximus et in peccato mortali existens, petat confessionem, sine qua potest absolute salvari sola contritione, sed longe difficilius quam sacramento. Communis necessitas est in qua communiter versantur peccatores qui communes peccandi occasiones incurrunt.

In extrema necessitate quilibet tenetur proprii corporis exponere vitam pro salute æterna proximi, si sit spes quod juvari possit. Sic cum pestis lues immanis apud Massiliam sæviret, adolescens quidam vagientem infantem audiens domum ex qua clamores prodibant penetravit, invenitque mulierem peste morientem quæ mox partu filium ediderat, ipsumque regenerationis aqua abluere non potuerat nec poterat; sese devovit adolescens, et vitam puerulo præbens æternam ipse lethalem morbum mercedem accepit in terris. Non tenebatur quidem ad penetrandum interiora domus, quia conditionem gementis ignorabat infantis; sed hujus conditionis certior effectus, tenebatur propriam sui corporis mortis discrimini derelinquere vitam pro salute proximi æterna.

In necessitate gravi tenentur solum ii quibus incumbit ex officio cura animarum. Sic tempore pestis mediolanensis, S. Carolus Borromæus, mediolanensis archiepiscopus, et tempore pestis massiliensis de qua supra R. D. de Belzunce, massiliensis episcopus, ut sacramentum pœnitentiæ suis diœcesanis administrarent, quotidie proprium exposuere vitam : et ad id tenebantur.

Tenebanturne pariter ad administrandam peste laborantibus sacramenta Eucharistiæ et extremæ unctionis? Distinguendum est de Eucharistia : vel ægri confessione indigebant, vel erant confessi. Si primum, cum tenebantur pastores eorum confessiones audire, nec novum aliquod notabile periculum ex administratione sacramenti Eucharistiæ incurrebant, poterant et debebant hoc sacramentum administrare. Hæc tamen sententia non ab omnibus admittitur, et est solummodo probabilior, ut aiunt. Nam quis dicere posset eos non fuisse obligatos nisi ad administrationem sacramenti pœnitentiæ, et non ad auditionem integram confessionum? unde administrando sacramentum Eucharistiæ, tunc novum aliquod notabile periculum incurrissent, ad quod pro sacramento illo in tali casu non tenebantur.

Quod si ægri erant confessi, quidam, inter quos Sylvius, Marchantius, Suarez, Chapeauville et alii, volunt pastores ad Eucharistian illis administrandam fuisse obligatos; alii, inter quos Diana, Gabriel, Dicastillus, etc., contrarium docent, et hanc ultimam sententiam testatur Diana fuisse a Gregorio XIII, in quadam epistola ad S. Carolum Borromæum, approbatam. Cæterum primæ sententiæ patroni concedunt excusari pastorem si ex una parte ægrotus paulo ante communicavit, aut ex regulari vita ipsius, et ex confessione legitima moraliter ut certum conjici potest ipsum esse in statu gratiæ, et si ex altera parte cum prima conjungenda instet magnum periculum vitæ pro pastore. Item, si ex morte pastoris gravis in populo jactura sequeretur, cum alter nec cito, nec de facili posset haberi.

Insuper utraque sententia admittit Eucharistiam administrari posse in tali casu cum aliquo instrumento, modo periculum lapsus absit.

De sacramento extremæ unctionis distinguendum est pariter.

sorte junguntur. » Ergo proximorum unus non est magis diligendus quam alius.

2. Præterea, ubi una et eadem est ratio diligendi diversos, non debet esse inæqualis dilectio. Sed una et eadem est ratio diligendi omnes proximos, scilicet Deus, ut patet per Augustinum in I *De doct. christ.*, c. XXVII, col. 29, t. 3. Ergo omnes proximos æqualiter diligere debemus.

3. Præterea, amare est velle bonum alicui, ut patet per Philosophum in II *Rhet.*, c. IV, in princ. Sed omnibus proximis æquale bonum volumus, scilicet vitam æternam. Ergo omnes proximos æqualiter debemus diligere.

Sed contra est quod tanto unusquisque magis debet diligi, quanto gravius peccat qui contra ejus dilectionem operatur. Sed gravius peccat qui agit contra dilectionem aliquorum proximorum, quam qui agit contra dilectionem aliorum[1]; unde Levit., XX, 9, præcipitur quod *qui maledixerit patri aut matri, morte moriatur;* quod non præcipitur de his qui alios homines maledicunt. Ergo quosdam proximorum debemus magis diligere quam alios.

Respondeo dicendum, quod duplex opinio circa hoc fuit : quidam enim dixerunt quod omnes proximi sunt æqualiter ex charitate diligendi quantum ad affectum, sed non quantum ad exteriorem effectum ; ponentes ordinem dilectionis esse intelligendum secundum exteriora beneficia, quæ magis debemus impendere proximis quam alienis ; non autem secundum interiorem affectum, quem æqualiter debemus impendere omnibus, etiam inimicis.

Sed hoc irrationabiliter dicitur : non enim minus est inordinatus affectus charitatis, qui est inclinatio gratiæ, quam appetitus naturalis, qui est inclinatio naturæ ; utraque enim inclinatio ex divina sapientia procedit. Videmus autem in naturalibus quod inclinatio naturalis proportionatur actui vel motui qui convenit naturæ uniuscujusque ; sicut terra habet majorem inclinationem gravitatis quam aqua, quia competit ei esse sub aqua. Oportet ergo quod etiam inclinatio gratiæ, quæ est affectus[2] charitatis, proportionetur his quæ sunt exterius agenda ; ita scilicet ut ad eos intensiorem charitatis affectum habeamus, quibus convenit nos magis beneficos esse.

Et ideo dicendum est, quod etiam secundum affectum oportet magis unum proximorum quam alium diligere. Et ratio est, quia cum principium dilectionis sit Deus, et ipse diligens ; necesse est quod secundum propinquitatem majorem ad alterum istorum principiorum major sit dilectionis affectus. Sicut enim supra dictum est, in omnibus in quibus invenitur aliquod principium, ordo attenditur secundum comparationem ad illud principium.

Ad primum ergo dicendum, quod dilectio potest esse inæqualis dupliciter : uno modo ex parte ejus boni quod amico optamus ; et quantum ad hoc omnes homines æque diligimus ex charitate, quia omnibus optamus bonum idem in genere, scilicet beatitudinem æternam. Alio modo dicitur major dilectio propter intensiorem actum dilectionis ; et sic non oportet omnes æque diligere.

Vel aliter dicendum, quod dilectio inæqualiter potest ad aliquos haberi dupliciter : uno modo ex eo quod quidam diliguntur, et alii

Vel ægrotus supponitur accepisse absolutionem certam, et tunc juxta communiorem sententiam pastor non tenetur ad ministrandum ipsi cum propriæ vitæ periculo sacramentum extremæ unctionis.

Vel de absolutione ægroto data, quia hanc v. g. recepit sensibus privatus sine confessione formali et expressa, dubitatur, et aliam absolutionem ipsi largiri pastor non potest, quia v. g. remanet ægrotus destitutus a sensibus ; et tunc videtur teneri pastor ad ministrandum sacramentum extremæ unctionis, quia ægrotus forte attritus est et per hoc sacramentum salvabitur, sine quo damnabitur.

Quando vero proximus in necessitate solummodo communi constituitur, nemo pro salute æterna ejus proprii corporis tenetur exponere vitam.

Advertendum est non censeri in extrema necessitate positos, secundum opinionem quorumdam theologorum magni nominis, eos qui ex propria malitia se in periculum damnationis injiciunt, ut sunt qui bellum injustum ingrediuntur, duellum suscipiunt et similes qui possunt ex seipsis a periculo recedere. Pace tantorum virorum, hæc opinio quoad bellum mihi displicet. Nam tumultus seditionis, in civitate bella civilia movente, evidenter ut injustus apparere potest sæpius pastoribus animarum, et sic ab omnibus honestis judicari. Pastores non obligari ad sequendas tunc ubique turbas, seque in medio concitationis assidue et ex officio morti exponendum concedo libenter ; sed si moriens quidam seditiosus illorum petit ministerium, et id sciant, nec absque propriæ gravi discrimine vitæ animæ fraternæ succurrere possint, quid pastores agere deberent ? Licitumne esset eis in hoc mundo animas suas salvas facere, animasque ovium suarum damnationi æternæ obnoxias et misericordiam implorantes derelinquere ?

[1] In Parm. : « aliquorum. » — [2] Sic omnes cod. ; non ut in Parm. et contra sensus exigentiam : « effectus. »

non diliguntur [1]; et hanc inæqualitatem oportet servare in beneficentia, quia non possumus omnibus prodesse; sed in benevolentia dilectionis talis inæqualitas haberi non debet. Alia vero est inæqualitas dilectionis ex hoc quod quidam plus aliis diliguntur. Augustinus ergo non intendit hanc excludere inæqualitatem, sed primam, ut patet ex his quæ de beneficentia dicit.

Ad secundum dicendum, quod non omnes proximi æqualiter se habent ad Deum, sed quidam sunt ei propinquiores per majorem bonitatem; qui sunt magis diligendi ex charitate, quam alii qui sunt minus eis [2] propinqui.

Ad tertium dicendum, quod ratio illa procedit de quantitate dilectionis ex parte boni quod amicis optamus.

Conclusio. — Non æqualiter proximi sunt a nobis ex charitate diligendi, sed magis vel minus, secundum quod illos contingit nobis, seu Deo propinquiores esse (*a*).

ARTICULUS VII.

Utrum magis debeamus diligere meliores quam nobis conjunctiores.

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod magis debeamus diligere meliores, quam nobis conjunctiores. Illud enim videtur esse magis diligendum quod nulla ratione debet odio haberi, quam illud quod aliqua ratione est odiendum [3]; sicut et albius est quod est nigro impermixtius. Sed personæ nobis conjunctæ, sunt secundum aliquam rationem odiendæ, secundum illud Luc., xiv, 26 : *Si quis venit ad me, et non odit patrem,* etc. Homines autem boni nulla ratione sunt odiendi. Ergo videtur quod meliores sunt magis amandi quam conjunctiores.

2. Præterea, per charitatem homo maxime conformatur [4] Deo. Sed Deus diligit magis meliorem. Ergo et homo per charitatem magis debet meliorem diligere quam sibi conjunctiorem.

3. Præterea, secundum unamquamque amicitiam illud est magis amandum quod magis pertinet ad id supra quod amicitia fundatur; amicitia enim naturali magis diligimus eos qui sunt nobis magis secundum naturam conjuncti, puta parentes vel filios. Sed amicitia charitatis fundatur super communicatione beatitudinis, ad quam magis pertinent meliores quam nobis conjunctiores. Ergo ex charitate magis debemus diligere meliores quam nobis conjunctiores.

Sed contra est quod dicitur I ad Timoth., v, 8 : *Si quis suorum, et maxime domesticorum, curam non habet, fidem negavit, et est infideli deterior.* Sed interior charitatis affectio debet respondere exteriori affectui. Ergo charitas magis debet haberi ad propinquiores quam ad meliores.

Respondeo dicendum, quod omnis actus oportet quod proportionetur et objecto et agenti. Sed ex objecto habet speciem, ex virtute autem agentis habet modum [5] suæ intensionis; sicut motus habet speciem ex termino ad quem est, sed intensionem velocitatis habet ex dispositione mobilis, et virtute moventis. Sic ergo dilectio speciem habet ex objecto, sed intensionem habet ex parte ipsius diligentis.

Objectum autem charitativæ dilectionis Deus est; homo autem diligens est. Diversitas ergo dilectionis quæ est secundum charitatem, quantum ad speciem, est attendenda in proximis diligendis secundum comparationem ad Deum, ut scilicet ei qui est Deo propinquior, majus bonum ex charitate velimus; quia licet bonum quod omnibus vult charitas, scilicet beatitudo æterna, sit unum secundum se, habet tamen diversos gradus secundum diversas beatitudinis participationes : et hoc ad charitatem pertinet ut velit justitiam Dei servari, secundum quam meliores perfectius beatitudinem participant. Et hoc pertinet ad speciem dilectionis : sunt enim diversæ dilectionis species secundum diversa bona quæ optamus his quos diligimus.

Sed intensio dilectionis est attendenda per

[1] Ita cum cod. Tarrac. et Alcan. edit. passim; edit. Rom. aliæque : « et aliquem diligunt. » — [2] Parm. : « ei minus. » — [3] Parm. : « odio habendum. » — [4] Sic cod.; in Parm. : « Deo assimilatur. » — [5] Ita cum codd. Tarrac. Alcan., aliisque passim; al. : « motum. »

(*a*) Charitatis objectum multiplex est. In multiplicitate ordo inveniri debet, quando res a Deo regulantur. Porro charitas a Deo regulata est. Ergo est in charitate aliquis ordo : *Ordinavit in me charitatem*, Cant., ii, 3.

Charitatis principia sunt Deus et persona diligens, quia omnia charitas in Deo diligit, et quia ille qui diligit manifeste sui actus principium est. Res autem ordinatæ sunt secundum relationes suas ad principia. Unde attendi debet ordo charitatis penes relationes dilectorum ad Deum et ad diligentis personam

comparationem ad ipsum hominem qui diligit; et secundum hoc illos qui sunt sibi propinquiores, intensiori affectu diligit homo ad illud bonum ad quod eos[1] diligit, quam meliores ad majus bonum.

Est etiam ibi alia differentia attendenda : nam aliqui proximi sunt propinqui nobis secundum naturalem originem, a qua discedere non possunt, quia secundum eam sunt id quod sunt. Sed bonitas virtutis, secundum quam aliqui appropinquant Deo, potest accedere et recedere, augeri et minui, ut ex supra dictis patet; et ideo possum ex charitate velle quod iste qui est mihi conjunctus, sit melior alio, et sic ad majorem beatitudinis gradum pervenire possit.

Est autem et alius modus quo plus diligimus ex charitate magis nobis conjunctos, quia pluribus modis eos diligimus. Ad eos enim qui non sunt nobis conjuncti, non habemus nisi amicitiam charitatis; ad eos vero qui sunt nobis conjuncti, habemus aliquas alias amicitias secundum modum conjunctionis eorum ad nos. Cum autem bonum super quod fundatur quælibet alia amicitia honesta, ordinetur sicut ad finem ad bonum super quod fundatur charitas, consequens est ut charitas imperet actui cujuslibet alterius amicitiæ; sicut ars quæ est circa finem, imperat arti qui est circa ea quæ sunt ad finem. Et sic hoc ipsum quod est diligere aliquem, quia consanguineus vel conjunctus est, vel quia concivis, vel propter quodcumque hujusmodi aliud licitum ordinabile in finem charitatis, potest a charitate imperari; et ita ex charitate tam eliciente quam imperante pluribus modis diligimus magis nobis conjunctos.

Ad primum ergo dicendum, quod in propinquis nostris non præcipimur odire quod propinqui nostri sunt, sed hoc solum quod impediunt nos a Deo; et in hoc non sunt propinqui, sed inimici, secundum illud Michææ, VII, 6 : *Inimici hominis domestici ejus.*

Ad secundum dicendum, quod charitas facit hominem conformari Deo secundum proportionem, ut scilicet ita se habeat homo ad id quod suum est, sicut Deus ad id quod suum est. Quædam enim possumus ex charitate velle, quia sunt nobis convenientia; quæ tamen Deus non vult, quia non convenit ei ut ea velit; sicut supra habitum est, cum de bonitate voluntatis ageretur.

Ad tertium dicendum, quod charitas non solum elicit actum dilectionis secundum rationem objecti, sed etiam secundum rationem diligentis, ut dictum est. Ex quo contingit quod magis conjunctus magis amatur.

CONCLUSIO. — Propinquiores nobis, servata Dei justitia, sunt magis diligendi ex charitate, quam meliores (*a*).

[1] Ita codd. Alcan. et Tarrac., optime : Al. : « omnes ».

(*a*) Comparantur in hoc articulo res dilectæ secundum relationem suam ad Deum ex una parte, et ex altera parte secundum relationem suam ad personam diligentis. Secundum relationem suam ad Deum alii aliis sunt meliores. Secundum rationem suam ad diligentis personam alii aliis sunt personæ huic conjunctiores; et quæritur utrum magis diligendi sunt nobis conjunctiores, vel meliores. Sic ratiocinatur Hugo a S. Charo : « Deum summe diligimus quia omnibus melior est Deus; secundum hoc ergo videtur quod magis bonus, magis diligendus sit; ergo teneor magis diligere Petrum quam meipsum, vel extraneum plusquam patrem, si sit melior patre. Igitur si hoc non facio, pecco. — Contra. Naturaliter plus me diligo quam Petrum, et patrem plusquam extraneum; sed gratia non est contraria naturæ, imo perficit eam; ergo non plus diligere Petrum teneor quam me. — Solut. — Magis bonus, magis diligendus est, aliis circumstantiis paribus. Nec est simile de Petro ad Deum, quia Deus melior est in infinitum in se, et etiam ipsi homini quam homo sibi. Et ideo plus debet homo diligere Deum quam se. Sed licet Petrus melior sit in se quam Linus, non tamen melior est Lino quam Linus sibi. Et ideo, cum melior sit unicuique bonitas sua quam bonitas Petri, plus debet se diligere quam Petrum et plus patrem bonum quam extraneum, licet aliquantulum meliorem. Sed tanta potest esse bonitas extranei quod non peccarem plus diligendo ipsum quam patrem, ut si Petrum, vel Nicolaum, vel aliquem sanctum. » *Sup. Epist. ad Rom.*, cap. VIII. — Per accidens contingere potest quod meliores sint magis diligendi quam conjunctiores secundum carnem, v. g. si quis te a morte sive corporali, sive spirituali, quam tibi volebant inferre parentes, eripuit; si te a fratribus in gravi necessitate derelictum suscepit et curavit; si agatur de remotioribus consanguineis, ut in tertio, quarto vel quinto gradu, et ex alia parte de melioribus quibus arctissima necessitudine conjunctus es.

Objici potest exemplum Christi cognationem spiritualem cognationi carnali expresse præferentis. Sed præfert eam in æstimatione et dignitate, non in dilectione affectiva et effectiva; et sic sanctitas præferri debet cognationi mere naturali; dum illi soli cognationi attenditur.

ARTICULUS VIII.

Utrum sit magis diligendus ille qui nobis est magis conjunctus secundum carnalem originem.

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quod non sit magis diligendus ille qui est magis nobis conjunctus secundum carnalem originem. Dicitur enim Prov., XVIII, 24 : *Vir amicabilis* ad societatem magis amicus erit quam frater.* Et Valerius Maximus dicit, lib. IV, c. VII, in princ., quod « amicitiæ vinculum prævalidum est, neque ulla ex parte sanguinis viribus inferius. Hoc etiam certius, et exploratius, quod illud nascendi sors fortuitum opus dedit; hoc uniuscujusque solido judicio incoacta voluntas contrahit. » Ergo illi qui sunt conjuncti sanguine, non sunt magis diligendi quam alii.

* *Amabilis.*

2. Præterea, Ambrosius, in I *De offic.*, cap. VII, col. 34, t. 3 : « Non minus vos diligo, quos in Evangelio genui, quam si conjugio suscepissem : non enim vehementior est natura ad diligendum quam gratia. Plus certe diligere debemus quos perpetuo nobiscum putamus futuros, quam quos tantum in hoc sæculo. » Non ergo consanguinei sunt magis diligendi his qui sunt aliter nobis conjuncti.

3. Præterea, « probatio dilectionis exhibitio est operis, » ut Gregorius dicit in *Hom.* XXX *in Evang.*, § 1, col. 1220, t. 2. Sed quibusdam magis debemus impendere dilectionis opera quam etiam consanguineis; sicut magis est obediendum in exercitu duci quam patri. Ergo illi qui sunt sanguine juncti, non sunt maxime diligendi.

Sed contra est quod specialiter in præceptis decalogi mandatur de honoratione parentum, ut patet Exod., XX. Ergo illi qui sunt nobis conjuncti secundum carnis originem, sunt a nobis specialius diligendi.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est, illi qui sunt nobis magis conjuncti, sunt ex charitate magis diligendi; tum quia intensius diliguntur, tum etiam quia pluribus rationibus diliguntur. Intensio autem dilectionis est ex conjunctione dilecti ad diligentem. Et ideo diversorum dilectio est mensuranda secundum diversam rationem conjunctionis, ut scilicet unusquisque diligatur magis in eo quod pertinet ad illam conjunctionem secundum quam diligitur. Et ulterius comparanda est dilectio dilectioni secundum comparationem conjunctionis ad conjunctionem.

Sic ergo dicendum est, quod amicitia consanguineorum fundatur in conjunctione naturalis originis, amicitia autem concivium in communicatione civili, et amicitia commilitantium in communicatione bellica. Et ideo in his quæ pertinent ad naturam, plus debemus diligere consanguineos; in his autem quæ pertinent ad civilem conversationem, plus debemus diligere concives, et in bellicis plus commilitones. Unde et Philosophus dicit in IX *Ethic.*, cap. II, a med., quod « singulis propria et congruentia sunt attribuenda. Sic autem et facere videntur; ad nuptias enim vocant cognatos; videbitur utique et nutrimenta[1] parentibus oportere maxime sufficere et honorem paternum[2]. » Et simile est etiam in aliis.

Si autem comparemus etiam conjunctionem ad conjunctionem, constat quod conjunctio naturalis originis est prior et immobilior, quia est secundum id quod pertinet ad substantiam; aliæ autem conjunctiones sunt supervenientes, et removeri possunt. Et ideo amicitia consanguineorum est stabilior; sed aliæ amicitiæ possunt esse potiores secundum illud quod est proprium unicuique amicitiæ.

Ad primum ergo dicendum, quod quia amicitia sociorum propria electione contrahitur in his quæ sub nostra electione cadunt, puta in agendis; præponderat hæc dilectio dilectioni consanguineorum, ut scilicet magis cum illis consentiamus in agendis. Amicitia tamen consanguineorum est stabilior, utpote naturalior existens; et prævalet in his quæ ad naturam spectant; unde magis eis tenemur in provisione necessariorum.

Ad secundum dicendum, quod Ambrosius loquitur de dilectione quantum ad beneficia quæ pertinent ad communicationem gratiæ, scilicet de instructione morum. In hoc enim magis debet homo subvenire filiis spiritualibus, quos spiritualiter genuit, quam filiis corporalibus, quibus tenetur magis providere in corporalibus subsidiis.

Ad tertium dicendum, quod ex hoc quod duci exercitus magis obeditur in bello quam patri, non probatur quod simpliciter pater

[1] Al. : « et nutrimento. » — [2] Parm. omittit : « paternum »

minus diligatur, sed quod minus diligitur secundum quid, id est secundum dilectionem beneficæ communicationis.

CONCLUSIO. — Qui nobis secundum carnis originem magis conjuncti sunt, debent a nobis majori charitate diligi (a).

ARTICULUS IX.

Utrum homo ex charitate magis debeat diligere filium quam patrem.

Ad nonum sic proceditur. 1. Videtur quod homo ex charitate magis debeat diligere filium quam patrem. Illum enim magis debemus diligere cui magis debemus benefacere. Sed magis demus benefacere filiis quam parentibus; dicit enim Apostolus II ad Corinth., XII, 14 : *Non debent filii parentibus thesaurizare, sed parentes filiis*. Ergo magis sunt diligendi filii quam parentes.

2. Præterea, gratia perficit naturam. Sed naturaliter parentes plus diligunt filios quam ab eis diligantur, ut Philosophus dicit in VIII *Ethic.*, cap. XII, parum a princ. Ergo magis debemus diligere filios quam parentes.

3. Præterea, per charitatem affectus hominis Deo conformatur. Sed Deus magis diligit filios quam diligatur ab eis. Ergo etiam et nos magis debemus diligere filios quam parentes.

Sed contra est quod Ambrosius [1] dicit in Glossa ord., *Sup.* illud *Cant.*, II : *Ordinavit in me charitatem*, col. 1137, t. 1 : « Primo Deus diligendus est, secundo parentes, deinde filii, post domestici. »

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, gradus dilectionis ex duobus pensari potest : uno modo ex parte objecti; et secundum hoc id quod habet majorem rationem boni, est magis diligendum, et quod est Deo similius; et sic pater est magis diligendus quam filius; quia scilicet patrem diligimus sub ratione principii, quod habet rationem eminentioris boni, et Deo similioris.

Alio modo computatur gradus dilectionis ex parte ipsius diligentis; et sic magis diligitur quod est conjunctius : et secundum hoc filius est magis diligendus quam pater, ut Philosophus dicit in VIII *Ethic.*, cap. XII. Primo quidem, quia parentes diligunt filios ut aliquid sui existentes : pater autem non est aliquid filii; et ideo dilectio secundum quam pater diligit filium, similior est dilectioni qua quis diligit seipsum. Secundo, quia parentes magis sciunt aliquos esse suos filios quam e converso. Tertio, quia filius est magis propinquus parenti, utpote pars existens, quam pater filio, ad quem habet habitudinem principii. Quarto quia parentes diutius amaverunt : nam statim pater incipit diligere filium; filius autem tempore procedente incipit diligere patrem. Dilectio autem quanto est diuturnior, tanto est fortior, secundum illud Eccli., IX, 14 : *Non derelinquas amicum antiquum, novus enim non erit similis illi.*

Ad primum ergo dicendum, quod principio debetur subjectio reverentiæ [2] et honor; effectui autem proportionaliter competit recipere influentiam principii, et provisionem ipsius : et propter hoc parentibus a filiis magis debetur honor, filiis autem magis debetur cura provisionis.

Ad secundum dicendum, quod pater naturaliter plus diligit filium secundum rationem conjunctionis ad seipsum; sed secundum rationem eminentioris boni, filius naturaliter plus diligit patrem (*b*).

Ad tertium dicendum, quod, sicut Au-

[1] Non occurrit apud Ambrosium; Parm. affert Origenem, *Homil.* III *in Cant.*

[2] Sic cod.; Parm. : « subjectio, reverentia. »

(*a*) In hoc articulo comparantur conjuncti ad invicem : sunt etenim varii conjunctionis modi. Alia conjunctio est secundum carnem, alia secundum societatem politicam, altera secundum communem vivendi modum in eadem religione, et altera secundum rationem obsequii sive spiritualis, sive temporalis. Sunt parentes, consanguinei, concives, commilitones, fratres ejusdem religiosi ordinis, confratres ejusdem societatis sive spiritualis, sive temporalis, amici. Quæritur si conjuncti nobis carnaliter sint anteponendi semper omnibus. Respondetur affirmative. Sed intellige extra necessitatem. Nam bonum commune est bono privato divinius, et ideo bonum patriæ bono conjunctorum carnaliter anteponendum est, et quando res id exigit, v. g., in re bellica, miles tenetur duci magis obedire quam patri; et sic potius eligere debet adimplere voluntatem cujusdam non conjuncti carnaliter, scilicet ducis illius, quam voluntatem illius hominis a quo corporalem traxit originem. Sed hoc non est proprie charitatis actus; et conjunctus carnaliter remanet magis dilectus quam conjunctus politice, scilicet pater quam dux.

(*b*) Paulo aliter Guillermus et Scotorellus. Dilectio etenim juxta illos duobus modis accipitur : secundum affectum sensualitatis, et secundum affectum charitatis : primo modo, homines plus filios diligunt quam parentes; secundo modo, plus tenetur homo diligere parentes quam filios.

gustinus dicit in I *De doct. christ.*, c. XXXII, col. 32, t. 3 : « Deus diligit nos ad utilitatem nostram, et suum honorem[1]. » Et ideo quia pater comparatur ad nos in habitudine principii, sicut et Deus; ad patrem proprie pertinet ut ei a filiis honor impendatur; ad filium autem ut ejus utilitati a parentibus provideatur. Quamvis in articulo necessitatis filius obligatus sit ex beneficiis susceptis ut parentibus maxime provideat.

Conclusio. — Quanquam ex parte diligibilis parentes sint a nobis magis diligendi quam filii, tanquam excellentiores ac Deo similiores, filii tamen ex parte diligentis magis sunt ex charitate diligendi, quam parentes (*a*).

ARTICULUS X.

Utrum homo magis debeat diligere matrem quam patrem.

Ad decimum sic proceditur. 1. Videtur quod homo magis debeat diligere matrem quam patrem. Ut enim Philosophus dicit in I *De generat. animalium,* cap. XIX, et lib. II, cap. IV, a med., « femina in generatione dat corpus. » Sed homo non habet animam a patre, sed per creationem a Deo, ut in I dictum est. Ergo homo plus habet a matre quam a patre. Plus ergo debet diligere matrem quam patrem.

2. Præterea, magis amantem debet magis diligere. Sed mater plus diligit filium quam pater; dicit enim Philosophus in IX *Ethic.*, cap. VII, et lib. VIII, cap. XII, quod « matres magis sunt amantes filiorum. Laboriosior enim est generatio matrum, et magis sciunt qui ipsarum sint filii, quam patres. » Ergo mater est magis diligenda quam pater.

3. Præterea, ei debetur major dilectionis affectus, qui pro nobis plus laboravit, secundum illud Rom., ult., 6 : *Salutate Mariam, quæ multum laboravit in vobis.* Sed mater plus laborat in generatione et educatione quam pater; unde dicitur Eccli., VII, 29 : *Gemitus matris tuæ ne obliviscaris.* Ergo plus debet homo diligere matrem quam patrem.

Sed contra est quod dicit Hieronymus, *Super Ezech.,* cap. XLIV, v. 25, col. 442, t. 5, quod « post Deum omnium patrem diligendus est pater; » et postea addit de matre.

Respondeo dicendum, quod in istis comparationibus id quod dicitur est intelligendum per se, ut videlicet intelligatur esse quæsitum de patre, inquantum est pater an sit plus diligendus quam mater, inquantum est mater. Potest enim in omnibus hujusmodi tanta esse distantia virtutis et malitiæ, ut amicitia solvatur vel minuatur, ut Philosophus dicit in VIII *Ethic.*, cap. VII; et ideo, ut Ambrosius dicit[2] in Glossa ord., col. 1137, t. 1, super illud : *Ordinavit in me charitatem :* « Boni domestici sunt malis filiis præponendi. »

Sed, per se loquendo, pater magis est amandus quam mater. Amantur enim pater

[1] « Ille igitur usus qui dicitur Dei, quo nobis utitur, non ad ejus sed ad nostram utilitatem refertur, ad ejus autem tantummodo bonitatem. » Migne.

[2] Apud Ambrosium non occurrit.

(*a*) S. Thomas, in III *Sent.*, docet patrem, absolute loquendo, in necessitate constitutum præferendum esse filio, quia pater diligitur ut causa, filius ut effectus; major est autem obligatio effectus ad causam quam causæ ad effectum, dist. XXIX, a. 7. Hanc doctrinam tradimus, et nolumus ullam contra eam objectionem afferre. Sed objectio doctrinam non tollit, nisi sit insolubilis absolute. Forsitan igitur opponi posset quod distinctio necessaria est inter causam primam et causas secundas, seu inter Deum et alios patres. Si de Deo agatur, licet ordo providentiæ illius exigat ut creaturam suam non destituat auxiliis, nil tamen creaturæ suæ debet; creatura autem omnia debet illi. Unde verificatur optime in hoc casu principium nostri doctoris : « Major est obligatio effectus ad causam quam causæ ad effectum. » Sed si agatur de patre terreno quem Deus primo pro seipso et secundo pro filio suo fecit, ita ut aliquo sensu potius sint patres filiorum, quam filii parentum, siquidem filius sit finis quidam a Deo ordinatus patris, non vero pater finis quidam a Deo ordinatus filii, non clare video quod filius effectus patris magis obligetur causæ ipsius patri, quam causa filii pater, ad filium ut ad finem quemdam a Deo ordinatus, filio cui ordinatur, et qui ipsius est effectus. Naturaliter, ni fallor, amore majori parentes filios favent quam filii parentes. Res ea mensura disposuit Auctor ipse naturæ, quia voluit nos futurum inquirere. Futurum cum aspicimus parentes nobis in via non occurrunt; sed nos filii parentibus occurrimus in via, cum oculis et desideriis futurum amplexari conantur. Aliter nihilominus loquendum de parentibus ante nos in æterna felicitate locatis; hos enim futurum amplexando in Deo amplectimur. — Cæterum si obligatio mutua super præstita beneficia fundatur omnia filii parentibus debent; et inde major est obligatio filiorum absque ulla comparatione. — Theologi in hac quæstione idem sentiunt ac D. Thomas, et licet durior sit electio quando in naufragio, v. g., vel patri vel filio succurrere oporteat, nec duobus succurri possit efficaciter, ratio tamen dictat potius salvandum esse patrem.

et mater ut principia quædam naturalis originis. Pater autem habet excellentiorem rationem principii quam mater; quia pater est principium per modum agentis, mater autem magis per modum patientis et materiæ. Et ideo, per se loquendo, pater magis est diligendus.

Ad primum ergo dicendum, quod in generatione hominis mater ministrat materiam corporis informem; formatur autem per virtutem formativam, quæ est in semine patris. Et quamvis hujusmodi virtus non possit creare animam rationalem, disponit tamen materiam corporalem ad hujusmodi formæ susceptionem.

Ad secundum dicendum, quod hoc pertinet ad aliam rationem dilectionis. Alia enim est species amicitiæ qua diligimus amantem, et qua diligimus generantem. Nunc autem loquimur de amicitia quæ debetur patri et matri secundum generationis rationem.

Et per hoc patet responsio ad tertium[1].

Conclusio. — Pater magis est per se diligendus quam mater, cum sit activum generationis principium, mater vero passivum (a).

ARTICULUS XI.

Utrum homo plus debeat diligere uxorem quam patrem et matrem.

Ad undecimum sic proceditur. 1. Videtur quod homo plus debeat diligere uxorem quam patrem et matrem. Nullus enim dimittit rem aliquam nisi pro re magis dilecta. Sed Gen., II, 24, dicitur quod propter uxorem *relinquet homo patrem et matrem.* Ergo magis debet diligere uxorem quam patrem et matrem.

2. Præterea, Apostolus dicit Ephes., V, 28, quod *viri debent diligere uxores sicut seipsos**. Sed homo debet magis diligere seipsum quam parentes. Ergo etiam magis debet diligere uxorem quam parentes.

* *Ut corpora sua.*

3. Præterea, ubi sunt plures rationes dilectionis, ibi debet esse major dilectio. Sed in amicitia quæ est ad uxorem, sunt plures rationes dilectionis; dicit enim Philosophus in VIII *Ethic.*, cap. XII, ad fin., quod « in hac amicitia videtur esse utile, et delectabile, et propter virtutem, si virtuosi sint conjuges. » Ergo major debet esse dilectio ad uxorem quam ad parentes.

Sed contra est quod *vir* debet *diligere uxorem suam* sicut carnem suam, ut dicitur

[1] Sic unus cod.; in aliis hæc verba etiam desiderantur.

(a) Sensus communis, ut mihi videtur, optime de hac quæstione judicium ferre solet. Nam quis ignorat parentes, cum filiolis hæc interrogatio proponitur : quem plus diligis patrem, vel matrem tuam? ipsis suggerere responsionem sequentem : ambos diligo. Unde inquisitio præsens convenire potest philosophis quidem, aut theologis extra practicam disserentibus, sed practice parum valet. Veteres quidam prædicatores rationes plurimas assignabant hujus facti quod, scilicet, plus matres quam patres filios amant. Et ex istis rationibus una in se excellens est, licet natura matrum potius ipsam sequatur quam earum intelligentia ipsam perpendat ad amandum. Matres, aiebant, plusquam patres certitudinem habent prolem amandam esse vere suam. Quidquid sit, si matres plus diligant, cur non plus diligerentur? Patres sunt causæ activæ, matres causæ simpliciter patientes in actu generationis; et ideo, si consideretur fons ipse vitæ, propter vitæ beneficium, quod est in ordine naturali omnium beneficiorum primum, magis teneri videntur filii ad patres quam ad matres. Sed numquid soli patres absque matribus filios generarent? Numquid actu generationis ex parte sua completo, patres aliud in vitæ exordiis faciunt pro filiis quam illud quod ad regimen domus et providentiam familiæ corporalem spectat? Nonne laborant sæpius et ipsæ matres, sicut et patres, et aliquando plus etiam quam patres ad sustentationem familiæ et domus? Quis autem pondus filii per novem menses sub corde sustinet? Quis sanguine suo filium nutrit? Quis unam moralem, et fere unam physicam vitam cum filio habet? Quis in dolore parit, et aliquando non sine propriæ discrimine vitæ? Certe matres, non patres hæc beneficia conferunt, his afficiuntur pro filio pœnis. Servetur patribus honor capiti debitus. *Vir enim caput est mulieris.* Et ideo, cæteris paribus, si non potest simul quis succurrere patri suo et matri suæ in gravi periculo constitutis eligat succurrere patri. Sed si elegerit potius succurrere matri nemo ipsum audeat condemnare, nisi ex evidenti ingratitudine et malevolentia erga patrem id actum fuerit. Unde P. Henno objectionem istam : potest fieri quod erga proles major sit providentia matris, quam patris; ergo tunc mater potest præferri patri, sic solvit : concedo totum, si providentiæ excessus sit maximus, quia conclusio nostra intelligi debet per se loquendo, seu cæteris paribus : quod bene notandum est pro similibus casibus. — Nos vero non necessarium esse contendimus quod providentiæ matris excessus sit maximus, ut excusetur ab omni culpa filius primo motu potius matris quam patris sui, dum uterque grave periculum incurrit, salutem procurans. Cor in tali casu judex est theologo melior. Theologus tamen principia custodit infecta extra praxim : et hoc dignum et æquum est.

ad Ephes., v, 28. Sed corpus suum minus homo debet diligere quam proximum, ut supra dictum est. Inter proximos autem magis debemus parentes diligere. Ergo magis debemus diligere parentes quam uxorem.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est, gradus dilectionis attendi potest et secundum rationem boni, et secundum conjunctionem ad diligentem. Secundum ergo rationem boni, quod est objectum dilectionis, magis sunt diligendi parentes quam uxor, quia diliguntur sub ratione principii et eminentioris cujusdam boni.

Secundum autem rationem conjunctionis magis diligenda est uxor : quia uxor conjungitur viro ut una caro existens, secundum illud Matth., xix, 6 : *Itaque jam non sunt duo, sed una caro*. Et ideo intensius diligitur uxor, sed major reverentia est parentibus exhibenda (*a*).

Ad primum ergo dicendum, quod non quantum ad omnia deseritur pater et mater propter uxorem; in quibusdam enim magis debet homo assistere parentibus quam uxori : sed quantum ad unionem carnalis copulæ et cohabitationis, relictis omnibus parentibus, homo adhæret uxori.

Ad secundum dicendum, quod in verbis Apostoli non est intelligendum quod homo debeat diligere uxorem suam æqualiter sibiipsi; sed quia dilectio quam aliquis habet ad seipsum, est ratio dilectionis quam habet ad uxorem sibi conjunctam.

Ad tertium dicendum, quod etiam in amicitia paterna inveniuntur multæ rationes dilectionis; et quantum ad aliquid præponderant rationi dilectionis quæ habetur ad uxorem, secundum scilicet rationem boni; quamvis illæ præponderent secundum conjunctionis rationem.

Ad argumentum « Sed contra, » dicendum, quod illud etiam non est sic intelligendum, quod ly « sicut » importet æqualitatem, sed rationem dilectionis. Diligit enim homo uxorem suam principaliter ratione carnalis conjunctionis.

CONCLUSIO. — Quanquam intensius uxor sit ex charitate diligenda, tanquam nobis magis conjuncta, major tamen est parentibus ex charitate reverentia exhibenda (*b*).

(*a*) Non sic Richardus; dicit enim : « Omnibus pensatis, majori affectu debet vir diligere patrem et matrem quam uxorem, quia fortior est conjunctio fundata super propinquissimum naturæ gradum; concedit tamen Richardus quod vir plus afficiatur ad uxorem.

(*b*) Hic quæri posset etiam utrum uxor plus a viro diligi debeat quam filii. Ponamus idem semper exemplum : naufragium facit omnis familia quædam, et sunt ultra patrem qui semetipsum et alium natando salvare potest, uxor, et filius unus. Eligerene debet vir uxorem suam ad salvandum illam potius quam suum filium? P. Henno generaliter dicit : « Ubi non potes omnibus indigentibus subvenire, obligaris : 1° patri; 2° matri; 3° uxori; 4° prolibus. » Aliter Billuart : « In gravi vel extrema necessitate corporali, per se loquendo, magis esse succurrendum parentibus, filiis, uxori. » Unde secundum unum insignium illorum theologorum uxor anteponitur filiis, et secundum alterum filii anteponuntur uxori. Certum est uxorem habere in familia rationem principii, id est rationem eminentioris boni et similioris Deo. Sed ex alia parte certum est patrem carnaliter conjunctiorem esse filio quam uxori. Et ideo conformiter ad D. Thomæ principia uxor plus esset diligenda objective quam filius, filius autem plus intensive quam uxor. Sed filius est, ut jam antea notavimus, finis naturalis conjunctionis viri ac mulieris, matrimonialisque copulæ. Nonne debemus in omnibus respicere finem? Si plures essent filii qui extra periculum præsens constituti indigerent cura et auxilio matris, cum pater sese debeat omnibus suis filiis, omnesque sint finis eodem modo conjunctionis ipsius et mulieris, libenter concederem illum posse regulariter ac ordinate morti derelinquere filium unum, ac propter indigentiam aliorum potius salvare matrem; sed modo absoluto nil in hac quæstione statuere vellem nisi jus uxoris ad dilectionem objective majorem. In praxi non infrequenter accidit ut viri credant se habere reipsa electionem inter vitam uxoris et vitam filii faciendam. Parturiens enim uxor est, nec bene potest propter impedimenta naturalia vel casualia qualiacumque : medicus aut chirurgus vocatur, et hic aliquando pravis materialismi dogmatibus infectus, — qui dicit : si non occidatur infans in utero, morte morietur mater dubio procul et forsitan ipse puer. Quid faciet vir, præcipue si sint ipsi filii alii cura materna adhuc indigentes? Plerique uxorem præcognitam ignotæ proli advenienti præferunt, et hanc miseram nondum baptizatam in utero matris occidi et per frusta decidi permittunt; hoc est verum et abhorrendum homicidium. Mors tempore belli hostibus infertur pro salute patriæ; cur non, aiunt, simili modo directe proli tempore partus inferri posset pro salute matris? Nonne leges ipsæ matricidam filium capitali sententia mulctant? Et quis non prohiberet juste filium, etiam occidendo ipsum si aliter fieri non posset, si vellet ipse, vel amentia rabida, vel crimine ductus, suam occidere matrem? Cur non pari sententia juste condemnaretur infans in utero materno matrem in discrimine mortis constituens? Respondeo primo non esse casus similes. Infans etenim ille infelix miseram nullo modo vult occidere matrem, nullo ducitur crimine, nulla amentia rabida quæ eum coram Deo præservaret a peccato, sed non a morte sibi legitime

ARTICULUS XII.

Utrum homo debeat diligere magis benefactorem quam beneficiatum.

Ad duodecimum sic proceditur. 1. Videtur quod homo magis debeat diligere benefactorem quam beneficiatum. Dicit enim Augustinus in lib. *De catechizandis rudibus*, cap. IV, col. 314, t. 6 : « Nulla major est provocatio ad amandum quam prævenire amando; nimis enim durus est animus qui dilectionem, etsi non vult impendere, nolit rependere[1]. » Sed benefactores præveniunt nos in beneficio charitatis. Ergo benefactores maxime debemus diligere.

2. Præterea, tanto aliquis est magis diligendus, quanto gravius homo peccat, si ab ejus dilectione desistat, vel contra eum agat. Sed gravius peccat qui benefactorem non diligit, vel contra eum agit, quam si diligere desinat eum cui hactenus benefecit. Ergo magis sunt amandi benefactores quam hi quibus benefacimus.

3. Præterea, inter omnia diligenda maxime diligendus est Deus, et post eum pater, ut Hieronymus dicit, *Super Ezech.*, c. XLIV, v. 25, col. 442, t. 5. Sed isti sunt maxime benefactores. Ergo benefactor est maxime diligendus.

Sed contra est quod Philosophus dicit in IX *Ethic.*, cap. VII, in princ., quod « benefactores magis videntur amare beneficiatos quam e converso. »

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, aliquid diligitur magis dupliciter : uno modo quia habet rationem excellentioris boni; alio modo ratione majoris conjunctionis. Primo quidem modo benefactor est magis diligendus : quia cum sit principium boni in beneficiato, habet excellentioris boni rationem, sicut et de patre dictum est.

Secundo autem modo magis diligimus beneficiatos, ut Philosophus probat in IX *Ethic.*, cap. VII, per quatuor rationes. Primo quidem quia beneficiatus est quasi quoddam opus benefactoris; unde consuevit dici de aliquo : « Iste est factura illius. » Naturale est autem cuilibet ut diligat opus suum : sicut videmus quod poetæ diligunt poemata sua; et hoc ideo quia unumquodque diligit suum esse, et suum vivere, quod maxime manifestatur in suo agere. Secundo quia unusquisque naturaliter diligit illud in quo inspicit suum bonum. Habet quidem et benefactor in beneficiato aliquod bonum, et e converso; sed benefactor inspicit in beneficiato suum bonum honestum, et beneficiatus in benefactore suum bonum utile. Bonum autem honestum delectabilius consideratur quam bonum utile : tum quia est diuturnius; utilitas enim cito transit, et delectatio memoriæ non est sicut delectatio rei præsentis : tum etiam quia bona honesta magis cum delectatione recolimus, quam utilitates quæ nobis ab aliis provenerunt. Tertio, quia ad amantem pertinet agere; vult enim et operatur bonum amato; ad amatum autem pertinet bonum pati; et ideo excellentioris est amare; et propter hoc ad benefactorem pertinet ut plus. Quarto quia difficilius est beneficia impendere quam recipere. Ea vero in quibus laboramus, magis diligimus[2]; quæ vero nobis de facili proveniunt, quodammodo contemnimus.

Ad primum ergo dicendum, quod in benefactore est ut beneficiatus provocetur ad ipsum amandum. Benefactor autem diligit

inflicta ab hominibus si mater ipsa ab iisdem aliter salvari non posset. Nil contra matrem directe attentat iste innocens. Non est proprie impugnator, et licet sit cum matre moraliter et fere physice unum corpus, non videtur nihilominus legitimum et rectum quod a corpore materno, ut istud totum salvetur corpus, quasi membrum noxium rescindatur. Nam, etiam omissa consideratione vitæ supernaturalis cui ordinatur puer, vita naturali gaudet quæ comparari non potest vitæ qualiscumque corporalis membri absque detrimento vitæ totius corporis resecari a corpore habilis. Unde non est, ut diximus, paritas. Mater insuper debet parere filios; et hoc est officium ipsius, et ad id gravida mulier tenetur. Eodem modo ac miles usque ad mortem inclusive ex officio debet pro patria sua pugnare, quia talis est obligatio status et conditionis suæ; eodem modo mulier gravida usque ad mortem inclusive ex officio debet pro parturiendo filio sese devovere, quia talis est status et conditionis suæ lex. Addo quædam attentari posse chirurgica ut, absque operatione ista nefanda quam embryotomiam appellant, saluti matris ac infantis provideatur, quamvis non sine magno periculo matris. Cæsar in exemplum longo ex tempore habetur. Quod si hæc mater sufferre renuat, non præcepto ad id compellenda est : sed tunc eventum cursui rerum naturali tradat, et homicidii scelus abhorreat; idem abhorreat, prohibeatque pater.

[1] « Nulla est major ad amorem invitatio... qui dilectionem si nolebat impendere. » Migne.

[2] Sic cod.; in Parm. : « excellentius est amare..., ut plus amet..., plus diligimus. »

beneficiatum non quasi provocatus ab illo, sed ex seipso motus. Quod autem ex se est, potius est eo quod est per aliud.

Ad secundum dicendum, quod amor beneficiati ad benefactorem est magis debitus; et ideo contrarium habet rationem majoris peccati. Sed amor benefactoris ad beneficiatum est magis spontaneus; et ideo habet majorem promptitudinem.

Ad tertium dicendum, quod Deus etiam plus nos diligit quam nos eum diligamus; et parentes plus diligunt filios quam ab eis diligantur.

Nec tamen oportet quod quoslibet beneficiatos plus diligamus quibuslibet benefactoribus. Benefactores enim a quibus maxima beneficia recepimus, scilicet Deum et parentes, præferimus his quibus aliqua minora beneficia impendimus.

Conclusio — Benefactor quadam ratione magis, et quadam ratione minus quam beneficii receptor, est diligendus (*a*).

ARTICULUS XIII.

Utrum ordo charitatis remaneat in patria.

Ad tertium decimum sic proceditur. 1. Videtur quod ordo charitatis non remaneat in patria. Dicit enim Augustinus in lib. *De vera relig.*, cap. XLVIII, col. 164, t. 3 : « Perfecta charitas est ut plus potiora bona, et minus minora diligamus[1]. » Sed in patria erit perfecta charitas. Ergo plus diliget aliquis meliorem quam vel seipsum, vel sibi conjunctum.

2. Præterea, ille magis amatur cui majus bonum volumus. Sed quilibet in patria existens vult majus bonum ei qui plus bonum habet; alioquin voluntas ejus non per omnia divinæ voluntati conformaretur : ibi autem plus bonum habet qui melior est. Ergo in patria quilibet magis diliget meliorem; et ita magis alium quam seipsum, et extraneum quam propinquum.

3. Præterea, tota ratio dilectionis in patria Deus erit : tunc enim implebitur quod dicitur I ad Cor., XV, 28 : *Ut sit Deus omnia in omnibus*. Ergo magis diligetur qui est Deo propinquior; et ita aliquis magis diliget meliorem quam seipsum, et ita extraneum quam conjunctum.

Sed contra est quod natura non tollitur per gloriam, sed perficitur. Ordo autem charitatis supra positus, ex ipsa natura procedit. Omnia enim naturaliter plus se quam alia amant. Ergo iste ordo charitatis remanebit in patria.

Respondeo dicendum, quod, necesse est ordinem charitatis remanere in patria quantum ad hoc quod Deus est super omnia diligendus. Hoc enim simpliciter erit tunc quando homo perfecte eo fruetur.

Sed de ordine suiipsius ad alios distinguendum videtur : quia, sicut supra dictum est, dilectionis gradus distingui potest, vel secundum differentiam boni quod quis alii exoptat, vel secundum intensionem dilectionis. Primo quidem modo plus diliget meliores quam seipsum, minus vero minus bonos. Volet enim quilibet beatus unumquemque habere quod ipsi debetur secundum divinam justitiam, propter perfectam conformitatem voluntatis humanæ ad divinam. Nec tunc erit tempus proficiendi per meritum ad majus præmium; sicut nunc accidit, quando potest homo melioris[2] et virtutem et præ-

[1] « Hæc est perfecta justitia, qua potius potiora, et minus minora diligimus. » Migne.

[2] Ita Nicolaï, edit. Patav. cum mss.; al. : « meliorem. »

(*a*) Distinguendum est inter beneficiatos; alii enim sunt beneficiati ex lege naturæ; alii ex electione libera benefactoris. Sic filii sunt respectu parentum ex lege naturæ beneficiati, non vero respectu mei quicumque per me bonis ac divitiis temporalibus augeretur, si mihi nullius carnalis conjunctionis vinculo ligaretur. De illis ultimis beneficiatis hic agitur; et satis evidens est hominem debere magis benefactores quam tales beneficiatos diligere. Debet enim benefactoribus gratitudinem, nilque debet beneficiatis talibus. Secus si ageretur de beneficiatis carnaliter junctis. Nam, ait Billuart, « in gravi vel extrema necessitate corporali, per se loquendo, magis succurrendum est parentibus, filiis, uxori, et probabilius etiam fratribus et sororibus quam cuivis benefactori quantumvis insigni; » ergo beneficiatis carnaliter junctis. Hoc tamen discrete intelligendum est, si agatur, ut jam antea monuimus, de consanguineis remotioribus. Per accidens etiam aliquis benefactor magis diligendus esset beneficiato etiam proximiori carnaliter juncto : v. g. si te a morte eripuit quam filius inferre volebat : hoc nihilominus sub dubio aliquo tradere libet. Billuart dicit : « Per accidens, quando cætera non sunt paria, potest contingere quod meliores sint magis diligendi quam conjunctiores secundum carnem, ut : si quis te a morte sive corporali, sive spirituali quam inferre volebant parentes, eripuit. » Sed parentes illi suntne, in mente Billuart, patres respectu filiorum, et e converso? vel solummodo alii parentes minus propinqui? Non satis liquet, et præterea hæc ipsius præclari theologi forte discutienda esset, si de carnaliter conjunctioribus loqui voluit.

minum desiderare; sed tunc voluntas uniuscujusque infra hoc sistet quod est determinatum divinitus.

Secundo vero modo aliquis plus seipsum diliget quam proximum etiam meliorem; quia intensio actus dilectionis provenit ex parte subjecti diligentis, ut supra dictum est. Et ad hoc etiam donum charitatis unicuique confertur a Deo, ut primo quidam mentem suam in Deum ordinet, quod pertinet ad dilectionem suiipsius; secundario vero ordinem aliorum in Deum velit, vel etiam operetur secundum suum modum.

Sed quantum ad ordinem proximorum ad invicem, simpliciter quis magis diliget meliorem secundum charitatis amorem. Tota enim vita beata consistit in ordinatione mentis ad Deum; unde totus ordo dilectionis beatorum observabitur per comparationem ad Deum; ut scilicet ille magis diligatur, et propinquior sibi habeatur ab unoquoque, qui est Deo propinquior. Cessabit enim tunc provisio, quæ est in præsenti vita necessaria, qua necesse est ut unusquisque magis sibi conjuncto secundum quamcumque necessitudinem provideat magis quam alieno: ratione cujus in hac vita ex ipsa inclinatione charitatis homo plus diligit magis sibi conjunctum, cui magis debet impendere charitatis effectum. Continget tamen in patria quod aliquis sibi conjunctum pluribus rationibus[1] diliget; non enim cessabunt ab animo beati honestæ dilectionis causæ. Tamen omnibus istis rationibus præfertur incomparabiliter ratio dilectionis quæ sumitur ex propinquitate ad Deum (a).

Ad primum ergo dicendum, quod quantum ad conjunctos sibi ratio illa concedenda est; sed quantum ad seipsum, oportet quod aliquis plus se quam alios diligat, tanto magis quanto perfectior est charitas; quia perfectio charitatis[2] ordinat hominem perfecte in Deum, quod pertinet ad dilectionem suiipsius[3], ut dictum est.

Ad secundum dicendum, quod ratio illa procedit de ordine dilectionis secundum gradum boni quod aliquis vult amato.

Ad tertium dicendum, quod unicuique erit Deus tota ratio diligendi, eo quod Deus est totum hominis bonum. Dato enim per impossibile quod Deus non esset hominis bonum, non esset ei ratio diligendi. Et ideo in ordine dilectionis oportet quod post Deum homo maxime diligat seipsum.

Conclusio — Ordo charitatis, quo Deus super omnia diligendus est, necessario manet in patria; ibi tamen quilibet homo beatus, ex parte quidem boni quod alteri optatur, proximum meliorem magis quam seipsum diliget, ex parte autem diligentis, seipsum intensius quam proximum amabit (b).

[1] Sic cod.; edit.: « modis. » — [2] Al.: « perfectior charitas. » — [3] Ita mss. et editi passim; cod. Cam.: « ad perfectionem suiipsius. »

(a) Opinio quorumdam dicentium quod quilibet in cælo tantum diligit proximum quantum se, et tantum gaudebit de bonis proximi quantum de proprio, ut dicit Anselmus, non est satis probabilis, nec tenenda. Nec ibi intendit Anselmus negare gradum, scilicet, quin in cælo post Deum quis præ aliis seipsum prædiligat; sed solummodo exprimere intendit charitatis perfectionem in patria; quisque enim tunc non minus diligit alium quam seipsum, id est non minus perfecte quam debet, licet post Deum seipsum intensive prædiligat.

(b) *Charitas nunquam excidit sive prophetiæ evacuabuntur, sive linguæ cessabunt, sive scientia destruetur. Ex parte enim cognoscimus, et ex parte prophetamus. Cum autem venerit quod perfectum est, evacuabitur quod ex parte est*, I Cor., XIII. Glossa: « *Nunquam excidit* neque in hoc sæculo, neque in futuro. *Ex parte enim;* ostendit quod evacuabitur prophetia, donum linguarum, et scientia, et similiter fides et spes, quia habent aliquid vanitatis et imperfectionis. Et hoc est cum dicit: *sive linguæ*, etc. *Ex parte,* id est imperfecte. Cujus sunt duæ causæ. Una est imperfectio nostri intellectus, qui modo est ad spiritualia quasi oculus noctuæ ad solem, propter quem multa nobis apparent in rebus spiritualibus quæ non sunt in eis; sicut oculus lippus videt quasi circulum circa candelam, cum ibi non sit, sed est quidam humor in ipso oculo. Alia causa est quia quod videt intellectus noster, non valet videre in lumine sed in tenebris. Omnis enim creatura in se est tenebra, et ideo cum videt Deum in creatura, imperfecte cognoscit eum; sed videbit omnia in veritate sua, et tunc perfecte cognoscet Deum in Deo, et omnia alia in eo. Sed modo *omnis creatura vanitati subjecta est,* Rom., VIII. Probat per exemplum quod imperfectio quæ modo est in prædictis evacuabitur adveniente perfectione. Sicut enim cognitio parvuli imperfecta est in comparatione ejusdem in statu viri, et evacuatur tunc: similiter est de nostra cognitione quæ modo est quasi parvuli. » Hugo a S. Charo: « Eadem ratione debet dici quod evacuabitur charitas, quia modo ex parte est, id est, imperfecte diligimus Deum respectu futuræ dilectionis, sicut dicit Glossa inferius: dicit enim: charitas modo ex parte est, id est imperfecte respectu futuri status; ergo evacuabitur sicut fides et spes; et iterum ex parte dici debet. Solutio. Quædam virtutes ex propria natura imperfectionem habent; ut fides ex propria natura sua habet quod sit de eo quod non videtur, et spes similiter, quia quod videt quis sperat? et ideo evacuabuntur, et ex parte dicuntur. Charitas autem est tum de eo quod videt, tum de eo quod non videt, et ei accidit

QUÆSTIO XXVII.

DE PRINCIPALI ACTU CHARITATIS, QUI EST DILECTIO.
(Et octo quæruntur.)

Deinde considerandum est de actu charitatis : et primo de principali actu charitatis, qui est dilectio; secundo de aliis actibus, vel effectibus consequentibus.

Circa primum quæruntur octo : 1° quid sit magis proprium charitatis, utrum amare, vel amari; 2° utrum amare, prout est actus charitatis, sit idem quod benevolentia; 3° utrum Deus sit propter seipsum amandus; 4° utrum possit in hac vita immediate amari; 5° utrum possit amari totaliter; 6° utrum ejus dilectio habeat modum; 7° quid sit melius, utrum diligere amicum, vel diligere inimicum; 8° quid sit melius, utrum diligere Deum vel proximum.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum charitatis sit magis proprium amari quam amare.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod charitatis sit magis proprium amari quam amare. Charitas enim in melioribus melior invenitur. Sed meliores debent magis amari. Ergo charitatis magis est proprium amari.

2. Præterea, illud quod in pluribus invenitur, videtur esse magis conveniens naturæ, et per consequens melius. Sed, sicut dicit Philosophus in VIII *Ethic.*, cap. VIII, in princ., « multi magis volunt amari quam amare, semperque amatores adulationis sunt multi. » Ergo melius est amari quam amare, et per consequens magis conveniens charitati.

3. Præterea, « propter quod unumquodque tale, et illud magis, » I *Poster.*, text. 5. Sed homines propter hoc quod amantur, amant; dicit enim Augustinus in lib. *De catechizandis rudibus*, cap. IV, col. 314, t. 6, quod « nulla est major provocatio ad amandum quam prævenire amando. » Ergo charitas magis consistit in amari quam in amare.

Sed contra est quod Philosophus dicit in VIII *Ethic.*, cap. VIII, in princ., quod « magis existit amicitia in amare quam in amari. » Sed charitas est amicitia quædam. Ergo charitas magis consistit in amare quam in amari.

Respondeo dicendum, quod amare convenit charitati, inquantum est charitas. Charitas enim, cum sit virtus quædam, secundum suam essentiam habet inclinationem ad proprium actum. Amari autem non est actus charitatis ipsius qui amatur, sed actus charitatis ejus est amare; amari autem competit ei secundum communem rationem boni, prout scilicet ad ejus bonum alius per actum charitatis movetur. Unde manifestum est, quod charitati magis convenit amare quam amari.

Magis enim convenit unicuique quod convenit ei per se et substantialiter, quam quod convenit ei per aliud. Et hujus duplex est signum : primum quidem, quia amici magis laudantur ex hoc quod amant, quam ex hoc quod amantur; quinimo, si non amant et amentur, vituperantur. Secundo, quia matres, quæ maxime amant, plus quærunt amare quam amari. Quædam enim, ut Philosophus dicit in eod. lib., loco cit., « filios suos dant nutrici, et amant quidem, redamari autem non quærunt, si non contingat. »

quod sit de eo quod non videt, quod habet a fide; et ideo licet quantum ad hoc sit evacuanda, quia tamen illud ei accidit, non debet dici evacuari, nec ex parte. Item videtur quod charitas destruenda sit omnino secundum hoc, quia ejus modus substantialior est ille qui determinatur in illo præcepto : *Diliges proximum tuum sicut teipsum*, id est ad id ad quod teipsum; sed sic non diligemus damnatos; ergo modus iste evacuabitur, et est substantialis charitati; ergo charitas simpliciter destruetur. Præterea tunc diligemus in eo in quo, et iste modus est alius ab eo modo diligendi quo diligimus ad id quod nos; videtur ergo quod ille non sit ibi. Solutio. Revera essentialis modus charitatis diligendi attenditur penes illud quod determinatur in hoc præcepto : *Diliges proximum tuum sicut teipsum*; et modo teneor diligere omnem proximum ad id ad quod meipsum, de cujus damnatione non sum certus : tunc autem quando certus ero de damnatione multorum, non teneor illos diligere ad id ad quod meipsum; nec etiam modo tenerer, si certus essem de aliquibus. Ad id quod dico : diligo istum sicut me, sic notatur desiderium quod est in dilectione; cum autem diligo istum in eo in quo me, sic notatur fruitio. Utrumque autem ibi erit et fruitio et desiderium; unde illud : fruuntur nec fastidiunt quo frui magis sitiunt. » Sed non solum remanebit charitas in æterna beatitudine; imo cum eodem ordine remanebit; sic æternaliter magis diliget quis patrem, matrem, filios, uxorem, fratres et sorores, conjunctos carnaliter vel spiritualiter, benefactores, concives, commilitones, etc. Et amicitia in terris hic inchoata per omnia sæculorum sæcula durabit.

Ad primum ergo dicendum, quod meliores ex eo quod meliores sunt, sunt magis amabiles; sed ex eo quod in eis est perfectior charitas, sunt magis amantes; secundum tamen proportionem amati; non enim melior minus amat id quod infra ipsum est, quam amabile sit; sicut ille qui est minus bonus, non attingit ad amandum meliorem, quantum amabilis est.

Ad secundum dicendum, quod, sicut Philosophus dicit ibidem, « homines volunt amari, inquantum volunt honorari. » Sicut enim honor exhibetur alicui ut quoddam testimonium boni in ipso qui honoratur; ita per hoc quod aliquis amatur, ostenditur in ipso esse aliquod bonum; quia solum bonum amabile est. Sic ergo amari et honorari quærunt homines propter aliud, scilicet ad manifestationem boni in amato existentis. Amare autem quærunt charitatem habentes secundum se, quasi ipsum sit bonum charitatis; sicut et quilibet actus virtutis est bonum virtutis illius. Unde magis pertinet ad charitatem velle amare, quam velle amari.

Ad tertium dicendum, quod propter amari aliqui amant; non ita quod amari sit finis ejus quod est amare, sed eo quod est via quædam ad hoc inducens quod homo amet.

CONCLUSIO — Cum amare proprius sit actus charitatis, ut ipsa est virtus, amari vero non conveniat charitati, nisi secundum communem quamdam boni rationem; perspicuum inde est, charitati magis proprium esse amare quam amari.

ARTICULUS II.

Utrum amare, secundum quod est actus charitatis, sit idem quod benevolentia.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod amare secundum quod est actus charitatis, nihil sit aliud quam benevolentia. Dicit enim Philosophus, in II *Rhetor.*, c. IV, in princ., quod « amare est velle alicui bonum. » Sed hoc est benevolentia. Ergo nihil aliud est actus charitatis quam benevolentia.

2. Præterea, cujus est habitus, ejus est actus. Sed habitus charitatis est in potentia voluntatis, ut supra dictum est. Ergo etiam actus charitatis est actus voluntatis. Sed non est nisi in bonum tendens, quod est benevolentia. Ergo actus charitatis nihil aliud est quam benevolentia.

3. Præterea, Philosophus in IX *Ethic.*, cap. IV, ponit quinque ad amicitiam pertinentia : quorum primum est quod homo velit amico bonum; secundum est quod velit ei esse et vivere; tertium est quod ei delectabiliter convivat; quartum est quod eadem eligat; quintum est quod ei condoleat et congaudeat. Sed prima duo ad benevolentiam pertinent. Ergo primus actus charitatis est benevolentia.

Sed contra est quod Philosophus dicit in eodem libro, cap. V, quod « benevolentia neque est amatio, sed est amicitiæ principium. » Sed charitas est amicitia, ut supra dictum est. Ergo benevolentia non est idem quod dilectio, quæ est charitatis actus.

Respondeo dicendum, quod benevolentia proprie dicitur actus voluntatis, quo alteri bonum volumus. Hic autem voluntatis actus differt ab actuali amore, tam secundum quod est in appetitu sensitivo, quam etiam secundum quod est in appetitu intellectivo, qui est voluntas. Amor enim qui est in appetitu sensitivo, quædam passio est. Omnis autem passio cum quodam impetu inclinat in suum objectum. Passio autem amoris habet quod non subito exoritur; sed per aliquam assiduam inspectionem rei amatæ; et ideo Philosophus, in IX *Ethic.*, cap. V, ostendens differentiam inter benevolentiam et amorem qui est passio, dicit quod benevolentia « non habet distinctionem et appetitum, » id est, aliquem impetum inclinationis; sed ex solo judicio rationis homo vult bonum alicui. Similiter etiam talis amor est ex quadam consuetudine; benevolentia autem interdum oritur ex repentino; sicut accidit nobis de pugilibus, qui pugnant, quorum alterum vellemus vincere. Sed amor qui est in appetitu intellectivo, etiam differt a benevolentia; importat enim quamdam unionem secundum affectum amantis ad amatum; inquantum scilicet amans æstimat amatum quodammodo ut unitum sibi, vel ad se pertinens, et sic movetur in ipsum. Sed benevolentia est simplex actus voluntatis, quo volumus alicui bonum, etiam non præsupposita prædicta unione affectus ad ipsum.

Sic ergo in dilectione, secundum quod est actus charitatis, includitur quidem benevolentia; sed dilectio, sive amor, addit unionem affectus : et propter hoc Philosophus dicit ibid., quod « benevolentia est principium amicitiæ. »

Ad primum ergo dicendum, quod Philoso-

phus ibi definit amare, non ponens totam rationem ipsius, sed aliquid ad rationem ejus pertinens, in quo maxime manifestatur dilectionis actus.

Ad secundum dicendum, quod dilectio est actus voluntatis in bonum tendens, sed cum quadam unione ad amatum; quæ quidem in benevolentia non importatur.

Ad tertium dicendum, quod intantum illa quæ Philosophus ibi ponit, ad amicitiam pertinent, inquantum proveniunt ex amore quem quis habet ad seipsum, ut ibidem dicitur; ut scilicet hæc omnia aliquis erga amicum agat sicut ad seipsum; quod pertinet ad prædictam unionem affectus.

Conclusio. — Quanquam in dilectione, prout est charitatis actus, includatur benevolentia; addit tamen dilectio benevolentiæ unionem affectus amantis ad amatum, quam non includit benevolentia, quæ est simplex voluntatis actus, quo alicui bonum volumus.

ARTICULUS III.

Utrum Deus sit propter seipsum ex charitate diligendus.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod Deus non propter seipsum, sed propter aliud diligatur ex charitate. Dicit enim Gregorius in quadam hom., XI *in Evang.*, § 1, col. 1115, t. 2 : « Ex his quæ novit animus, discit incognita amare. » Vocat autem « incognita » intelligibilia et divina, « cognita » autem sensibilia. Ergo Deus est propter aliud diligendus.

2. Præterea, amor sequitur cognitionem. Sed Deus per aliud cognoscitur, secundum illud Rom., I, 20 : *Invisibilia* Dei *per ea quæ facta sunt, intellecta conspiciuntur*. Ergo etiam propter aliud amatur, et non propter se.

3. Præterea, « spes generat charitatem, » ut dicitur in Glossa interlin., super illud : *Abraham genuit Isaac*, Matth., I. « Timor etiam charitatem introducit, » ut Augustinus dicit *Super I Canon. Joan.*, tract. IX, § 4, col. 2048, t. 3. Sed spes expectat aliquid adipisci a Deo; timor autem refugit aliquid quod a Deo infligi potest. Ergo videtur quod Deus propter aliquod bonum speratum, vel propter aliquod malum timendum sit amandus. Non ergo est amandus propter seipsum.

Sed contra est quod, sicut Augustinus dicit in I *De doct. christ.*, cap. IV, § 20, t. 3, « frui est amore alicui rei inhærere propter seipsum. » Sed « Deo fruendum est, » ut in eodem libro, cap. V, dicitur. Ergo Deus diligendus est propter seipsum.

Respondeo dicendum, quod ly « propter » importat habitudinem alicujus causæ. Est autem quadruplex genus causæ; scilicet finalis, formalis, efficiens et materialis, ad quam reducitur etiam materialis dispositio, quæ non est causa simpliciter, sed secundum quid. Et secundum hæc quatuor genera causarum dicitur aliquid « propter alterum » diligendum. Secundum quidem genus causæ finalis, sicut diligimus medicinam propter sanitatem; secundum autem genus causæ formalis, sicut diligimus hominem propter virtutem, quia scilicet virtute formaliter est bonus et per consequens diligibilis; secundum autem causam efficientem, sicut diligimus aliquos, inquantum sunt filii talis patris; secundum autem dispositionem, quæ reducitur ad genus causæ materialis, dicimur aliquid diligere propter id quod nos disposuit ad ejus dilectionem, puta propter aliqua beneficia suscepta; quamvis postquam jam amare incœpimus, non propter illa beneficia amamus amicum, sed propter ejus virtutem.

Primis ergo tribus modis Deum non diligimus propter aliud, sed propter seipsum. Non enim ordinatur ad aliud sicut ad finem, sed ipse est finis ultimus omnium; neque etiam informatur aliquo alio ad hoc quod sit bonus, sed ejus substantia est ejus bonitas, secundum quam exemplariter omnia bona sunt; neque iterum ei ab altero bonitas inest, sed ab ipso omnibus aliis.

Sed quarto modo potest diligi propter aliud, quia scilicet ex aliquibus aliis disponimur ad hoc quod in Dei dilectione proficiamus; puta per beneficia ab eo suscepta, vel per præmia sperata, vel etiam per pœnas, quas per ipsum vitare intendimus.

Ad primum ergo dicendum, quod « ex his quæ animus novit, discit incognita amare; » non quod cognita sint ratio diligendi ipsa incognita per modum causæ formalis, vel finalis, vel efficientis, sed quia per hoc homo disponitur ad amandum incognita.

Ad secundum dicendum, quod cognitio Dei acquiritur quidem per alia; sed postquam jam cognoscitur, non per alia cognoscitur, sed per seipsum, secundum illud Joan., IV, 42 : *Jam non propter tuam loquelam credimus; ipsi enim audivimus, et scimus quia hic est vere Salvator mundi.*

Ad tertium dicendum, quod spes et timor ducunt ad charitatem per modum dispositionis cujusdam, ut ex supra dictis patet.

Conclusio. — Cum Deus sit ipsa essentia bonitatis per se, et ultimus finis omnium; propter seipsum quoque diligendus est, quanquam dispositive ipse propter aliquid a nobis diligi possit, quo inducimur ad ipsum amandum (a).

ARTICULUS IV.

Utrum Deus in hac vita possit immediate amari.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod Deus in hac vita non possit immediate amari. « Incognita enim amari non possunt, » ut Augustinus dicit, X *De Trinit.*, cap. I, col. 971, t. 8. Sed Deum non cognoscimus immediate in hac vita; quia *videmus nunc per speculum in ænigmate,* ut dicitur I ad Corinth., XIII, 12. Ergo neque etiam eum immediate amamus.

2. Præterea, qui non potest quod minus est, non potest quod majus est. Sed majus est amare Deum quam cognoscere ipsum; *qui* enim *adhæret Deo*[¹] per amorem, *unus spiritus* cum illo fit, ut dicitur I ad Cor., VI, 17. Sed homo non potest Deum cognoscere immediate. Ergo multo minus amare.

[¹ ...nno.]

3. Præterea, homo a Deo disjungitur per peccatum, secundum illud Is., LIX, 2 : *Peccata vestra*[¹] *diviserunt inter vos et Deum vestrum.* Sed peccatum magis est in voluntate quam in intellectu. Ergo minus potest homo Deum diligere immediate quam Deum immediate cognoscere.

[¹ *Iniquitates vestræ.*]

Sed contra est, quod cognitio Dei, quia est mediata, dicitur ænigmatica; et evacuatur in patria, ut patet I ad Corinth., XIII. Sed charitas viæ non evacuatur, ut ibidem dicitur. Ergo charitas viæ immediate Deo adhæret.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, actus cognoscitivæ virtutis perficitur per hoc quod cognitum est in cognoscente; actus autem appetitivæ virtutis perficitur per hoc quod appetitus inclinatur ad rem ipsam. Et ideo oportet quod motus appetitivæ virtutis sit in res[1] secundum conditionem[2] ipsarum rerum; actus autem cognoscitivæ virtutis est secundum modum cognoscentis.

Est autem ipse ordo rerum talis secundum se, quod Deus est propter seipsum cognoscibilis et diligibilis, utpote essentialiter existens ipsa veritas et bonitas, per quam alia cognoscuntur et amantur. Sed quoad nos, quia nostra cognitio a sensu ortum habet, prius sunt cognoscibilia, quæ sunt sensui propinquiora, et ultimus[3] terminus cognitionis est in eo quod est maxime a sensu remotum.

[1] Al. : « in re. » — [2] Al. : « cognitionem. » — [3] Al. : « ulterius. »

(a) Certum est licere aliquo modo et aliquo sensu servire Deo, Deumque diligere propter retributionem, et hoc est de fide in concilio tridentino definitum, sess. VI, cap. XI, et can. XXXI : « Si quis dixerit justificatum peccare, dum intuitu æternæ mercedis bene operatur, anathema sit. »

Inclinavi cor meum ad faciendas justificationes tuas propter retributionem, Ps. CXVIII. Abraham tanquam in alieno demoratus est, *quia expectabat fundamenta habentem civitatem, cujus artifex et conditor Deus*, ad Hebr., XI. Moyses magis elegit *affligi cum populo Dei quam temporalis peccati habere jucunditatem, quia aspiciebat in remunerationem*, ad Hebr., XI. — Apostoli dicunt : *Ecce nos reliquimus omnia et secuti sumus te, quid ergo erit nobis?* Et respondet eis Christus : *Sedebitis et vos super sedes duodecim, judicantes duodecim tribus Israel,* Matth., XIX. *Gaudete et exultate, quia merces vestra copiosa est in cælis,* Matth., V.

Vide Cyprianum, *Epist.* XVI; Chrysostomum, *Hom.* LXIII *in Matthæum;* Ambrosium, lib. V *In cap.* VI *Luc.*; Hieronymum, lib. I *Contra Jovinianum,* cap. XIII; Augustinum, *In psalm.* CXXXIV, *Tract.* LI *in Joannem*, etc.

Si tamen diligerem Deum quia ordinatur ad retributionem meam, et ad id existit, ita ut juxta me finem habeat Deus meam retributionem, tunc peccarem; Deus enim nullum finem habet cum sit finis omnium, et ad nullum finem ordinari debet. Insuper finis plus amatur quam ea quæ sunt ad finem; et ideo Deus minus amaretur quam ipsa retributio : porro amare retributionem vel qualecumque objectum plusquam Deum illicitum est.

Unde Deus semper remanere debet id quod de jure est, id est finis ultimus.

Sed diligi potest sub hac conditione propter retributionem. De qua autem retributione agatur, de æterna solum, vel etiam de temporali. Agitur certe de æterna, ut de fine ulterius ordinabili ad Deum; nam beatitudo nostra æterna est quid creatum, et omne creatum ad Creatorem ultimo referendum est.

Agitur etiam de retributione temporali, dummodo retributio illa non consideretur et accipiatur ut finis operum virtutis quæ sunt præstantiora bonis temporalibus, ut patet. Ecclesia petit a Deo in praxi serenitatem, pluviam, fruges, etc., et Christus ipse jubet nos petere in oratione dominica panem nostrum quotidianum. Atqui orationes sunt opera bona; ergo licet intuitu mercedis temporalis bonum opus educere.

Quantum ad sanctos Patres qui possunt opponi, intelligendi sunt de amore Dei propter mercedem temporalem, vel etiam propter mercedem æternam principaliter intentam, et tanquam finem ultimum.

Secundum hoc ergo dicendum est, quod dilectio, quæ est appetitivæ virtutis actus, etiam in statu viæ tendit in Deum primo, et ex ipso derivatur ad alia; et secundum hoc charitas Deum immediate diligit, alia vero Deo mediante. In cognitione vero est e converso, quia scilicet per alia Deum cognoscimus; sicut causam per effectus, vel per modum eminentiæ aut negationis, ut patet per Dionysium in lib. *De div. nom.*, cap. I, §§ 3 et 5, col. 590, t. 1.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis incognita non possint amari, tamen non oportet quod sit idem ordo cognitionis et dilectionis; nam dilectio est cognitionis terminus; et ideo ubi desinit cognitio, scilicet in ipsa re, quæ per aliam cognoscitur, ibi statim dilectio incipere potest.

Ad secundum dicendum, quod dilectio Dei est majus aliquid quam ejus cognitio, maxime secundum statum viæ, ideo præsupponit ipsam; et quia cognitio non quiescit in rebus creatis, sed per eas in aliud tendit, in illo dilectio incipit, et per hoc ad alia derivatur per modum cujusdam circulationis; dum cognitio a creaturis incipiens, tendit in Deum; et dilectio a Deo incipiens, sicut ab ultimo fine, ad creaturas derivatur.

Ad tertium dicendum, quod per charitatem tollitur aversio a Deo, quæ est per peccatum, non autem per solam cognitionem; et ideo charitas est quæ diligendo animam immediate Deo conjungit spiritualis vinculo unionis.

Conclusio — Quanquam mediate Deum in via cognoscamus, ipsum tamen charitatis dilectione immediate diligimus.

ARTICULUS V.

Utrum Deus possit totaliter amari.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod Deus non possit totaliter amari. Amor enim sequitur cognitionem. Sed Deus non potest totaliter a nobis cognosci, quia hoc esset eum comprehendere. Ergo non potest a nobis totaliter amari.

2. Præterea, amor est unio quædam, ut patet per Dionysium, IV cap. *De div. nom.*, § 15, col. 714, t. 1. Sed cor hominis non potest totaliter Deo uniri, quia *major est Deus corde nostro,* ut dicitur I Joan., III, 20. Ergo Deus non potest totaliter amari.

3. Præterea, Deus seipsum totaliter amat. Si ergo ab aliquo alio totaliter amatur, aliquis alius diligit Deum tantum, quantum ipse se diligit. Hoc autem est inconveniens. Ergo Deus non potest totaliter diligi ab aliqua creatura.

Sed contra est quod dicitur Deut., VI, 5 : *Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo.*

Respondeo dicendum, quod cum dilectio intelligatur quasi medium inter amantem et amatum, cum quæritur an Deus possit totaliter diligi, tripliciter potest intelligi : uno modo ut modus totalitatis referatur ad rem dilectam; et sic Deus est totaliter diligendus, quia totum quod ad Deum pertinet homo diligere debet.

Alio modo potest intelligi ita quod totalitas referatur ad diligentem; et sic etiam Deus totaliter diligi debet, quia ex toto posse suo homo debet diligere Deum, et quidquid habet, ad Dei amorem ordinare, secundum illud Deut., VI, 5 : *Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo.*

Tertio modo potest intelligi secundum comparationem diligentis ad rem dilectam, ut scilicet modus diligentis adæquet modum rei dilectæ; et hoc non potest esse; cum enim unumquodque intantum diligibile sit, inquantum est bonum, Deus, cujus bonitas est infinita, est infinite diligibilis. Nulla autem creatura potest Deum infinite diligere; quia omnis virtus creaturæ, sive naturalis, sive infusa, est finita.

Et per hoc patet responsio ad objecta : nam primæ tres objectiones procedunt secundum hunc tertium sensum; ultima autem ratio procedit in sensu secundo.

Conclusio — Quamvis homo possit Deum totaliter, id est, omnia quæ ad ipsum spectant, diligere, vel quæcumque hominis sunt, in ejus dilectionem referre; non potest tamen ipsum homo diligere totaliter, id est, quantum ipse diligibilis est.

ARTICULUS VI.

Utrum divinæ dilectionis sit aliquis modus habendus.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod divinæ dilectionis sit aliquis modus habendus. Ratio enim boni consistit in modo, specie et ordine, ut patet per Augustinum in lib. *De nat. boni*, cap. III, col. 553, t. 8. Sed dilectio Dei est optimum in homine, secundum illud ad Coloss., III, 14 : *Super omnia charitatem habete.* Ergo dilectio Dei debet modum habere.

2. Præterea, Augustinus dicit in lib. *De moribus Eccles.*, cap. VIII, col. 1316, t. 1 : « Dic mihi, quæso te, quis sit diligendi modus. Vereor enim ne plus minusve quam oportet, inflammer desiderio, et amore Domini mei. » Frustra autem quæreret modum, nisi esset aliquis divinæ dilectionis modus. Ergo est aliquis modus divinæ dilectionis.

3. Præterea, sicut Augustinus dicit, IV *Sup. Gen. ad litt.*, c. III, col. 299, t. 3, « modus est quem unicuique propria mensura præfigit. » Sed mensura voluntatis humanæ sicut et actionis exterioris, est ratio. Ergo sicut in exteriori effectu charitatis oportet habere modum a ratione præfixum, secundum illud Rom., XII, 1 : *Rationabile obsequium vestrum;* ita etiam interior dilectio Dei debet modum habere.

Sed contra est quod Bernardus dicit in lib. *De diligendo Deum*, cap. I, § 1, col. 371, t. 2, edit. Vivès, quod « causa diligendi Deum Deus est, modus sine modo diligere. »

Respondeo dicendum, quod sicut patet ex inducta auctoritate Augustini, modus importat quamdam mensuræ determinationem. Hæc autem determinatio invenitur et in mensura et in mensurato; aliter tamen, et aliter : in mensura enim invenitur essentialiter, quia mensura secundum seipsam est determinativa et modificativa aliorum; in mensuratis autem invenitur mensura[1] secundum aliud[2], id est inquantum attingunt mensuram. Et ideo in mensura nihil potest accipi immodificatum; sed res mensurata est immodificata, nisi mensuram attingat, sive deficiat, sive excedat.

In omnibus autem appetibilibus et agibilibus mensura est finis; quia eorum quæ appetimus et agimus oportet propriam rationem ex fine accipere, ut patet per Philosophum in II *Physic.*, text. 89. Et ideo finis secundum seipsum habet modum ; ea vero quæ sunt ad finem, habent modum ex eo quod sunt fini proportionata. Et ideo, sicut Philosophus dicit in I *Polit.*, cap. VI, a med., « appetitus finis in omnibus artibus est absque fine et termino; » eorum autem quæ sunt ad finem, est aliquis terminus; non enim medicus imponit aliquem terminum sanitati, sed facit eam perfectam, quantumcumque potest : sed medicinæ imponit terminum; non enim dat tantum de medicina, quantum potest, sed secundum proportionem ad sanitatem; quam quidem proportionem si medicina excederet, vel ab ea deficeret, esset immoderata.

Finis autem omnium actionum humanarum et affectionum est dilectio Dei, per quam maxime attingimus ultimum finem, ut supra dictum est; et ideo in dilectione Dei non potest accipi modus, sicut in re mensurata, ut sit in ea accipere plus et minus; sed sicut invenitur modus in mensura, in qua non potest esse excessus, sed quanto plus attingitur regula, tanto melius est; et ita quanto Deus plus diligitur, tanto est dilectio melior.

Ad primum ergo dicendum, quod illud quod est per se, potius est eo quod est per aliud ; et ideo bonitas mensuræ quæ per se habet modum, potior est quam bonitas mensurati, quæ habet modum per aliud; et sic etiam charitas, quæ habet modum sicut mensura, præeminet aliis virtutibus, quæ habent modum sicut mensuratæ.

Ad secundum dicendum, quod, sicut Augustinus ibidem subjungit, « modus diligendi Deum est ut ex toto corde diligatur, » id est, ut diligatur quantumcumque potest diligi ; et hoc pertinet ad modum qui convenit mensuræ.

Ad tertium dicendum, quod affectio illa cujus objectum subjacet judicio rationis, est ratione mensuranda. Sed objectum divinæ dilectionis, quod est Deus, excedit judicium rationis : et ideo non mensuratur ratione sed rationem excedit. Nec est simile de interiori actu charitatis, et exterioribus actibus. Nam interior actus charitatis habet rationem finis, quia ultimum bonum hominis consistit in hoc quod anima Deo inhæreat, secundum illud psalm. LXXII, 28 : *Mihi adhærere Deo bonum est;* exteriores autem actus sunt sicut ad finem; et ideo sunt commensurandi et secundum charitatem et secundum rationem.

Conclusio. — Cum omnium humanarum actionum atque affectionum ultimus finis sit ipsa Dei dilectio, nullus ei est modus, vel terminus imponendus, sed quanto plus diligitur, tanto melior est dilectio.

[1] Parm. omittit : « mensura. » — [2] Ita mss. et editi passim; al. : « secundum aliquid. »

ARTICULUS VII.

Utrum sit magis meritorium diligere inimicum quam amicum.

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod magis meritorium sit diligere inimicum quam amicum. Dicitur enim Matth., v, 46 : *Si diligitis eos qui vos diligunt, quam mercedem habebitis?* Diligere ergo amicum non meretur mercedem. Sed diligere inimicum meretur mercedem, ut ibidem ostenditur. Ergo magis est meritorium diligere inimicos quam amicos.

2. Præterea, tanto aliquid est magis meritorium, quanto ex majori charitate procedit. Sed diligere inimicum est perfectorum filiorum Dei, ut Augustinus dicit in *Enchir.*, c. LXXIII, col. 266, t. 6, diligere autem amicum est etiam charitatis imperfectæ. Ergo majoris meriti est diligere inimicum, quam amicum.

3. Præterea, ubi est major conatus ad bonum, ibi videtur esse majus meritum; quia *unusquisque propriam mercedem accipiet secundum suum laborem,* ut dicitur I Cor., III, 8. Sed majori conatu indiget homo ad hoc quod diligat inimicum quam ad hoc quod diligat amicum, quia difficilius est. Ergo videtur quod diligere inimicum, sit magis meritorium quam diligere amicum.

4. Sed contra est, quia illud quod est melius, est magis meritorium. Sed melius est diligere amicum, quia melius est diligere meliorem; amicus autem, qui amat, est melior quam inimicus, qui odit. Ergo diligere amicum est magis meritorium quam diligere inimicum.

Respondeo dicendum, quod ratio diligendi proximum ex charitate Deus est, sicut supra dictum est. Cum ergo quæritur quid sit melius vel magis meritorium utrum diligere amicum, vel inimicum, dupliciter istæ dilectiones comparari possunt : uno modo ex parte proximi qui diligitur; alio modo ex parte rationis propter quam diligitur.

Primo quidem modo dilectio amici præeminet dilectioni inimici; quia amicus et melior est, et magis conjunctus, unde est materia magis conveniens dilectioni; et propter hoc actus dilectionis super hanc materiam transiens melior est; unde et ejus oppositum est deterius, pejus enim est odire amicum quam odire[1] inimicum.

Secundo autem modo dilectio inimici præeminet propter duo. Primo quidem, quia dilectionis amici potest esse alia ratio quam Deus; sed dilectionis inimici solus Deus est ratio. Secundo, quia præsupposito quod uterque propter Deum diligatur, fortior ostenditur esse Dei dilectio quæ animum hominis ad remotiora extendit, scilicet, usque ad dilectionem inimicorum; sicut virtus ignis tanto ostenditur esse fortior, quanto ad remotiora diffundit suum calorem. Tanto etiam[2] ostenditur divina dilectio esse fortior, quanto propter ipsam difficiliora implemus; sicut et virtus ignis tanto est fortior, quanto comburere potest materiam minus combustibilem.

Sed sicut idem ignis in propinquiora fortius agit quam in remotiora; ita etiam charitas ferventius diligit conjunctos quam remotos; et quantum ad hoc dilectio amicorum secundum se considerata est ferventior et melior quam dilectio inimicorum (*a*).

Ad primum ergo dicendum, quod verbum Domini est per se intelligendum; tunc enim dilectio amicorum apud Deum mercedem non habet, quando propter hoc solum amantur, quia amici; et hoc videtur accidere quando sic amantur amici, quod inimici non diliguntur. Est tamen meritoria amicorum dilectio, si propter Deum diligantur, et non solum quia amici sunt.

Ad alia patet responsio per ea quæ dicta sunt. Nam duæ rationes sequentes procedunt ex parte rationis diligendi : ultima vero ex parte eorum quæ diliguntur.

CONCLUSIO — Quanquam diligere amicum sit rem meliorem diligere : secundum tamen rationem diligendi quæ Deus est magis meritorium est inimicos quam amicos diligere (*b*).

[1] Parm. omittit : « odire. » — [2] Sic cod.: non ut in edit. : « ergo. »

(*a*) Licet oppositum sentire videatur Magister, simpliciter tamen tenendum est quod dilectio inimicorum est et perfectior et melior, tum quia difficilior, tum quia liberalior et purior, tum quia de superadditis est in Evangelio. — Hæc Guillermus.

(*b*) Subtiliter theologi inquirunt quæ dilectio sit absolute melior et magis meritoria secundum se, cæteris paribus, dilectio amici, vel dilectio inimici. Diligo, v. g. amicum meum ad duo, de inimico meo non cogitando; postea diligo ad duo inimicum meum, de amico meo non cogitando : quæ harum duarum dilectionum sit melior?

S. Thomas innuere videtur quod secundum se, cæteris paribus, dilectio amici sit melior quam

ARTICULUS VIII.

Utrum sit magis meritorium diligere proximum quam diligere Deum.

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quod magis sit meritorium diligere proximum quam diligere Deum. Illud enim videtur esse magis meritorium quod Apostolus magis eligit. Sed Apostolus prælegit dilectionem proximi dilectioni Dei, secundum illud ad Rom., IX, 3 : *Optabam anathema esse a Christo pro fratribus meis*. Ergo magis est meritorium diligere proximum quam diligere Deum.

2. Præterea, minus videtur esse meritorium aliquo modo diligere amicum, ut dictum est. Sed Deus maxime est amicus, qui prior dilexit nos, ut dicitur I Joan., IV, 19. Ergo diligere Deum videtur esse minus meritorium.

3. Præterea, illud quod est difficilius, videtur esse virtuosius et magis meritorium, quia « virtus est circa difficile et bonum, » ut dicitur in II *Ethic.*, cap. III, circa fin. Sed facilius est diligere Deum quam proximum, tum quia naturaliter omnia Deum diligunt, tum quia in Deo nihil occurrit quod non sit diligendum; quod circa proximo non contingit. Ergo magis est meritorium diligere proximum quam diligere Deum.

Sed contra est, quia « propter quod unumquodque tale, illud magis. » Sed dilectio proximi non est meritoria, nisi propter hoc quod proximus diligitur propter Deum. Ergo dilectio Dei est magis meritoria quam dilectio proximi.

Respondeo dicendum, quod comparatio ista potest intelligi dupliciter : uno modo ut seorsum consideretur utraque dilectio, et tunc non est dubium quin dilectio Dei sit magis meritoria ; debetur enim ei merces propter seipsam, quia ultima merces est frui Deo, in quem tendit divinæ dilectionis motus; unde et diligenti Deum merces promittitur, Joan., XIV, 21 : *Si quis* * *diligit me, diligetur a Patre meo....., et manifestabo ei meipsum.* * Qui.

Alio modo potest attendi ipsa comparatio, ut dilectio Dei accipiatur, secundum quod solus diligitur : dilectio autem proximi accipiatur, secundum quod proximus diligitur propter Deum; et sic dilectio proximi includit dilectionem Dei ; sed dilectio Dei non includit dilectionem proximi. Unde erit comparatio dilectionis Dei perfectæ, quæ extendit se etiam ad proximum, ad dilectionem Dei insufficientem et imperfectam : quia *hoc mandatum habemus a Deo, ut qui diligit Deum, diligat et fratrem suum,* I Joan., IV, 21. Et in hoc sensu dilectio proximi præeminet.

Ad primum ergo dicendum, quod secundum unam Glossæ ordin. expositionem col. 499, t. 2, hoc Apostolus tunc non optabat quando erat in statu gratiæ, ut scilicet separaretur a Christo pro fratribus suis ; sed hoc optaverat quando erat in statu infidelitatis; unde in hoc non est imitandus.

Vel potest dici, sicut dicit Chrysostomus in lib. I *De compunctione,* cap. VIII, circa princ., et *Homil.* XVI *in Epist. ad Rom.,* a princ., quod per hoc non ostenditur quod

dilectio inimici. « Dilectio amicorum secundum se considerata est ferventior et melior quam dilectio inimicorum. » Et *Quæst. disputat. de charitate*, art. 8, ad 17, dicit : « Si consideremus istos duos actus absolute melius est diligere amicum quam inimicum. »

Sensus ipse communis apprehendit esse absolute melius cujus oppositum est pejus, et esse absolute pejus odisse amicum quam inimicum.

Plures, fatemur, objici possunt textus Patrum. Chrysostomus, *Hom. de cruce et latrone,* sub finem, dicit : « Melius est pro inimicis quam pro amicis orare, nec enim tantum nobis præstat pro amicis oratio, quantum pro inimicis deprecatio. »

Et Augustinus, *Enchirid.*, cap. XXXVII : « Minus magnum est erga eum esse benevolum, seu etiam beneficum, qui tibi nihil mali fecerit : illud multo grandius, et magnificentissimæ bonitatis est, ut tuum quoque inimicum diligas. »

Et S. Bernardus, *Serm. feriæ quartæ hebdomadæ pœnosæ*, ad hæc verba : *Majorem charitatem nemo habet ut animam suam ponat quis pro amicis suis.*

dicit : « Tu habuisti majorem, Domine, ponens etiam pro inimicis. »

Ad hos et similes textus dupliciter responderi potest : 1. dicendo quod SS. Patres loquuntur de amore inimicorum amori amicorum superaddito ; melius est enim diligere non modo amicos, verum etiam inimicos, quam amicos tantum diligere ; 2. dicendo quod loquuntur de casu illo in quo propter difficultatem intensior fit dilectio inimicorum quam dilectio amicorum ; v. g. diligo amicum ad duo, non cogitando de inimico, et diligo inimicum ad tres, non cogitando de amico : certum dilectionem ad tres esse meliorem dilectione ad duo.

Sed lis est de dilectione amici et inimici ad eumdem gradum, v. g., ut diximus, de dilectione amici ad duo et de dilectione inimici ad duo inter se comparatis, et scire volunt quæ eorum melior sit. Juxta S. Thomam melior est amici dilectio. Nil autem inferri potest contra doctrinam istam ex allegatis SS. Patrum textibus, vel ex similibus.

Apostolus plus diligeret proximum quam Deum; sed quod plus diligeret Deum quam seipsum. Volebat enim ad tempus privari fruitione divina, quod pertinet ad dilectionem sui, ad hoc quod honor Dei procuraretur in proximis, quod pertinet ad dilectionem Dei.

Ad secundum dicendum, quod dilectio amici pro tanto est quandoque minus meritoria, quia amicus diligitur propter seipsum et ita deficit a vera ratione amicitiæ charitatis, quæ est Deus. Et ideo quod Deus diligatur propter seipsum, non diminuit meritum; sed hoc constituit totam meriti rationem.

Ad tertium dicendum, quod plus facit ad rationem meriti et virtutis bonum quam difficile. Unde non oportet quod omne difficilius sit magis meritorium, sed quod sic est difficilius, ut etiam sit melius.

Conclusio.— Proximum ex charitate diligere, et propter Deum, magis meritorium est quam Deum solum amare non amando proximum.

QUÆSTIO XXVIII.

DE GAUDIO (*a*).

(Et quatuor quæruntur.)

Deinde considerandum est de effectibus consequentibus charitatis actum principalem, qui est dilectio : et primo de effectibus interioribus; secundo de exterioribus.

Circa primum tria consideranda sunt : primo de gaudio; secundo de pace; tertio de misericordia.

Circa primum quæruntur quatuor : 1° utrum gaudium sit effectus charitatis; 2° utrum hujusmodi gaudium compatiatur secum tristitiam; 3° utrum illud gaudium possit esse plenum; 4° utrum sit virtus.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum gaudium in nobis sit effectus charitatis.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod gaudium non sit effectus charitatis in nobis. Ex absentia enim rei amatæ magis sequitur tristitia quam gaudium. Sed Deus, quem per charitatem diligimus, est nobis absens, quamdiu in hac vita vivimus : *Quamdiu** enim *sumus in corpore, peregrinamur a Domino,* ut dicitur II ad Cor., v, 6. Ergo charitas in nobis magis causat tristitiam quam gaudium.

2. Præterea, per charitatem maxime meremur beatitudinem. Sed inter ea per quæ beatitudinem meremur, ponitur luctus, qui ad tristitiam pertinet, secundum illud Matth., v, 5 : *Beati qui lugent, quoniam ipsi consolabuntur.* Ergo magis est effectus charitatis tristitia quam gaudium.

3. Præterea, charitas est virtus distincta a spe; ut ex supra dictis patet. Sed gaudium causatur ex spe, secundum illud Rom., iv : *Spe gaudentes.* Non ergo causatur ex charitate.

Sed contra est quod dicitur Rom., v, 5 : *Charitas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum sanctum, qui datus est nobis.* Sed gaudium in nobis causatur ex Spiritu sancto, secundum illud Rom., xiv, 17 : *Non est regnum Dei esca, et potus, sed justitia, et pax, et gaudium in Spiritu sancto.* Ergo charitas est causa gaudii.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, cum de passionibus ageretur, ex amore procedit et gaudium, et tristitia; sed contrario modo. Gaudium enim ex amore causatur vel propter præsentiam boni amati, vel etiam propter hoc quod ipsi

* Dom

(*a*) Gaudium est diffusio animi in apprehensione convenientis sibi delectabilis. Cato : « Interpone tuis interdum gaudia curis. » Statius, in *Achilleide* : « Dant gaudia vires. » Seneca, *Epist.* LIX : « Omnes tendunt ad gaudium, sed unde stabile magnumque consequantur, ignorant. Et sapiens quidem nunquam sine gaudio est : gaudium hoc non nascitur, nisi ex virtutum conscientia, nec interrumpitur, nec desinit. Quod enim non dedit fortuna non eripit. » Et *Epist.* XXIII *ad Lucillum* : « Mihi crede verum gaudium res severa est; an tu existimas aliquem soluto vultu, hilari oculo mortem contemnere, paupertati domum aperire, voluptates tenere sub fræno, meditari dolorum patientiam ? Hæc qui apud se versat in magno gaudio est, sed parum blando; hæc autem quibus delectatur vulgus, tenuem habent ac perfunctoriam voluptatem, quodcumque gaudium est, fundamento caret. » Et in *Epist.* LXXX : « Compara inter se pauperum et divitum vultum; sæpius pauper et fidelius ridet, quia nulla eis sollicitudo in alto est; etiam si qua incidit cura, velut nubes levis transit : horum autem qui felices vocantur hilaritas ficta est, aut gravis et supputata tristitia. » Gaudium est intrinseca mentis lætitia, et differt a risu qui est præconceptæ interius lætitiæ quædam proditio exterius facta, et interdum sine modestia.

Est gaudium corporale et gaudium spirituale, gaudium mundanum et gaudium cæleste, gaudium vitæ præsentis et gaudium æternæ vitæ.

bono amato proprium bonum inest et conservatur; et hoc secundum maxime pertinet ad amorem benevolentiæ, per quem aliquis gaudet de amico prospere se habente, etiamsi sit absens. E contrario autem ex amore sequitur tristitia, vel propter absentiam amati, vel propter hoc quod amatum cui volumus bonum, suo bono privatur, aut aliquo malo deprimitur. Charitas autem est amor Dei, cujus bonum immutabile est, quia ipse est sua bonitas, et ex hoc ipso quod amatur, est in amante per nobilissimum sui effectum, secundum illud I Joan., IV, 16 : *Qui manet in charitate, in Deo manet, et Deus in eo.*

Et ideo spirituale gaudium quod de Deo habetur, ex charitate causatur.

Ad primum ergo dicendum, quod quamdiu sumus in corpore, dicimur « peregrinari a Domino » in comparatione ad illam præsentiam qua quibusdam est præsens per speciei visionem; unde et Apostolus subdit ibidem : *Per fidem enim ambulamus et non per speciem.* Est autem præsens se amantibus[1] etiam in hac vita per gratiæ inhabitationem.

Ad secundum dicendum, quod luctus qui beatitudinem meretur, est de his quæ sunt beatitudini contraria. Unde ejusdem rationis est quod talis luctus ex charitate causetur, et[2] gaudium spirituale de Deo; quia ejusdem rationis est gaudere de aliquo bono, et tristari de his quæ ei repugnant.

Ad tertium dicendum, quod de Deo potest esse spirituale gaudium dupliciter : uno modo secundum quod gaudemus de bono divino in se considerato; alio modo secundum quod gaudemus de bono divino, prout a nobis participatur. Primum gaudium melius est, et hoc procedit principaliter ex charitate; sed secundum gaudium procedit etiam ex spe, per quam expectamus divini boni fruitionem; quamvis etiam ipsa fruitio vel perfecta vel imperfecta secundum mensuram charitatis obtineatur.

Conclusio. — Spiritale gaudium, quod de Deo habetur, ex charitatis dilectione nascitur (*a*).

[1] In quibusdam cod. : « seminantibus. » — [2] Parm. addit : « tale. »

(*a*) Gaudium et delectatio differunt secundum magis commune et minus commune. Delectatio enim potest de omnibus quæ concupiscimus, sive secundum sensum, sive secundum rationem; gaudium proprie non est nisi de his quæ secundum rationem appetimus. Bruta animalia delectantur, non gaudent. Habentes rationem de omnibus quidem delectari, sed non de omnibus gaudere possunt.

Est gaudium respuendum, et gaudium conservandum, et gaudium appetendum; primum mundanorum est, secundum justorum, et tertium beatorum. Gaudium mundanorum evanescit : *Gaudium hypocritæ ad instar puncti*, Job, XX, habet tristitiam admixtam : *confusum est gaudium a filiis hominum*, Joel, I; plus enim est ibi de labore, sollicitudine et tædio quam de bono; unde non est purum gaudium, sed multis contrariis sociatum; habet sociam fatuitatem : sæpe enim fiunt in istis gaudiis multæ fatuitates, quæ alias non fierent, et quando redit homo ad conscientiam suam, non invenit ibi nisi fatuitatem : *Stultitia gaudium stulto*, Prov., XV. Item frequenter habet secum iniquitatem : gaudent enim aliqui de simplicium oppressione : *Gaudium onagrorum pascua gregum*, Isa., XXII, id est, gaudent superbi divites se rapere bona de quibus pasci deberent simplices; tale fuit gaudium Judæorum qui de traditione Christi gavisi sunt, et pacti sunt pecuniam se daturos, Matth., XIV. Gaudent alii de ruina vel infortunio proximorum, contra quos : *Cum ceciderit inimicus tuus, ne gaudeas, et in ruina ejus ne exultet cor tuum, ne forte videat Dominus, et displiceat ei*, Prov., XXIV. Alii de morte aliorum gaudent, contra quos : *Noli de mortuo inimico tuo gaudere, quoniam omnes morimur*, Eccli., VIII. Alii etiam, quod deterius est, de iniquitatibus suis gaudent : *Lætantur cum malefecerint, et exultant in rebus pessimis*, Prov., II. Alii inique agentibus congaudent adulando; quod est contra Deum et charitatem, quia sicut ait Apostolus : *Charitas non gaudet iniquitate, congaudet autem veritati.* Hæc omnia prædicta gaudia malo fine concluduntur.

Gaudium justorum multiplex est. Provenit enim ex dolore contritionis et fervore dilectionis, ex mœrore compassionis, ex puritate conscientiæ et bonorum operum executione, ex amore justitiæ et malorum punitione, ex tentationum et tribulationum passione. Est gaudium proveniens ex dolore contritionis de quo dicitur : *Cor quod novit amaritudinem animæ suæ, in gaudio ejus non miscebitur extraneus*, Prov., XIV, id est diabolus. Et est gaudium proveniens ex fervore dilectionis : *Si patitur unum membrum compatiuntur omnia membra, sive gloriatur unum membrum congaudent omnia membra*, I Cor., XII. Item est gaudium proveniens ex mœrore compassionis; id est ex mœrore dominicæ passionis cum amaritudine recordatæ oritur gaudium devotionis : *Haurietis aquas de fontibus salvatoris*, Isa., XII. Est gaudium proveniens ex puritate conscientiæ et bonorum operum executione : *Non est census super censum salutis corporis, et non est oblectamentum super cordis gaudium*, Eccli., XXX. *Religiositas custodiet et justificabit cor, jucunditatem et gaudium dabit*, Eccl., I. Item est gaudium proveniens ex amore justitiæ et punitione malorum : *Gaudium est justo facere judicium.* Prov., XXI. *Lætabitur justus, cum viderit vindictam.* Psalm. LVII. Item est gaudium proveniens ex tolerantia passionum : *Omne gaudium existimate, cum in tentationes varias incideritis, scientes quod probatio fidei nostræ patientiam operatur; patientia autem*

ARTICULUS II.

Utrum gaudium spirituale quod ex charitate causatur, recipiat admixtionem tristitiæ.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod gaudium spirituale quod ex charitate causatur, recipiat admixtionem tristitiæ. Congaudere enim bonis proximi ad charitatem pertinet, secundum illud I ad Cor., XIII, 6 : *Charitas non gaudet super iniquitate, congaudet autem veritati.* Sed hoc gaudium recipit permixtionem tristitiæ, secundum illud Rom., XII, 15 : *Gaudete* cum gaudentibus, flete cum flentibus.* Ergo gaudium spirituale charitatis, admixtionem tristitiæ patitur.

* *Gaudere....., flere.*

2. Præterea, pœnitentia, sicut dicit Gregorius, *Homil.* XXXIV *in Evangel.*, § 15, col. 1256, t. 2, est « anteacta mala flere, et flenda iterum non committere. » Sed vera pœnitentia non est sine charitate. Ergo gaudium charitatis habet tristitiæ admixtionem.

3. Præterea, ex charitate contingit quod aliquis desiderat esse cum Christo, secundum illud Philip., I, 23 : *Desiderium habens dissolvi et esse cum Christo.* Sed ex isto desiderio sequitur in homine quædam tristitia, secundum illud psal. CXIX, 5 : *Heu mihi, quia incolatus meus prolongatus est!* Ergo gaudium charitatis recipit admixtionem tristitiæ.

Sed contra est, quod gaudium charitatis est gaudium de divina sapientia. Sed hujusmodi gaudium non habet permixtionem tristitiæ, secundum illud Sap., VIII, 16 : *Non habet amaritudinem conversatio illius;* ergo gaudium charitatis non patitur permixtionem tristitiæ.

Respondeo dicendum, quod ex charitate causatur duplex gaudium de Deo, sicut supra dictum est. Unum quidem principale, quod est proprium charitatis, quo scilicet gaudemus de bono divino secundum se considerato; et tale gaudium charitatis, permixtionem tristitiæ non patitur, sicut nec illud bonum de quo gaudetur, potest aliquam mali admixtionem habere; et ideo Apostolus dicit ad Philip., IV, 4 : *Gaudete in Domino semper.*

Aliud autem est gaudium charitatis, quo gaudet aliquis de bono divino, secundum quod participatur a nobis. Hæc autem participatio potest impediri per aliquod contrarium; et ideo ex hac parte gaudium charitatis potest habere permixtionem tristitiæ, prout scilicet aliquis tristatur de eo quod repugnat participationi divini boni vel in nobis, vel in proximis, quos tanquam nosipsos diligimus.

Ad primum ergo dicendum, quod fletus proximi non est nisi de aliquo malo. Omne autem malum importat defectum participationis summi boni; et ideo intantum facit charitas condolere proximo, inquantum participatio divini boni in eo impeditur.

Ad secundum dicendum, quod peccata dividunt inter nos et Deum, ut dicitur Isaiæ, LIX; et ideo hæc est ratio dolendi de peccatis præteritis nostris, vel etiam aliorum, inquantum per ea impedimur a participatione divini boni.

Ad tertium dicendum, quod quamvis in incolatu hujus miseriæ aliquo modo participemus divinum bonum per cognitionem et amorem; tamen hujus vitæ miseria impedit a perfecta participatione divini boni, qualis erit in patria; et ideo hæc etiam tristitia, qua quis luget de dilatione gloriæ, pertinet ad impedimentum participationis divini boni.

CONCLUSIO. — Gaudium, quod ex divina charitate in nobis procedit, etsi nullam per se admixtam tristitiam habeat, per accidens tamen contingit spirituali gaudio tristitiam admisceri (a).

opus perfectum habet, Jacob., I. *Gaudeo in passionibus*, Coloss., II.

Gaudium beatorum est purissimum, sine contrarii permixtione, plenissimum omnimoda perfectione, et duratione perfectissimum. *Gaudium et lætitiam obtinebunt, et fugiet dolor et gemitus*, Isa., II. *Ecce creo Jerusalem exultationem et populum ejus gaudium*, Isa., LXV. *Videbo vos, et gaudebit cor vestrum, et gaudium vestrum nemo tollet a vobis*, Joan., XVI.

Hic autem agitur de gaudio justorum quod de Deo habetur, et dicitur quod gaudium illud ex charitate causatur.

(a) Hic agitur de tristitia spirituali. Porro certum est justos qui ex fervore charitatis de Deo gaudium habent sepius et tristitiam ex charitate habere, quia Deus non amatur ut amari deberet.

Sic Christus tristitiam habuit de Jerusalem ingrata, prophetis mortem inferente, renuenteque sub umbra alarum sui salvatoris protegi. Sic Petrus conversus flevit amare. Sic Magdalena lacrymis Domini pedes rigare cœpit. Sic S. Monica flevit Augustinum, meruitque illud S. Ambrosii verbum audire quo lacrymarum tantarum filium non posse perire certior effecta est.

ARTICULUS III.

Utrum spirituale gaudium quod ex charitate causatur, possit in nobis impleri.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod spirituale gaudium quod ex charitate causatur, non possit in nobis impleri. Quanto enim majus gaudium de Deo habemus, tanto gaudium ejus in nobis magis impletur. Sed nunquam possumus tantum de eo gaudere, quantum dignum est ut de eo [1] gaudeatur; quia semper bonitas ejus, quæ est infinita, excedit gaudium creaturæ, quod est finitum. Ergo gaudium de Deo nunquam potest impleri.

2. Præterea, illud quod est impletum, non potest esse majus. Sed gaudium etiam beatorum potest esse majus, quia gaudium unius est majus quam alterius. Ergo gaudium de Deo non potest in creatura impleri.

3. Præterea, nihil aliud videtur esse comprehensio quam cognitionis plenitudo. Sed sicut vis cognoscitiva creaturæ est finita, ita et appetitiva ejusdem. Cum ergo Deus non possit ab aliqua creatura comprehendi, videtur quod non possit alicujus creaturæ gaudium de Deo impleri.

Sed contra est quod Dominus discipulis dicit, Joan., xv, 11 : *Ut gaudium meum in vobis sit, et gaudium vestrum impleatur.*

Respondeo dicendum, quod plenitudo gaudii potest intelligi dupliciter : uno modo ex parte rei de qua gaudetur, ut scilicet tantum gaudeatur de ea quantum est dignum de ea gauderi; et sic solum Dei gaudium est plenum de seipso; quia gaudium Dei est infinitum; et hoc est condignum infinitæ bonitati Dei, cujuslibet autem creaturæ gaudium oportet esse finitum.

Alio modo potest intelligi plenitudo gaudii ex parte gaudentis. Gaudium autem comparatur ad desiderium, sicut quies ad motum, ut supra dictum est, cum de passionibus ageretur. Est autem quies plena, cum nihil restat de motu. Unde tunc gaudium est plenum, quando jam nihil desiderandum restat. Quamdiu autem in hoc mundo sumus, non cessat in nobis desiderii motus, quia adhuc restat quod Deo magis appropinquemus per gratiam, ut ex supra dictis patet. Sed quando jam ad beatitudinem perfectam perventum fuerit, nihil desiderandum restabit, quia ibi erit plena Dei fruitio in qua homo obtinebit quidquid etiam circa alia bona desideraverit, secundum illud psal. CII : *Qui replet in bonis desiderium tuum.* Et ideo quiescit desiderium, non solum quo desideramus Deum, sed etiam erit omnium desideriorum quies. Unde gaudium beatorum est perfecte plenum. Et etiam superplenum, quia plus obtinebunt quam desiderare suffecerint. *Non enim in cor hominis ascendit, quæ præparavit Deus diligentibus se* *, ut dicitur I ad Corinth., II, 9. Et hoc est quod dicitur Luc., VI, 38 : *Mensuram bonam et supereffluentem dabunt in sinum vestrum.* Quia tamen nulla creatura est capax gaudii de Deo ei condigni, inde est quod istud gaudium omnino plenum non capitur in homine, sed potius homo intrat in ipsum, secundum illud Matth., XXV, 21 : *Intra in gaudium Domini tui.*

*** Nec in cor... iis qui diligunt illum.**

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa procedit de plenitudine gaudii ex parte rei de qua gaudetur.

Ad secundum dicendum, quod cum perventum fuerit ad beatitudinem, unusquisque attinget terminum sibi præfixum ex prædestinatione divina, nec restabit ulterius aliquid quo tendatur; quamvis in illa terminatione unus perveniat ad majorem propinquitatem Dei, alius ad minorem. Et ideo uniuscujusque gaudium erit plenum ex parte gaudentis, quia uniuscujusque desiderium plene quietabitur; erit tamen gaudium unius majus quam alterius, propter pleniorem participationem divinæ beatitudinis.

Ad tertium dicendum, quod comprehensio importat plenitudinem cognitionis ex parte rei cognitæ, ut scilicet tantum cognoscatur res quantum cognosci potest. Habet tamen etiam cognitio aliquam plenitudinem ex parte cognoscentis, sicut et de gaudio dictum est. Unde et Apostolus dicit ad Coloss., I, 9 : *Impleamini agnitione voluntatis ejus in omni sapientia, et intellectu spiritali.*

CONCLUSIO — Spirituale gaudium, quod in nobis ex charitate causatur, quanquam in via impleri non possit, in patria tamen sic implebitur, ut in eo omne nostrum desiderium conquiescat (a).

[1] Parma : « de Deo. »

(a) « Sicut lamina ferri in medio fornacis ardentissime tota et totaliter penetratur ab igne, ita quod de lamina et de qualibet ejus parte potest dici quod non tantum est ignita, sed ignis, nec tamen lamina continet in se, nec comprehendit totum ardorem

ARTICULUS IV.

Utrum gaudium sit virtus.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod gaudium sit virtus. Vitium enim contrariatur virtuti. Sed tristitia ponitur vitium, ut patet de acedia et de invidia. Ergo etiam gaudium debet poni virtus.

2. Præterea, sicut amor et spes sunt passiones quædam, quarum objectum est bonum, ita et gaudium. Sed amor et spes ponuntur virtutes. Ergo et gaudium debet poni virtus.

3. Præterea, præcepta legis dantur de actibus virtutum; sed præcipitur nobis quod in Deo gaudeamus, secundum illud ad Philip., IV, 4 : *Gaudete in Domino semper.* Ergo gaudium est virtus.

Sed contra est, quod neque connumeratur inter virtutes theologicas, neque inter virtutes morales, neque inter virtutes intellectuales, ut ex supra dictis patet.

Respondeo dicendum, quod virtus, sicut supra dictum est, est habitus quidam operativus; et ideo secundum propriam rationem habet inclinationem ad aliquem actum; est autem contingens ex uno habitu plures actus ejusdem rationis ordinatos provenire, quorum unus sequatur ex altero. Et quia posteriores actus non procedunt ab habitu virtutis nisi per actum priorem, inde est quod virtus non definitur, nec denominatur nisi ab actu priori; quamvis etiam alii actus ab ea consequantur. Manifestum est autem ex his quæ supra de passionibus dicta sunt, quod amor est prima affectio appetitivæ potentiæ, ex qua sequitur et desiderium, et gaudium. Et ideo habitus virtutis idem est qui inclinat ad diligendum et desiderandum bonum dilectum, et ad gaudendum de eo. Sed quia dilectio inter hos actus est prior; inde est quod virtus non denominatur a gaudio, nec a desiderio, sed a dilectione; et dicitur charitas.

Sic ergo gaudium non est aliqua virtus a charitate distincta, sed est quidam charitatis actus sive effectus; et propter hoc connumeratur inter fructus, ut patet Galat., v.

Ad primum ergo dicendum, quod tristitia quæ est vitium, causatur ex inordinato amore sui; quod non est aliquod speciale vitium, sed quædam generalis radix vitiorum, ut supra dictum est; et ideo oportuit tristitias quasdam particulares ponere specialia vitia, quia non derivantur ab aliquo speciali vitio, sed a generali. Sed amor Dei ponitur specialis virtus, quæ est charitas, ad quam reducitur gaudium, ut dictum est, sicut proprius actus ejus.

Ad secundum dicendum, quod spes consequitur ex amore, sicut et gaudium; sed spes addit ex parte objecti quamdam specialem rationem, scilicet arduum et possibile adipisci : et ideo ponitur specialis virtus. Sed gaudium ex parte objecti nullam specialem rationem addit supra amorem, quæ possit causare specialem virtutem.

Ad tertium dicendum, quod intantum datur præceptum legis de gaudio, inquantum est actus charitatis, licet non sit primus actus ejus.

Conclusio. — Gaudium non est virtus a charitate distincta, sed quidam est charitatis actus seu affectus (a).

fornacis; sic quælibet anima beata sic undique tota et totaliter penetratur a gloria vel gaudio, quod vere potest dici quælibet anima non tantum gloriosa, sed gloria, non tantum gaudiosa, sed ipsum gaudium; nec tamen est aliqua anima adeo gloriosa quæ totam gloriam comprehendat, sicut signanter designat Dominus : *Intra in gaudium Domini tui*, Matth., XXV, quasi dicat : Non in te intrabit gaudium, quia tu non posses illud comprehendere, sed tu intrabis in illud sicut in abyssum impenetrabilem et immensum. » *Specul. moral.*, lib. I, part. I, dist. XXIV.

(a) Gaudium potius est fructus quam virtus. Ut virtus, non distinguitur a charitate, bene autem, ut fructus. Fructus dicitur quod ex aliquo principio procedit, sicut ex semine, vel radice, et attendenda est distinctio fructuum Spiritus sancti secundum diversum processum Spiritus sancti in nobis; qui quidem processus attenditur secundum hoc, ut primo mens hominis in seipsa ordinetur, secundo vero ordinetur ad ea quæ sunt supra vel juxta, tertio vero ad ea quæ sunt infra. Tunc autem bene mens hominis disponitur in seipsa, quando mens hominis bene se habet et in bonis et in malis. Prima autem dispositio mentis humanæ ad bonum est per amorem, qui est prima affectio, et omnium affectionum radix. Et ideo inter fructus Spiritus primo ponitur charitas, in qua specialiter Spiritus sanctus datur, sicut in propria similitudine, cum et ipse sit amor. Unde dicitur : *Charitas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum sanctum qui datus est nobis*, Rom., v. Ad amorem autem charitatis ex necessitate sequitur gaudium. Omnis enim amans gaudet ex conjunctione amati. Charitas autem semper præsentem habet Deum quem amat, secundum illud : *Qui manet in charitate in Deo manet, et Deus in eo*, I Joan., IV. Unde sequela charitatis est gaudium.

QUÆSTIO XXIX

DE PACE (a).

Et quatuor quæruntur.

Postea considerandum est de pace, et circa hoc quæruntur quatuor : 1° utrum pax sit idem quod concordia ; 2° utrum omnia appetant pacem ; 3° utrum pax sit effectus charitatis ; 4° utrum pax sit virtus.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum pax sit idem quod concordia.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod pax sit idem quod concordia. Dicit enim Augustinus, *De civitate Dei*, lib. XIX, cap. XIII, col. 640, t. 7 : « Pax hominum est ordinata concordia. Sed non loquimur nunc nisi de pace hominum. Ergo pax est idem quod concordia.

2. Præterea, concordia est quædam unio voluntatum. Sed ratio pacis in tali unione consistit; dicit enim Dionysius, XI cap. *De*

(a) Pax est effectus charitatis, et sub virtute charitatis, ut virtus est, comprehenditur. Est et fructus, et beatitudo.

Quædam pax est mala et culpabilis, quædam bona et laudabilis. Nisi esset aliqua pax mala, non dixisset Dominus : *Nolite putare quoniam veni pacem mittere in terram; non veni pacem mittere sed gladium,* Matth., X.

Pax autem mala multiplex est; quædam enim est pax phantastica, quædam sophistica, quædam diabolica.

Pax phantastica, non vera, est quam credunt et dicunt homines mundani se habere in terrenis divitiis, in mundanis fastigiis et in carnis deliciis; sed vere non est pax in istis. Quod enim non sit pax in terrenis divitiis satis patet; licet enim divites videantur dominari populis, et in mundo non esse quod timeant, ac per hoc pacem putantur habere, profecto pax ista semper cum conscientia litigat et rixatur interius, et, si non habeat hostem exterius, secum ipsa decertat. Divitiæ namque materiam litium administrant, licet sentire non videantur laborantes hoc morbo, quia non considerant circa divitias quantus ardor est in acquirendo, labor in discurrendo, timor in possidendo, dolor in amittendo, anxietas in relinquendo. Timet avarus potentem ne rapiat, pauperem ne furetur, vermes ne corrodant, incendium ne consumat, etc., et cum pax sit, semper insidias suspicatur. Cæterum desiderium si compleatur, delectat, ergo si non compleatur, non delectat, sed pacem tollit, cruciat et fatigat. Sed avarus secundum sententiam Sapientis, Eccl., V, *nunquam implebitur pecunia*. Ergo continue desiderans, continue cruciatur. Item non est pax vera in deliciis, nisi judicio illorum qui esse sub sentibus delicias computant. Nam, sicut ait quidam, habet hoc omnis voluptas quod stimulis agit fruentes : aculeus sub melle latitat. In appetitu viget anxietas, et pœnitudinem habet satietas; ibi nulla requies, nulla jucunditas. More brutorum voluptuosi lasciviunt, sed *cum dixerint : pax et securitas, repentinus eis superveniet interitus,* I Thess., V, 3. — Item non est pax vera in fastigiis. Semper enim ut cancer serpit ambitio, qua crescente, tanto se longius homo a pace reperit, quanto magis in mundanis honoribus desiderium ponit suum. Ad honorem verum facilius ille pertingit et pacem, qui spernit omnia, quam qui anfractuosa via circuiens mendicat suffragia ut ad optatam perveniat dignitatem. Adepta etiam dignitate, quietudo vel pax non sequitur, sed magis ac magis crescit ambitio.

Secundo quædam est pax sophistica, puta in vulgaribus amicitiis et mundanis, quoniam inter amicissimos videmus quandoque graves inimicitias suboriri, quæ pristinam dulcedinem abolentes inexpressibilem amaritudinem pariunt. *Homo pacis meæ in quo sperabam magnificabit super me supplantationem,* Psalm.

Tertio pax quædam est diabolica quam se dicunt habere peccatores, quando possunt voluptates suas adimplere; sed *non est pax impiis,* Isa., XLVII. Quomodo pacem potest habere qui gladium portat in corde, qui jacet in spinis, qui latrones habet in domo, qui pacis actori resistit : *Quis enim ei resistit et pacem habuit?* Job, III.

Bona pax est interna, fraterna, superna, cum seipso, cum proximis, cum Deo. Deus est pacis lator, pacis dator, æmulator, propugnator, præmiator, princeps et Deus. — Pax interna est affectuose quærenda, et studiose servanda, et custoditur in puritate conscientiæ, in fervore dilectionis, in claritate sapientiæ, in dulcore devotionis. — Pax fraterna est pax hominis ad hominem, de qua : *Pacem habete inter vos,* Marc., IX. Debemus servare unitatem in conveniendo, sanctitatem in exemplando, patientiam in tolerando, et prudentiam in declinando, quia si sunt aliqui sic protervi, rationis expertes, et omnis justitiæ inimici, quod non possint ad pacem adduci, nec rationem reddendo, nec exhortando, nec corripiendo, nec etiam patiendo, tunc, si vis habere pacem, necesse habes talium consortium, convictum, commercia et colloquia declinare. Fraterna pax est duplex, domestica et politica. Pacem domesticam debet paterfamilias procurare et fovere in domo sibi commissa. Pax vero politica est pax reipublicæ, quæ summe desiderari debet, et tanto vehementius debet optari, diligentius observari, quanto plura bona ex ipsa proveniant et pluribus, et quanto ex ejus contrario plura mala procedunt. Ad hoc autem ut in republica sit pax, requiruntur ad Deum reverentia cum timore, in principe providentia cum amore, in subditis obedientia cum honore. — Pax superna duplex est, inchoata et consummata. Prima est quam habemus ad Deum in Ecclesia militante; secunda est quam speramus nos habituros in Deo, et cum Deo, in Ecclesia triumphante.

div. nom., § 1, col. 947, t. 1, quod « pax est omnium unitiva, et consensus operativa [1]. » Ergo pax est idem quod concordia.

3. Præterea, quorum est idem oppositum, et ipsa sunt idem. Sed idem opponitur concordiæ et paci, scilicet dissensio; unde dicitur I ad Cor., XIV, 33 : *Non est dissensionis Deus, sed pacis.* Ergo pax est idem quod concordia.

Sed contra est, quod concordia potest esse aliquorum impiorum in malo. Sed *non est pax impiis,* ut dicitur Isa., XLVIII, 22. Ergo pax non est idem quod concordia.

Respondeo dicendum, quod pax includit concordiam, et aliquid addit. Unde ubicumque est pax, ibi est concordia; non tamen ubicumque est concordia, ibi est pax, si nomen pacis proprie sumatur.

Concordia enim proprie sumpta est ad alterum, inquantum scilicet diversorum cordium voluntates simul in unum consensum conveniunt. Contingit autem unius hominis cor tendere in diversa, et hoc dupliciter. Uno quidem modo secundum diversas potentias appetitivas; sicut appetitus sensitivus plerumque tendit in contrarium rationalis appetitus, secundum illud ad Gal., V, 17 : *Caro concupiscit adversus spiritum.* Alio modo inquantum una et eadem vis appetitiva in diversa appetibilia tendit, quæ simul assequi non potest. Unde necesse est esse repugnantiam motuum appetitus. Unio autem horum motuum est quidem de ratione pacis; non enim homo habet pacatum cor, quamdiu [2], etsi habeat aliquid quod vult, tamen adhuc restat ei aliquid volendum, quod simul habere non potest. Hæc autem unio non est de ratione concordiæ. Unde concordia importat unionem appetituum diversorum appetentium; pax autem supra hanc unionem importat etiam appetituum unius appetentis unionem.

Ad primum ergo dicendum, quod Augustinus loquitur ibi de pace quæ est unius hominis ad alium; et hanc pacem dicit esse concordiam, non quamlibet, sed ordinatam, ex eo scilicet quod unus homo concordat cum alio secundum illud quod utrique convenit. Si enim homo concordat cum alio non spontanea voluntate, sed quasi coactus timore alicujus mali [3] imminentis, talis concordia non est vere pax; quia non servatur ordo utriusque concordantis, sed perturbatur ab aliquo timorem inferente. Et propter hoc submittit, quod « pax est tranquillitas ordinis; » quæ quidem tranquillitas consistit in hoc quod omnes motus appetitivi in uno homine conquiescunt.

Ad secundum dicendum, quod si homo simul cum alio homine in idem consentiat, non tamen consensus ejus est omnino [4] unitus, nisi etiam sibi invicem omnes motus appetitivi ejus sint consentientes.

Ad tertium dicendum, quod paci opponitur duplex dissensio; scilicet dissensio hominis ad seipsum, et dissensio hominis ad alterum. Concordiæ autem opponitur hæc sola secunda dissensio.

CONCLUSIO. — Pax non modo unionem multorum appetituum diversorum appetentium importat, quod concordiæ convenit, sed etiam diversorum appetituum unius appetentis unionem addit (*a*).

[1] Ex versione Joannis Sarrasini. Corderius : « Hæc enim est quæ cuncta conjungit, et universorum concordiam ac connexionem gignit efficitque. »

[2] Ita codices; in Parm. et edit. : « quamdiu non habet id quod vult, etsi. » — [3] Parm. addit : « sibi. » — [4] Parm. addit : « sibi. »

(*a*) Concordia est animorum indisrupta quædam et unita complexio. Pax est animorum in bono concordantium ordinata complexio. Varro in *Sent.* : « Alit concordiam mores ad cohabitantium animos formare. » Ex *Proverbiis sapientium* : « Principium discordiæ est aliquid ex communi suum facere. Quietissime namque viverent homines, si duo verba de medio tollerentur, meum scilicet et tuum. ..... Ab alio itaque semper incipiat dissensio, a te vero reconciliatio. » Sallustius, in *Bello jugurthino* : « Concordia parvæ res crescunt, discordia maximæ dilabuntur. » Seneca, *De moribus* : « Pacem habete cum hominibus, cum vitiis bellum. » Fulgentius, in libro *Mitilogiarum* : « Sapientes viri majorem cum vitiis quam cum inimicis pugnam gerunt. » Didymus, *Ad Alexandrum* : « Nos bella non gerimus, sed pacem moribus, non viribus confirmamus. Sola fortuna est adversus quam sæpe pugnamus, et semper vincimus. » Tullius, *De officiis*, lib. I : « Quare suscipienda sunt bella, ut sine injuria in pace vivatur. Itaque paci, quod nihil habitura sit insidiarum, semper est consulendum; bellum ita suscipiatur, ut nihil aliud nisi pax quæsita videatur. » Idem, in *Philippica* : « Nullum est armatorum præsidium; charitate et benevolentia civium oportet esse septum, non armis. Nomen certe pacis dulce est, et ipsa res salutaris, nec est aliud quam tranquilla libertas. » Hæc ex *Speculo doctrinali* Vincentii, lib. IV, c. XLIV, de concordia et pace, secundum philosophos, et addit, c. XLV : de eodem secundum poetas.

Prosper :

« Cordibus in sanctis pulchra est concordia pacis,
Spernuntur mundi prælia pace Dei. »

Lucanus, in lib. II :

« Minimas rerum discordia turbat,
Pacem summa tenent. »

ARTICULUS II.

Utrum omnia appetant pacem.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod non omnia appetant pacem. Pax enim, secundum Dionysium, cap. XI *De div. nom.*, § 1, col. 947, t. 1, est « unitiva consensus. » Sed in his quæ cognitione carent, non potest uniri consensus. Ergo hujusmodi pacem appetere non possunt.

2. Præterea, appetitus non fertur simul ad contraria. Sed multi sunt appetentes bella et dissensiones. Ergo non omnes appetunt pacem.

3. Præterea, solum bonum est appetibile. Sed quædam pax videtur esse mala : alioquin Dominus non diceret Matth., x, 34 : *Non veni pacem mittere.* Ergo non omnia pacem appetunt.

4. Præterea, illud quod omnia appetunt, videtur esse summum bonum, quod[1] est ultimus finis. Sed pax non est hujusmodi, quia etiam in statu viæ habetur; alioquin frustra Dominus mandaret, Marc., IX, 49 : *Pacem habete inter vos.* Ergo non omnia pacem appetunt.

Sed contra est quod Augustinus dicit, XIX *De civitate Dei,* cap. XII, col. 637, t. 7, quod « omnia pacem appetunt. » Et idem etiam dicit Dionysius, cap. XI *De divin. nom.,* § 3, col. 951, t. 1.

Respondeo dicendum, quod ex hoc ipso quod homo aliquid appetit, consequens est ipsum appetere ejus, quod appetit, assecutionem; et per consequens remotionem eorum quæ assecutionem impedire possunt. Potest autem impediri assecutio boni desiderati per contrarium appetitum vel suiipsius vel alterius; et utrumque tollitur per pacem, sicut supra dictum est. Et ideo necesse est quod omne appetens appetat pacem, inquantum scilicet omne appetens appetit tranquille et sine impedimento pervenire ad id quod appetit, in quo consistit ratio pacis, quam Augustinus, lib. XIX *De civit. Dei,* c. XIII, col. 640, t. 7, definit « tranquillitatem ordinis. »

Ad primum ergo dicendum, quod pax importat unionem non solum appetitus intellectualis, seu rationalis, aut animalis, ad quos potest pertinere consensus, sed etiam appetitus naturalis; et ideo Dionysius dicit quod « pax est operativa et consensus et connaturalitatis; » ut in consensu importetur unio appetituum ex cognitione procedentium, per connaturalitatem autem importetur unio appetituum naturalium.

Ad secundum dicendum, quod illi etiam qui bella quærunt et dissensiones, non desiderant nisi pacem, quam se habere non existimant. Ut enim dictum est, non est pax si quis cum alio concordet contra id quod ipse magis vellet. Et ideo homines quærunt hanc concordiam rumpere bellando, tanquam defectum pacis habentem, ut ad pacem perveniant, in qua nihil eorum voluntati repugnet. Et propter hoc omnes bellantes quærunt per bella ad pacem aliquam pervenire perfectiorem quam prius haberent[2].

Ad tertium dicendum, quod pax consistit in quietatione et unione appetitus. Sicut autem appetitus potest esse simpliciter boni, vel boni apparentis; ita etiam et pax potest esse et vera, et apparens. Vera quidem pax non potest esse nisi circa appetitum veri boni; quia[3] omne malum, etsi secundum aliquid appareat bonum, unde ex aliqua parte appetitum quietat; habet tamen multos defectus, ex quibus appetitus remanet inquietus et perturbatus. Unde pax vera non

Prudentius

« [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
Occasum lucis venia præcurrere gestit. »

Cato :

« Ira odium generat, concordia nutrit amorem. »

Ex his conclude non eodem modo philosophos concordiam a pace distinctam habuisse ac D. Thomas. Nam pax, juxta D. Thomam, importat et unionem appetituum diversorum appetentium, et, super hanc unionem, etiam unius appetentis unionem. Sed, juxta præallagata philosophorum dicta, concordia est animorum indisrupta quædam et unita connexio, pax autem est animorum in bono concordantium ordinata tranquillitas; non importat igitur pax illa philosophica supra unionem concordiæ unionem etiam unius appetentis; sed solam in bono concordiam animorum notioni concordiæ philosophi illi addunt, ut pax constituatur.

[1] Parm. : « qui. »

[2] Hinc Augustinus, lib. XIX *De civit. Dei,* c. XIII, postquam præmisit nullum esse qui pacem nolit, subdit : « Quandoquidem et ipsi qui bella volunt, nihil aliud quam vincere volunt ; ad gloriosam ergo pacem bellando cupiunt pervenire. »

[3] Sic cod. ; non ut in Parm. : « puta. »

potest esse nisi in bonis et bonorum. Pax autem, quæ malorum est, est pax apparens, et non vera ; unde dicitur Sap., XIV, 22 : *In magno viventes inscientiæ bello, tot et tam magna mala pacem appellant.*

Ad quartum dicendum, quod cum vera pax non sit nisi de bono; sicut dupliciter habetur verum bonum, scilicet perfecte et imperfecte, ita est duplex pax vera. Una quidem perfecta, quæ consistit in perfecta fruitione summi boni per quam omnes appetitus uniuntur quietati in uno; et hic est ultimus finis creaturæ rationalis, secundum illud psal. CXLVII, 14 : *Qui posuit fines tuos pacem.* Alia vero est pax imperfecta, quæ habetur in hoc mundo; quia, etsi principalis animæ motus quiescat in Deo, sunt tamen aliqua repugnantia et intus, et extra, quæ perturbant hanc pacem.

Conclusio. — Cum pax in tranquillitate ordinis consistat, omnia pacem appetere necesse est, quatenus tranquille et absque impedimento pervenire desiderant ad id quod appetunt.

ARTICULUS III.

Utrum pax sit proprius effectus charitatis.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod pax non sit proprius effectus charitatis. Charitas enim non habetur sine gratia gratum faciente. Sed pax a quibusdam habetur qui non habent gratiam gratum facientem, sicut et gentiles aliquando habent pacem. Ergo pax non est effectus charitatis.

2. Præterea, illud non est effectus charitatis cujus contrarium cum charitate esse potest. Sed dissensio, quæ contrariatur paci, potest esse cum charitate; videmus enim quod etiam sacri doctores, ut Hieronymus et Augustinus, in aliquibus opinionibus dissenserunt. Paulus etiam et Barnabas dissensisse leguntur, Act., XV. Ergo videtur quod pax non sit effectus charitatis.

3. Præterea, idem non est proprius effectus diversorum. Sed pax est effectus justitiæ; secundum illud Isa., XXXII, 17 : *Et erit opus justitiæ pax.* Ergo non est effectus charitatis.

Sed contra est quod dicitur in psal. CXVIII, 165 : *Pax multa diligentibus legem tuam.*

Respondeo dicendum, quod duplex unio est de ratione pacis, sicut dictum est. Quarum una est secundum ordinationem propriorum appetituum in unum; alia vero est secundum unionem appetitus proprii cum appetitu alterius; et utramque unionem efficit charitas. Primam quidem unionem secundum quod Deus diligitur ex toto corde, ut scilicet omnia referamus in ipsum ; et sic omnes appetitus nostri feruntur in unum. Aliam vero, prout diligimus proximum sicut nosipsos ; ex quo contingit quod homo vult implere voluntatem proximi, sicut et suiipsius; et propter hoc inter amicabilia unum ponitur « identitas electionis, » ut patet in IX *Ethic.*, cap. IV, a princ.; et Tullius dicit in lib. *De amicitia*, ante med., quod « amicorum est idem velle et nolle. »

Ad primum ergo dicendum, quod a gratia gratum faciente nullus deficit nisi propter peccatum; ex quo contingit quod homo sit aversus a fine debito in aliquo indebito finem constituens; et secundum hoc appetitus ejus non inhæret principaliter vero finali bono, sed apparenti. Et propter hoc sine gratia gratum faciente non potest esse vera pax, sed solum apparens.

Ad secundum dicendum, quod, sicut Philosophus dicit in IX *Ethic.*, cap. VI, in princ., ad amicitiam non pertinet concordia in opinionibus, sed concordia in bonis conferentibus ad vitam, præcipue in magnis; quia dissentire in aliquibus parvis quasi videtur non esse dissensus. Et propter hoc nihil prohibet aliquos charitatem habentes in opinionibus dissentire. Nec hoc repugnat paci; quia opiniones pertinent ad intellectum, qui præcedit appetitum, qui per pacem unitur. Similiter etiam existente concordia in principalibus bonis, dissensio in aliquibus parvis non est contra charitatem; procedit enim talis dissensio ex diversitate opinionum, dum unus æstimat hoc de quo est dissensio, pertinere ad illud bonum in quo conveniunt, et alius æstimat non pertinere. Et secundum hoc talis dissensio de minimis et de opinionibus repugnat quidem paci perfectæ, in qua plene veritas cognoscetur, et omnis appetitus complebitur; non tamen repugnat paci imperfectæ, qualis habetur in via.

Ad tertium dicendum, quod pax est *opus justitiæ* indirecte, inquantum scilicet removet prohibens; sed est opus charitatis directe quia secundum propriam rationem charitas pacem causat. Est enim amor « vis unitiva, » ut Dionysius dicit, IV cap. *De divin. nomin.*, § 15, col. 714, t. 1. Pax autem est unio appetitivarum inclinationum.

Conclusio. — Pax proprius est charitatis effectus.

ut ipsa charitatis dilectio se ad Deum et proximum extendit.

ARTICULUS IV.

Utrum pax sit virtus.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod pax sit virtus. Præcepta enim non dantur nisi de actibus virtutum. Sed dantur præcepta de habenda pace, ut patet Marci, IX, 49 : *Pacem habete inter vos.* Ergo pax est virtus.

2. Præterea, non meremur nisi per actus virtutum. Sed facere pacem est meritorium, secundum illud Matth., v, 6 : *Beati pacifici, quoniam filii Dei vocabuntur.* Ergo pax est virtus.

3. Præterea, vitia virtutibus opponuntur. Sed dissensiones, quæ opponuntur paci, numerantur inter vitia, ut patet ad Galat., v. Ergo pax est virtus.

Sed contra, virtus non est finis ultimus, sed via in ipsum. Sed pax est quodammodo finis ultimus, ut Augustinus dicit, XIX *De civ. Dei,* c. XI, col. 637, t. 7. Ergo pax non est virtus.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, cum omnes actus se invicem consequantur, secundum eamdem rationem ab agente procedentes, omnes hujusmodi actus ab una virtute procedunt ; nec habent singuli singulas virtutes a quibus procedant, ut patet in rebus corporalibus. Quia enim ignis calefaciendo liquefacit et rarefacit, non est in igne alia virtus liquefactiva, et alia rarefactiva ; sed omnes actus hos operatur ignis per unam suam virtutem calefactivam.

Cum ergo pax causetur ex charitate secundum ipsam rationem dilectionis Dei et proximi, ut ostensum est ; non est alia virtus cujus pax sit actus proprius, nisi charitas ; sicut etiam de gaudio dictum est.

Ad primum ergo dicendum, quod ideo præceptum datur de pace habenda, quia est actus charitatis ; et propter hoc etiam est actus meritorius. Et ideo ponitur inter beatitudines, quæ sunt actus virtutis perfectæ, ut supra dictum est. Ponitur etiam inter fructus, inquantum est quoddam finale bonum, spirtualem dulcedinem habens.

Et per hoc patet solutio ad secundum.

Ad tertium dicendum, quod uni virtuti multa vitia opponuntur secundum diversos actus ejus ; et secundum hoc charitati non solum opponitur odium ratione actus dilectionis, sed etiam acedia vel invidia ratione gaudii, et dissensio ratione pacis.

CONCLUSIO. — Pax, non quidem virtus, sed virtutis charitatis, sicut etiam gaudium, effectus est (*a*).

QUÆSTIO XXX.

DE MISERICORDIA (*b*).

(Et quatuor quæruntur.)

Postea considerandum est de misericordia ; et circa hoc quæruntur quatuor : 1° utrum malum sit causa misericordiæ ex parte ejus cujus miseremur ; 2° quorum sit misereri ; 3° utrum misericordia sit virtus ; 4° utrum sit maxima virtutum.

(*a*) Ut jam antea diximus, pax effectus quidam est charitatis, et eadem cum charitate virtus in ordine supernaturali. Sed distinguitur a charitate ut fructus. Nam sequela charitatis inter fructus est gaudium, et perfectio gaudii est pax quantum ad duo. Primo quidem quantum ad quietem ab exterioribus conturbantibus. Non enim potest perfecte gaudere de bono amato, qui in ejus fruitione ab aliis perturbatur. Secundo quantum ad sedationem desiderii fluctuantis. Non enim perfecte gaudet de aliquo cui non sufficit id de quo gaudet. Hæc autem duo importat pax, scilicet ut ab exterioribus non perturbemur, et ut desideria nostra conquiescant in uno. Unde in enumeratione fructuum post charitatem et gaudium tertio ponitur pax.

(*b*) Misericordia est clemens et æqualis in omnes dignatio et in afflictos animi compassibilis inclinatio. Compassio est virtus, vel affectio per quam ex proximi dolore, condolenti animo quædam affectio generatur. Tullius, in *Tusculan.*, lib. III : « Misericordia est ægritudo cordis ex alterius rebus adversis. » Lib. IV : « Misericordia est ægritudo cordis, ex miseria alterius injuria laborantis. » *Pro Ligario :* « Nulla de virtutibus plurimis administrabilior nec gratior misericordia ; homines enim nulla re propius ad Deum accedunt quam hominibus dando. Nihil habet fortuna majus, quam ut possit, nec natura melius, quam ut velit servare quam plurimos. » Quintilianus, *Causa V :* « Voluit nos ille mortalitatis artifex Deus in commune succurrere, et per mutuas auxiliorum vices, quemque in alterum quod pro se timeret. In aliena fame sui quisque miseretur. » Seneca, in *Hercule furente :* « Quemcumque miserum videris, hominem scias. » Cassiodorus, in *Epist.* XXXVIII : « Proclivior semper ad misericordiam via bonis mentibus patet. « Ex *Proverbiis sapientum :* « Bona præsidia comparat misericordia. Ab alio expectes alteri quod feceris : habet in adversis auxilia qui in secundis commodat. Homo qui in homine calamitoso misericors est, meminit sui ; qui succurrere perituro potest, cum non succurrit, occidit. » Lactantius, *De vero cultu :*

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum malum sit proprie motivum ad misericordiam.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod malum non proprie sit motivum ad misericordiam. Ut enim supra ostensum est, culpa est magis malum quam pœna. Sed culpa non est provocativum ad misericordiam, sed magis ad indignationem. Ergo malum non est misericordiæ provocativum.

2. Præterea, ea quæ sunt crudelia, seu dira, videntur quemdam excessum mali habere. Sed Philosophus dicit in II *Rhetor.*, cap. VIII, a med., quod « dirum est aliud a miserabili, et expulsivum miserationis. » Ergo malum, inquantum hujusmodi, non est motivum ad misericordiam.

« Nullius opera indigere se putat qui suam alteri denegat. Qui perituro succurrere potest, et non succurrit, occidit. » Ovidius, *De Ponto* :

« Regia crede mihi res est succurrere lapsis. »

Galtherus, in *Alexandreide* :

« ..... Leviter veniunt, leviterque recedunt
Blandiri dociles lacrymæ, solasque propinqui
Impendunt lacrymas, miseris arentibus illis,
Cum lacrymis arescit amor pietasque tuorum.
Verus amor miserum qui non fastidit amicum.
Desperare solent alios in tempore duro
Esse misertūros aliis qui ipsi misereri
Non vellent, si fata darent contraria fila. »

Hæc de misericordia *Speculum doctrinale* Vincentii, lib. IV, cap. LXVII.

Misericordia non solum virtus est, sed est beatitudo quinta : *Beati misericordes, quoniam ipsi misericordiam consequentur.*

Deus summe misericors est et nos ad misericordiam invitans semetipsum proponit in exemplum : *Estote misericordes, sicut et Pater vester misericors est,* Luc., VI. Quamvis autem effectus divinæ misericordiæ sint innumerabiles, duodecim tamen numerari possunt : 1. Peccatorem ad pœnitentiam longanimiter expectat : *Dissimulans peccata hominum propter pœnitentiam,* Sap., XI. *Propterea expectat Dominus ut misereatur nostri,* Isa., XXX. *An ignoras quod benignitas Dei ad pœnitentiam te adducit,* Rom., II. 2. Peccatorem multipliciter revocare conatur, videlicet corripiendo flagello, blandiendo promisso, vocando prædicationis vel locutionis verbo, incitando, reclamando et inspirando interno consilio, increpando aliquo terribili signo. 3. Peccatorem volentem redire ab impedimentis explicat et liberat, ut Israel de ergastulo Ægypti et de manu Pharaonis et exercitu ejus. 4. Revertentes benigne recipit, et pro reditu eorum gaudet, ut dicitur Luc., XV, de filio prodigo gaudenter recepto a patre; et probat hoc ibi Dominus per triplicis parabolæ exempla, scilicet ovis perditæ, quæ reperta ad ovile cum gaudio reducitur, drachmæ, quæ omissa et diligenter quæsita et reperta cum gaudio erigitur et custoditur, et filii ipsius prodigi. 5. Veniam petenti clementer indulget. *Deleo iniquitates tuas propter me, et peccatorum tuorum non recordabor,* Isa., XLIV. Hujus exempla multa habemus in Novo et in Veteri Testamento. David dicit : *Peccavi,* cui Nathan : *Dominus transtulit a te peccatum tuum,* II Reg., XII. Dominus dicit paralytico : *Remittuntur tibi peccata;* Chananeæ clamanti : *Miserere mei,* dicit : *Fiat tibi sicut petisti;* Magdalenæ : *Dimissa sunt ei peccata multa;* adulteræ : *Nec ego te condemnabo: vade jam amplius noli peccare;* latroni : *Hodie mecum eris in paradiso.* 6. Pro spe veniæ desolato consolationem immittit : *Mærentes spiritu erigit,* Job, V, 7. Amissa restituit : *Restituam vos sicut a principio, bonisque dotabo majoribus quam habuistis ante,* Ezech., XXXVI. *Reddam vobis annos quos comedit locusta, bruchus, et eruca, et rubigo,* Joel, II. — Pœnitente et flente Ezechia, vita ei prolongatur, sanitas datur, et sol revertitur. Manasse pœnitente, de vinculis et carcere babylonico Deus eum liberat, et in Jerusalem reducit, et eis ablata restituit. Cum Nabuchodonosor propter peccata sua mutatus in bestiam ejectus esset a regno et per septennium exul, elevavit oculos suos ad cælum, ad Dominum, et sensus ei redditus est, et revocatus est ad regnum, et recuperavit amissa bona sua. 8. Conversis providet necessaria ad utilitatem, ut alimentum, vestimentum, documentum, medicamentum, sicut fecit filiis Israel in deserto, post transitum maris Rubri : manna et aquam de petra dedit eis pro alimento, dedit durabilitatem eorum vestimento et calceamento per quadraginta annos, pro documento dedit legem, pro medicamento æneum serpentem. 9. Pugnanti, vel impugnato subvenit custodiens et eripiens eum, si in tentatione vel tribulatione confidenter ad ipsum confugiat, sicut Ezechiam ab obsidione Sennacherib et suos eripuit et protexit. Asa clamante ad Dominum, præterruit Dominus Ægyptios et Ethyopes, qui contriti sunt et prostrati sunt. Orante Josaphat, hostes in semetipsos versi mutuis se concidere vulneribus. 10. In bonum promovet et nutrit : *Oculi Domini super justos. Dixit Dominus ad Jacob : Ero custos tuus in omnibus viis tuis.* 11. Conversum ad se frequenter ad magna provehit, adeo quod ubi abundavit delictum, superabundet et gratia, ut patet de Maria Magdalena, Petro et Paulo. 12. Introducit in gloriam, et supra condignum remunerat. *Benedic anima mea Domino, qui coronat te in misericordia et miserationibus,* Psalm. *Dominus Deus tuus introducet te in terram bonam,* Deut., VIII.

Sed maximum ac inauditum misericordiæ Dei nobis exhibitæ est ipsa Filii Dei incarnatio. Deus Pater misericordiarum Filium suum misit, et ipse Filius seipsum dedit nobis in solatium nostræ peregrinationis, in consilium nostræ directionis, in remedium nostræ curationis, in subsidium nostræ reconciliationis, in præsidium nostræ defensionis, in convivium nostræ refectionis, in pretium nostræ redemptionis, in præmium nostræ glorificationis. Unde bene dicere possumus cum Psalmista : *Misericordias Domini in æternum cantabo, quoniam in æternum misericordia ædificabitur in cælis.*

Sed hæc nos ad misericordiam erga proximum vehementer provocant. *Facere misericordiam magis placet Deo quam victimæ,* Prov., XXI. *Misericordiam*

3. Præterea, signa malorum non vere sunt mala. Sed signa malorum[1] provocant ad misericordiam, ut patet per Philosophum in II *Rhetor.*, loc. cit. Ergo malum non est secundum[2] proprium provocativum misericordiæ.

Sed contra est quod Damascenus dicit in II lib. *Orth. fid.*, cap. XIV, col. 931, t. 1, quod « misericordia est species tristitiæ. » Sed motivum ad tristitiam est malum. Ergo motivum ad misericordiam est malum.

Respondeo dicendum, quod, sicut Augustinus dicit, IX *De civit. Dei,* cap. V, col. 261, t. 7, « misericordia est alienæ miseriæ in nostro corde compassio, qua utique, si possumus, subvenire compellimur. » Dicitur enim misericordia ex eo quod aliquis habet miserum cor super miseria alterius. Miseria autem felicitati opponitur. Est autem de ratione beatitudinis sive felicitatis ut aliquis potiatur eo quod vult[3]. Nam, sicut Augustinus dicit, XIII *De Trinit.*, cap. V, col. 1020, t. 8, « beatus est qui habet omnia quæ vult, et nihil male vult[4]. » Et ideo e contrario ad miseriam pertinet ut homo patiatur quæ non vult.

Tripliciter autem aliquis vult aliquid : uno quidem modo appetitu naturali, sicut omnes homines volunt esse et vivere ; alio modo homo vult aliquid per electionem ex aliqua præmeditatione ; tertio modo homo vult aliquid non secundum se, sed in causa sua ; puta qui vult comedere nociva, quodammodo dicimus eum velle infirmari.

Sic ergo motivum misericordiæ est tanquam ad miseriam pertinens. Primo quidem illud quod contrariatur appetitui naturali voluntatis, scilicet mala corruptiva et contristantia ; quorum contraria homines naturaliter appetunt ; unde Philosophus dicit in II *Rhetor.*, cap. VIII, in princ., quod « misericordia est tristitia quædam super apparenti malo corruptivo vel contristativo. » Secundo, hujusmodi magis efficiuntur ad misericordiam provocantia, si sint contra voluntatem electionis ; unde et Philosophus ibidem dicit quod « illa mala sunt miserabilia quorum fortuna est causa, » ut puta cum aliquod malum evenit, unde sperabatur bonum. Tertio autem sunt adhuc magis miserabilia, si sunt contra totam voluntatem ; puta si aliquis semper sectatus est bona, et eveniunt ei mala. Et ideo Philosophus dicit in eodem libro, ibid., quod « misericordia est maxime super malis ejus qui indignus patitur. »

Ad primum ergo dicendum, quod de ratione culpæ est quod sit voluntaria ; et quantum ad hoc non habet rationem miserabilis, sed magis rationem puniendi. Sed quia culpa potest esse aliquo modo pœna, inquantum scilicet habet aliquid annexum quod est contra voluntatem peccantis, secundum hoc potest habere rationem miserabilis ; et secundum hoc miseremur et compatimur peccantibus ; sicut Gregorius dicit in quadam homil., XXXIV *in Evang.*, § 2, col. 1246, t. 2, quod « vera justitia non habet dedignationem[5], » scilicet ad peccatores, « sed compassionem ; » et Matth., IX, 36, dicitur : *Videns Jesus turbas misertus est eis, quia erant vexati, et jacentes, sicut oves non habentes pastorem.*

Ad secundum dicendum, quod quia misericordia est compassio miseriæ alterius, proprie misericordia est ad alterum, non autem ad seipsum, nisi secundum quamdam similitudinem ; sicut et justitia, secundum quod in homine considerantur diversæ par-

volo et non sacrificium, Ose., VI. *Judicium sine misericordia fiet illi qui non fecerit misericordiam*, Jac., II. *Homo homini servat iram, et a Deo quærit medelam. In hominem similem sibi non habet misericordiam, et pro delictis suis deprecabitur*, Eccl., XXVIII. *Serve nequam, omne debitum dimisi tibi quoniam rogasti me ; nonne oportuit et te misereri conservi tui, sicut et ego tui misertus sum*, Matth., XVIII. *Estote misericordes*, I Petr., III. *Induite vos sicut sancti Dei et dilecti viscera misericordiæ*, Col., III. *Quis horum trium videtur tibi proximus fuisse illi qui incidit in latrones ? Qui fecit misericordiam in illum*, Luc., X. *Honorat Dominum qui miseretur pauperis*, Prov., XIV. *Misericordia et veritate redimitur iniquitas*, Prov., XVI. *Fœneratur Domino qui miseretur pauperi*, Prov., XIX. *Quomodo potueris ita esto misericors, si multum tibi fuerit abundanter tribue. Si autem exiguum, illud libenter impartiri stude*, Tob. *Qui pronus est ad misericordiam benedicetur*, Prov., XXII.

His perlectis, quis nunc credere posset christianos nomine misericordiæ fuisse abusos ad designandum pugionem vel cultellum brevem, quo accingebantur milites ad dextrum latus? « Manus in eum injecerunt, et, extractis misericordiis, immisericordissimi eum immisericorditer jugulaverunt. » Lambertus Ardensis.

[1] Ita cod. Camer. et Alcan. et alii ; Parm. quidem dicit de cod. Camer. et Alcan. quod optime omittunt : « magis ; » et nihilominus eadem editio addit : « magis. » — [2] Parm. : « proprie. » — [3] Ita codices. Editi omnes : « Quod vult, et quod pertinet ad justitiam. » — [4] « Beatus igitur non est nisi qui et habet omnia quæ vult, et nihil vult male. » Migne. — [5] « Vera justitia compassionem habet, falsa justitia dedignationem. » Migne.

tes, ut dicitur V *Ethic.*, cap. ult. Et secundum hoc dicitur Eccli., xxx, 24 : *Miserere animæ tuæ placens Deo.* Sicut ergo misericordia non est proprie ad seipsum, sed dolor, puta cum patimur aliquid crudele in nobis ; ita etiam, si sint aliquæ personæ ita nobis conjunctæ, ut sint quasi aliquid nostri, puta filii, aut parentes, in eorum malis non miseremur, sed dolemus, sicut in vulneribus propriis : et secundum hoc Philosophus dicit quod « dirum est expulsivum miserationis. »

Ad tertium dicendum, quod sicut ex spe et memoria malorum sequitur delectatio, ita ex spe[1] et memoria malorum sequitur tristitia ; non tamen tam vehemens, sicut ex sensu præsentium[2]. Et ideo signa malorum, inquantum repræsentant nobis mala miserabilia sicut præsentia, commovent ad miserandum.

Conclusio. — Malum, præcipue quod quis injuste patitur, motivum est ad misericordiam.

ARTICULUS II.

Utrum defectus sit ratio miserendi ex parte miserentis.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod defectus non sit ratio miserendi ex parte miserentis. Proprium enim Dei est misereri, unde dicitur in psalm. cxliv, 9 : *Miserationes ejus super omnia opera ejus.* Sed in Deo nullus est defectus. Ergo defectus non potest esse ratio miserendi.

2. Præterea, si defectus est ratio miserendi, oportet quod illi qui sunt maxime cum defectu, maxime misereantur. Sed hoc est falsum ; dicit enim Philosophus in II *Rhet.*, cap. viii, circa princ., quod « qui ex toto perierunt, non miserentur. » Ergo videtur quod defectus non sit ratio miserendi ex parte miserentis.

3. Præterea, sustinere aliquam contumeliam ad defectum[3] pertinet. Sed Philosophus dicit, ibidem, quod « illi qui sunt in contumeliativa dispositione, non miserentur. » Ergo defectus ex parte miserentis non est ratio miserendi.

Sed contra est quod misericordia est tristitia quædam. Sed defectus est ratio tristitiæ; unde infirmi facilius contristantur, ut infra dicetur. Ergo ratio miserendi est defectus miserentis.

Respondeo dicendum, quod cum misericordia sit compassio super miseria aliena, ut dictum est, ex hoc contingit quod aliquis misereatur, ex quo contingit quod de miseria aliena doleat. Quia autem tristitia seu dolor est de proprio malo, intantum aliquis de miseria aliena tristatur aut dolet, inquantum miseriam alienam apprehendit ut suam.

Hoc autem contingit dupliciter. Uno modo secundum unionem affectus : quod fit per amorem. Quia enim amans reputat amicum tanquam seipsum, malum ipsius reputat tanquam suum malum ; et ideo dolet de malo amici sicut de suo. Et inde est quod Philosophus in IX *Ethic.*, c. iv, circa princ., inter alia amicabilia ponit hoc quod est condolere amico ; et Apostolus dicit ad Rom., xii, 15 : *Gaudere cum gaudentibus, flere cum flentībus.* Alio modo contingit secundum unionem realem, utpote cum malum aliquorum propinquum est, ut ab eis ad nos transeat ; et ideo Philosophus dicit in II *Rhet.*, cap. viii, quod homines miserentur super illos qui sunt eis conjuncti, et similes ; quia per hoc fit eis æstimatio quod ipsi etiam possint similia pati. Et inde est etiam quod senes et sapientes qui considerant se posse in mala incidere, et debiles et formidolosi, sunt magis misericordes. E contrario autem illi, qui reputant se esse felices, et intantum potentes quod nihil mali putant se posse pati, non ita commiserentur.

Sic ergo semper defectus est ratio miserendi, vel inquantum aliquis defectum[5] alicujus reputat suum propter unionem amoris, vel propter possibilitatem similia patiendi.

Ad primum ergo dicendum, quod Deus non miseretur nisi propter amorem, inquantum amat nos tanquam aliquid sui.

Ad secundum dicendum, quod illi qui jam sunt in infinitis malis, non timent se ulterius pati aliquid ; et ideo non miserentur ; similiter etiam nec illi qui valde timent ; quia tantum intendunt propriæ passioni, quod non intendunt miseriæ alienæ.

Ad tertium dicendum, quod illi qui sunt in contumeliativa dispositione, sive quia sint contumeliam passi, sive quia velint contu-

[1] Scilicet ex metu. — [2] Sic cod. ; in Parm. : « ex præsentia. » — [3] Nicolaï : « perfectum. » — [4] In Parm. : « ad. » — [5] Sic cod.: Parm. : « perfectum. »

mediam inferre, provocantur ad iram et ad audaciam; quæ sunt quædam passiones virilitatis, extollentes animum hominis ad arduum; unde inferunt homini æstimationem quod sit aliquid[1] in futurum passurus. Unde tales, dum sunt in hac dispositione, non miserentur, secundum illud Proverb., XVII, 4 : *Ira non habet misericordiam, neque erumpens furor*. Et ex simili ratione superbi non miserentur, quia contemnunt alios, et reputant eos malos; unde reputant quod digne patiantur quidquid patiuntur. Unde et Gregorius dicit, *Hom.* XXXIV *in Evang.*, § 2, col. 1246, t. 2, quod « falsa justitia, » scilicet superborum, « non habet compassionem, sed dedignationem. »

Conclusio. — Semper aliquis defectus potest alicui esse ratio miserendi, vel quatenus quis alterius malum ut suum reputat propter unionem amoris, vel quia possibile est ipsum quoque similia pati.

ARTICULUS III.

Utrum misericordia sit virtus.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod misericordia non sit virtus. Principale enim in virtute est electio, ut patet per Philosophum in II *Ethic.*, cap. IV, vel V, a med. Electio autem est « appetitus præconsiliati, » ut in eodem lib. dicitur. Id ergo quod impedit consilium, non potest dici virtus. Sed misericordia impedit consilium, secundum illud Sallustii, in *Catil.*, in princ. *Orat. Cæsar.* : « Omnes homines qui de rebus dubiis consultant, ab ira et misericordia vacuos esse decet; non enim animus facile verum providet, ubi ista officiunt. » Ergo misericordia non est virtus.

2. Præterea, nihil quod est contrarium virtuti, est laudabile. Sed nemesis[2] contrariatur misericordiæ, ut Philosophus dicit in II *Rhet.*, cap. IX, in princ. Nemesis autem est passio laudabilis, ut dicitur in II *Rhet.*, ibid. Ergo misericordia non est virtus.

3. Præterea, gaudium et pax non sunt speciales virtutes, quia consequuntur ex charitate, ut supra dictum est. Sed etiam misericordia consequitur ex charitate; sic enim ex charitate flemus cum flentibus, sicut gaudemus cum gaudentibus. Ergo misericordia non est specialis virtus.

4. Præterea, cum misericordia ad vim appetitivam pertineat, non est virtus intellectualis, nec est virtus theologica, cum non habeat Deum pro objecto; similiter etiam non est virtus moralis, quia nec est circa operationes, hoc enim pertinet ad justitiam, nec est circa passiones, non enim reducitur ad aliquam duodecim medietatum, quas Philosophus ponit in II *Ethic.*, c. VII vel VIII. Ergo misericordia non est virtus.

Sed contra est quod Augustinus dicit in IX *De civ. Dei*, c. V, col. 260, t. 7 : « Longe melius, et humanius, et priorum sensibus accommodatius Cicero in Cæsaris laude locutus est, ubi ait : Nulla de virtutibus tuis nec admirabilior, nec gratior misericordia est. » Ergo misericordia est virtus.

Respondeo dicendum, quod misericordia importat dolorem de miseria aliena. Iste autem dolor potest nominare uno quidem modo motum appetitus sensitivi, et secundum hoc misericordia passio est, et non virtus; alio vero modo potest nominare motum appetitus intellectivi, secundum quod alicui displicet malum alterius. Hic autem motus potest esse secundum rationem regulatus; et potest secundum hunc motum ratione regulatum regulari motus inferioris appetitus. Unde Augustinus dicit in IX *De civit. Dei*, cap. V, col. 261, t. 7, quod « iste motus animi, » scilicet misericordia, « servit rationi, quando ita præbetur misericordia, ut justitia conservetur, sive cum indigenti tribuitur, sive cum ignoscitur pœnitenti. » Et quia ratio virtutis humanæ consistit in hoc quod motus animi ratione reguletur, ut ex superioribus patet, consequens est misericordiam esse virtutem.

Ad primum ergo dicendum, quod auctoritas illa Sallustii intelligitur de misericordia secundum quod est passio ratione non regulata; sic enim impedit consilium rationis, dum facit a justitia discedere.

[1] Ita mss. et editi passim. Theologi negantem particulam omissam a scribis putant; unde habet editio Patav. 1712 : « Non sit aliquid, » etc.

[2] Nemesis, quæ etiam Rhamnusia et Adrastia dicta, habita fuit dea « ultrix facinorum impiorum, bonorumque præmiatrix, quam theologi veteres fingentes justitiæ filiam, ex abdita quadam æternitate tradunt omnia despectare terrena, » ait Ammianus Marcellinus, lib. XIV, cap. II. Nomen vero traxit ἀπὸ τοῦ ἑκάστῳ διανεμήσεως, id est « a distributione quæ unicuique fit, » ait Aristot., lib. *De mundo*. Vide Gregor. Gyraldum, *Histor. deorum*, lib. I, syntagmate XVI.

Ad secundum dicendum, quod Philosophus loquitur ibi de misericordia et nemesi, secundum quod utrumque est passio; et habent quidem contrarietatem ex parte æstimationis quam habent de malis alienis; de quibus misericors dolet, inquantum æstimat aliquem indigna pati; nemesiticus autem gaudet, inquantum æstimat aliquos digne pati, et tristatur, si indignis bene accidat; et utrumque est laudabile, et « ab eodem more descendens, » ut ibidem dicitur. Sed proprie misericordiæ opponitur invidia, ut infra dicetur.

Ad tertium dicendum, quod gaudium et pax nihil adjiciunt super rationem boni, quod est objectum charitatis; et ideo non requirunt alias virtutes quam charitatem. Sed misericordia respicit quamdam specialem rationem, scilicet miseriam ejus cujus miseretur.

Ad quartum dicendum, quod misericordia, secundum quod est virtus, est virtus moralis circa passiones existens; et reducitur ad illam medietatem quæ dicitur nemesis; quia « ab eodem more procedunt, » ut in II *Rhetor.*, cap. IX, in princ., dicitur. Has autem medietates Philosophus non ponit virtutes, sed passiones; quia etiam secundum quod sunt passiones, laudabiles sunt. Nihil tamen prohibet quin ab aliquo habitu electivo proveniant; et secundum hoc assumunt rationem virtutis.

CONCLUSIO. — Misericordia, non quæ motus est sensitivi appetitus sed intellectivi, a ratione directus, et dirigens inferioris appetitus motum, virtus necessario est.

ARTICULUS IV.

Utrum misericordia sit maxima virtutum.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod misericordia sit maxima virtutum. Maxime enim ad virtutem pertinere videtur cultus divinus. Sed misericordia cultui divino præfertur, secundum illud Oseæ, VI, de Matth., XII, 7 : *Misericordiam volui* *, *et non sacrificium*. Ergo misericordia est maxima virtus. * *Volo.*

2. Præterea, super illud I ad Tim., IV : *Pietas ad omnia utilis est,* dicit Glossa : « Omnis summa disciplinæ christianæ in misericordia et pietate est [1]. » Sed disciplina christiana continet omnem virtutem. Ergo summa totius virtutis in misericordia consistit.

3. Præterea, virtus est quæ bonum facit habentem, ut Philosophus dicit. Ergo tanto aliqua virtus est melior, quanto facit hominem Deo similiorem; quia per hoc melior est homo quod Deo est similior. Sed hoc maxime facit misericordia; quia de Deo dicitur in psal. CXLIV, 9 : quod *miserationes ejus sunt super omnia opera ejus;* unde et Lucæ, VI, 36, Dominus dicit : *Estote misericordes, sicut et Pater vester misericors est.* Misericordia igitur est maxima virtutum.

Sed contra est quod Apostolus, ad Col., III, 14, cum dixisset : *Induite vos, sicut dilecti* * *Dei, viscera misericordiæ,* etc., postea subdit : *Super omnia charitatem habete.* Ergo misericordia non est maxima virtutum. * *Electi.*

Respondeo dicendum, quod aliqua virtus potest esse maxima dupliciter : uno modo secundum se; alio modo per comparationem ad habentem. Secundum se quidem misericordia maxima est; pertinet enim ad misericordiam quod aliis effundat, et, quod plus est, quod defectus aliorum sublevet; et hoc maxime superioris est. Unde et misereri ponitur proprium Deo; et in hoc maxime dicitur ejus omnipotentia manifestari. Sed quoad habentem misericordia non est maxima, nisi ille qui habet, sit maximus, qui nullum supra se habeat, sed omnes sub se. Ei enim qui supra se aliquem habet, majus est et melius conjungi superiori quam supplere defectum inferioris. Et ideo quantum ad hominem, qui habet Deum superiorem, charitas, per quam Deo unitur, est potior quam misericordia, per quam defectus proximorum supplet. Sed inter omnes virtutes quæ ad proximum pertinent, potissima est misericordia; sicut etiam est potioris actus : nam supplere defectum alterius, inquantum est hujusmodi, est superioris et melioris.

Ad primum ergo dicendum, quod Deum non colimus per exteriora sacrificia aut munera propter ipsum, sed propter nos et propter proximos. Non enim indiget sacrificiis nostris; sed vult sibi ea offerri propter nostram devotionem et proximorum utilitatem. Et ideo misericordia, qua subvenitur defectibus aliorum, est sacrificium ei magis acceptum, utpote propinquius utilitatem proximorum inducens, secundum illud

[1] Perm. : « Glossa Ambrosii. » Vide col. 500, t. 4 Oper. Ambrosii, inter spuria.

Hebr., ult., 16 : *Beneficentiæ et communionis nolite oblivisci; talibus enim hostiis promeretur Deus.*

Ad secundum dicendum, quod summa religionis christianæ in misericordia consistit, quantum ad exteriora opera; tamen affectio charitatis, qua conjungimur Deo, præponderat et dilectioni, et misericordiæ in proximos.

Ad tertium dicendum, quod per charitatem assimilamur Deo, tanquam ei per affectum uniti; et ideo potior est quam misericordia, per quam assimilamur Deo secundum similitudinem operationis.

CONCLUSIO. — Misericordia, quamvis secundum se maxima sit, respectu tamen habentis, solum in Deo maxima est : in cæteris autem charitas major est quam misericordia.

QUÆSTIO XXXI.

DE BENEFICENTIA (a).

(Et quatuor quæruntur.)

Deinde considerandum est de exterioribus actibus, vel affectibus charitatis : et primo de beneficentia; secundo de eleemosyna, quæ est quædam pars beneficentiæ; tertio

(a) Effectus charitatis sunt vel interiores, vel exteriores. Effectus interiores sunt juxta *Speculum morale* numero quatuor, gaudium, pax, misericordia et zelus. Unde quæstio zeli locum habere deberet, juxta idem *Speculum*, post quæstionem de misericordia.

Et sciendum quod zelus multipliciter accipitur in Scriptura. Uno modo idem est quod invidia : *Cum sint inter vos zelus et contentio, nonne carnales estis, et secundum hominem ambulatis?* I Cor., III. Alio modo zelus idem est quod imitatio, et zelare idem est quod imitari : *Noli æmulari in malignantibus, neque zelaveris facientes iniquitatem*, Psalm. Item zelus idem est quod amor : *Nolite zelare mortem in errore vitæ vestræ, neque acquiratis eam in operibus manuum vestrarum*, Sap., I. — Item zelus dicitur intensus amor viri ad uxorem qui sustinere non potest alium ad ipsam accedere. Inde vir dicitur zelotipus vel zelotes, et mulier etiam dicitur zelotipa : *Dolor cordis et luctus mulier zelotipa*, Eccl., XXVI. — Item zelus idem est quod æmulatio cum quis ea quæ bona sunt nititur æmulari; unde quando videt alium meliorem se non dolet de bonitate illius, sed quia ipse non est ita bonus, et ideo quadam æmulatione sancta illum nititur imitari, vel etiam excedere : *Zelatus sum bonum et non confundar*, Eccl., LI. — A similitudine amoris intensi qui est inter virum et uxorem, dicuntur viri sancti zelare pro salute animarum et pro honore divino. Unde zelus dicitur vehemens motus animi quo quis salutem animarum ferventer desiderat, et procurat, et contra peccatores movetur, pro eo quod contra animas suas et honorem divinum faciunt, vel salutem impediunt aliorum : et hoc modo zelus est effectus charitatis. Isto zelo motus Christus ejecit vendentes et ementes de templo, et nummulariorum effudit æs, et mensas subvertit, Joan., II. — Eodem zelo Dei Moyses motus filios Israel qui fecerant et adoraverant vitulum conflatilem occidit ex eis viginti tria millia, Exod., XXXII. — Item cum iratus esset Dominus contra filios Israel, quia fornicati erant cum filiabus Moab, Phinees iram ejus placavit, quia occidit illum impudentissimum qui, vidente Moyse et omni turba filiorum Israel, intravit ad scortum Madyanitem : unde dixit Dominus ad Moysen : *Phinees avertit iram meam a filiis Israel, quia zelo meo commotus est contra eos, ut non ipse delerem filios Israel in zelo. Idcirco loquere ad eum : Ecce do ei pacem fœderis mei, et erit tam illi quam semini illius pactum sacerdotii sempiternum, quia zelatus est pro Deo suo.* Item Helias occidit prophetas Baal, et dixit : *Zelo zelatus sum pro Domino Deo, quia derelinquerunt Deum filii Israel*, IV Reg., XIX.

Ex præmissis adverte quod ex zelo debent corripi peccatores quasi flagello de funiculis, id est, leviori pœna, si speratur eorum correctio; si autem non possit quis eos corripere, quia forte potentes sunt, vel quia multitudo est in crimine, vel non speratur eorum correctio, non restat nisi dolere et lugere. Si autem imminet subversio fidei vel scandalum plurimorum, ne totum corpus Ecclesiæ corrumpatur, durius agatur contra impios, si fieri potest. Cavendum est autem ne zelo sancto misceatur iracundiæ vel odii amaritudo : *Si zelum amarum habetis et contentiones sunt in cordibus vestris, nolite gloriari*, Jacob., III.

Deus zelare dicitur et zelotes, quia facit animæ spiritualiter quæ solet homo zelotipus facere circa uxorem, circumspicit et considerat vias ejus, audire vult verba, videre facta, inquirere affectiones, scire intentiones, hanc excitat negligentem, corripit delinquentem, suscipit revertentem, et deserit contemnentem.

Effectus exteriores charitatis sunt numero tres, videlicet, beneficentia, eleemosyna et correctio fraterna. Porro voce « beneficentiæ » semel tantum utitur Scriptura sacra : *Beneficentiæ autem et communionis nolite oblivisci*, ad Hebr., XIII, 16; quod sic interpretatur Hugo a S. Charo : « Non solum Deo offerre debetis laudes hostiis, sed etiam proximis largam eleemosynam; et hoc est *beneficentiæ autem*, id est largitatis in alios quantum ad censum, sive quantum ad effectum. Beneficus enim dicitur largus, et eleemosynæ deditus; inde beneficentia dicitur largitas eleemosynarum; » et infra : « *Beneficentiæ nolite oblivisci* quin bona faciatis pauperibus. » Unde juxta Hugonem a S. Charo voci illæ responderet vox nostra : « bienfaisance, » quæ nondum erat in usu anno 1732, apud nos, licet fuerit in usu « bienfaisant. » Non videtur autem quod in eodem sensu ac Hugo a S. Charo vocem hanc « beneficentia » S. Thomas usurparit hic de beneficentia tractando. Nam latiorem vocabulo significationem præbet, ut pertineat beneficentia ad charitatem : « In actu dilectionis includitur benevolentia, per quam aliquis vult bonum amico; voluntas autem est effectiva

de correctione fraterna, quæ est quædam eleemosyna.

Circa primum quæruntur quatuor : 1° utrum beneficentia sit actus charitatis; 2° utrum sit omnibus benefaciendum; 3° utrum magis conjunctis sit magis benefaciendum; 4° utrum beneficentia sit virtus specialis.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum beneficentia sit actus charitatis.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod beneficentia non sit actus charitatis. Charitas enim maxime habetur ad Deum. Sed ad Deum non possumus esse benefici, secundum illud Job, xxxv, 7 : *Quid dabis* ei?* aut *quid de manu tua accipiet?* Ergo beneficentia non est actus charitatis.

* *Donabis.*

2. Præterea, beneficentia maxime consistit in collatione donorum. Sed hoc pertinet ad liberalitatem. Ergo beneficentia non est actus charitatis, sed liberalitatis.

3. Præterea, quod quis dat, vel dat sicut debitum, vel dat sicut non debitum. Sed beneficium quod impenditur tanquam debitum, pertinet ad justitiam; quod autem impenditur tanquam non debitum, gratis datur, et secundum hoc pertinet ad misericordiam. Ergo omnis beneficentia vel est actus justitiæ, vel est actus misericordiæ. Non est ergo actus charitatis.

Sed contra, charitas est amicitia quædam, ut dictum est. Sed Philosophus, in IX *Ethic.*, cap. iv, inter alios amicitiæ actus ponit hoc unum quod est « operari bonum ad amicos, » quod est amicis benefacere[1]. Ergo beneficentia est actus charitatis.

Respondeo dicendum, quod beneficentia nihil aliud importat quam facere bonum alicui. Potest autem hoc bonum considerari dupliciter : uno modo secundum communem rationem boni; et hoc pertinet ad communem rationem beneficentiæ; et hoc est actus amicitiæ, et per consequens charitatis : nam in actu dilectionis includitur benevolentia, per quam vult aliquis bonum amico, ut supra habitum est. Voluntas autem est effectiva eorum quæ vult, si facultas adsit; et ideo ex consequenti benefacere amico ex actu dilectionis consequitur. Et propter hoc beneficentia secundum communem rationem est amicitiæ vel charitatis actus.

Si autem bonum quod quis facit alteri, accipiatur sub aliqua speciali ratione boni, sic beneficentia accipiet specialem rationem, et pertinebit ad aliquam specialem virtutem.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut Dionysius dicit, iv cap. *De div. nom.*, § 12, col. 710, t. 1, « amor movet coordinata ad mutuam habitudinem; et inferiora convertit in superiora, ut ab eis perficiantur; et superiora movet ad inferiorum provisionem[2]; » et quantum ad hoc beneficentia est effectus dilectionis. Et ideo nostrum non est Deo benefacere, sed eum honorare, nos ei subjiciendo; ejus autem est ex sua dilectione nobis benefacere.

Ad secundum dicendum, quod in collatione donorum duo sunt attendenda : quorum unum est exterius datum; aliud autem est interior passio, quam habet quis ad divitias, in eis delectatus. Ad liberalitatem autem pertinet moderari interiorem passionem, ut scilicet aliquis non superexcedat concupiscendo et amando divitias : ex hoc enim efficitur homo facile emissivus divitiarum[3]. Unde si homo det aliquod donum magnum, et tamen cum quadam concupiscentia retinendi, datio non est liberalis. Sed ex parte exterioris dati, collatio beneficii pertinet in generali ad amicitiam vel charitatem. Unde hoc non derogat amicitiæ, si

eorum quæ vult, si facultas adsit, et ideo ex consequenti benefacere amico ex actu dilectionis consequitur, et propter hoc beneficentia secundum communem rationem est amicitiæ, vel charitatis actus. Si autem bonum quod quis facit alteri accipiatur sub aliqua speciali ratione boni, sic beneficentia accipiet specialem rationem et pertinebit ad aliquam specialem virtutem. » Imo dicit sanctus doctor quod « beneficentia debet se extendere ad omnes, pro loco tamen et tempore. » Possem igitur erga superiorem meum, qui secundum aliquid mihi esset inferior, propter hanc ipsius inferioritatem secundum aliquid, beneficentiam exercere. Et nota bene quod pro S. Thoma beneficentia non est alia virtus a charitate, quia virtutes diversificantur secundum rationes objecti; eadem autem est ratio formalis objecti charitatis, et beneficentiæ; nam utraque respicit communem rationem boni.

[1] Hinc amicus definitur, « qui bona vult et facit ejus causa quem amat. »

[2] Corderius : « Amor continet quidem æqualia per mutuam connexionem, superiora vero ad inferiorum movet providentiam, inferiora porro per conversionem quamdam superioribus inserit. »

[3] Notat Aristot. hanc esse causam cur liberalis passim non sit dives, quia nec studiose divitias acquirit, et facile diffundit acquisitas, lib. IV *Ethic.*, cap. ii.

aliquis rem quam concupiscit retinere, dat alteri propter amorem; sed magis ex hoc ostenditur amicitiæ perfectio.

Ad tertium dicendum, quod, sicut amicitia seu charitas respicit in beneficio collato communem rationem boni, ita justitia respicit ibi rationem debiti; misericordia vero respicit[1] ibi rationem relevantis miseriam vel defectum.

Conclusio. — Beneficentia, secundum suam communem rationem, amicitiæ seu charitatis actus est; secundum speciem autem boni rationem, possibile est esse alicujus alterius virtutis actum.

ARTICULUS II.

Utrum sit omnibus benefaciendum.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod non sit omnibus benefaciendum. Dicit enim Augustinus in I *De doctrina christ.*, cap. XXVIII, col. 30, t. 3, quod « omnibus prodesse non possumus. » Sed virtus non inclinat ad impossibile. Ergo non oportet omnibus benefacere.

2. Præterea, Eccli., XII, 5, dicitur : *Da bono, et non recipias[2] peccatorem*. Sed multi homines sunt peccatores. Non ergo omnibus est benefaciendum.

3. Præterea, *charitas non agit perperam*, ut dicitur I ad Cor., XIII, 4. Sed benefacere quibusdam est agere perperam, puta si aliquis benefaciat inimicis reipublicæ, vel si benefaciat excommunicato, quia per hoc ei communicat. Ergo cum benefacere sit actus charitatis, non est omnibus benefaciendum.

Sed contra est quod Apostolus dicit ad Galat., ult., 10 : *Dum tempus habemus, operemur bonum ad omnes.*

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, beneficentia consequitur amorem ex ea parte qua movet superiora ad provisionem inferiorum.

Gradus autem in hominibus non sunt immutabiles, sicut in angelis, quia homines possunt pati multiplices defectus; unde qui est superior secundum aliquid, vel est, vel potest esse inferior secundum aliud.

Et ideo cum dilectio charitatis se extendat ad omnes, etiam beneficentia se debet extendere ad omnes, pro loco tamen et tempore. Omnes enim actus virtutum sunt secundum debitas circumstantias limitandi.

Ad primum ergo dicendum, quod simpliciter loquendo, non possumus omnibus benefacere in speciali; nullus tamen est de quo non possit occurrere casus in quo oporteat ei benefacere etiam in speciali; et ideo charitas requirit ut homo, etiamsi non actu aliquibus benefaciat, habeat tamen hoc in animi sui præparatione ut benefaciat cuicumque, si tempus adesset. Aliquod tamen beneficium est quod possumus omnibus impendere, si non in speciali, saltem in generali, sicut cum oramus pro omnibus fidelibus et infidelibus.

Ad secundum dicendum, quod in peccatore duo sunt, scilicet culpa et natura. Est ergo subveniendum peccatori quantum ad sustentationem naturæ; non est autem ei subveniendum ad fomentum culpæ; hoc enim non esset benefacere, sed potius malefacere.

Ad tertium dicendum, quod excommunicatis et reipublicæ hostibus sunt beneficia subtrahenda, inquantum per hoc arcentur a culpa. Si tamen immineret necessitas, ne[2] natura deficeret, esset eis subveniendum, debito tamen modo, puta ne fame aut siti morerentur, aut aliquod hujusmodi dispendium, nisi secundum ordinem justitiæ, paterentur.

Conclusio. — Benefaciendum est omnibus, secundum tamen debitas loci et temporis circumstantias.

ARTICULUS III.

Utrum sit magis benefaciendum his qui sunt nobis magis conjuncti.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod non sit magis benefaciendum his qui sunt nobis magis conjuncti. Dicitur enim Luc., XIV, 12 : *Cum facis prandium aut cœnam, noli vocare amicos tuos, neque fratres, neque cognatos*. Sed isti sunt maxime[3] conjuncti. Ergo non est magis benefaciendum conjunctis, sed potius extraneis et indigentibus : sequitur enim : *Sed cum facis convivium, voca pauperes et debiles*, etc.

2. Præterea, maximum beneficium est quod homo aliquem in bello adjuvet. Sed miles in bello magis debet juvare extraneum commilitonem quam consanguineum hos-

[1] Sic cod. In Parm. : « recipit. » [2] In Parm. : « nec. » — [3] In edit. : « magis. »

tem. Ergo beneficia non sunt magis exhibenda magis conjunctis.

3. Præterea, prius sunt debita restituenda quam gratuita beneficia impendenda. Sed debitum est quod aliquis impendat beneficium ei a quo accepit. Ergo benefactoribus magis est benefaciendum quam propinquis.

4. Præterea, magis sunt diligendi parentes quam filii, ut supra dictum est. Sed magis est benefaciendum filiis, quia *non debent filii parentibus thesaurizare,* sed e converso, ut dicitur II ad Cor., XII, 14. Non est ergo magis benefaciendum magis conjunctis.

Sed contra est quod Augustinus dicit in I *De doct. christ.,* cap. XXVIII, col. 30, t. 3 : « Cum omnibus prodesse non possis, his potissimum consulendum est qui pro locorum et temporum, vel quarumlibet rerum opportunitatibus, constrictius tibi quasi quadam sorte junguntur. »

Respondeo dicendum, quod gratia et virtus imitantur naturæ ordinem, qui est ex divina sapientia institutus. Est autem talis ordo naturæ ut unumquodque agens naturale prius et magis diffundat suam actionem ad ea quæ sunt sibi propinquiora[1]; sicut ignis magis calefacit rem sibi magis propinquam. Et similiter Deus in substantias sibi propinquiores per prius et copiosius dona suæ bonitatis diffundit, ut patet per Dionysium, VII cap. *Cæl. hier.,* § 2, col. 207, etc., t. 1. Exhibitio autem beneficiorum est quædam actio charitatis in alios. Et ideo oportet quod ad magis propinquos simus magis benefici.

Sed propinquitas unius hominis ad alium potest attendi secundum diversa, in quibus sibi ad invicem homines communicant; ut consanguinei in naturali communicatione, concives in civili, fideles in spirituali, et sic de aliis. Et secundum diversas conjunctiones sunt diversimode diversa beneficia dispensanda; nam unicuique est magis exhibendum beneficium pertinens ad illam rem secundum quam est magis nobis conjunctus, simpliciter loquendo. Tamen hoc potest variari secundum diversitatem locorum, et temporum, et negotiorum. Nam in aliquo casu est magis subveniendum extraneo, puta si sit in extrema necessitate, quam etiam patri non tantam necessitatem patienti.

Ad primum ergo dicendum, quod Dominus non prohibet simpliciter vocare amicos aut consanguineos ad convivium, sed vocare eos ea intentione quod teipsi reinvitent; hoc enim non erit charitatis, sed cupiditatis. Potest tamen contingere quod extranei sint magis invitandi in aliquo casu propter majorem indigentiam. Intelligendum est enim quod magis conjunctis magis est, cæteris paribus, benefaciendum. Si autem duorum unus est magis conjunctus, et alter magis indigens, non potest universali regula determinari cui sit magis subveniendum, quia sunt diversi gradus et indigentiæ et propinquitatis; sed hoc requirit prudentis judicium.

Ad secundum dicendum, quod bonum multorum commune divinius est quam bonum unius[2]. Unde pro bono communi reipublicæ vel spirituali, vel temporali, virtuosum est quod aliquis etiam propriam vitam exponat periculo. Et ideo cum communicatio in bellicis actibus ordinetur ad conservationem reipublicæ, in hoc miles impendens commilitoni auxilium, non impendit ei tanquam privatæ personæ, sed sicut totam rempublicam juvans; et ideo non est mirum, si in hoc præfertur extraneus conjuncto secundum carnem.

Ad tertium dicendum, quod duplex est debitum. Unum quidem quod non est numerandum in bonis ejus qui debet, sed potius in bonis ejus cui debetur; puta si aliquis habet pecuniam aut rem aliam alterius, vel furto sublatam, vel mutuo acceptam, sive depositam, vel aliquo alio simili modo : et quantum ad hoc debet homo plus[3] reddere debitum quam ex eo benefacere conjunctis, nisi forte esset tantæ necessitatis articulus, in quo etiam liceret[4] rem alienam accipere ad subveniendum necessitatem patienti; nisi forte et ille cui res debetur, in simili necessitate esset; in quo tamen casu pensanda esset utriusque conditio secundum alias conditiones[5] prudentis judicio, quia in talibus non potest universalis regula dari propter varietatem singularium casuum, ut Philosophus dicit in IX *Ethic.,* cap. II, in princ. Aliud autem est debitum quod com-

[1] In Parm. : « magis propinqua. » — [2] Hoc est, « divinius est illud acquirere, vel conservare, » ait Aristot., *Ethic.,* lib. I, c. I. — [3] Sic cod.; in Parm. : « prius. » — [4] In Parm. : « ipsi liceret. » — [5] Parm. inutiliter addit : « requisitas; » non enim hic agitur de conditionibus judicio prudenti requisitis, sed de conditionibus rerum.

putatur in bonis ejus qui debet, et non ejus cui debetur, puta si debeatur non ex justitiæ necessitate, sed ex quadam morali æquitate, ut contingit in beneficiis gratis susceptis. Nullius autem benefactoris beneficium est tantum, sicut parentum; et ideo parentes in recompensandis beneficiis sunt omnibus aliis præferendi, nisi necessitas ex alia parte præponderaret, vel alia conditio, puta communis utilitas Ecclesiæ, vel reipublicæ. In aliis autem est æstimatio habenda et conjunctionis, et beneficii suscepti; quæ similiter non potest communi regula determinari.

Ad quartum dicendum, quod parentes sunt sicut superiores; et ideo amor parentum est ad benefaciendum, amor autem filiorum ad honorandum parentes; et tamen in necessitatis extremæ articulo magis liceret deserere filios quam parentes, quos nullo modo deserere licet propter obligationem beneficiorum susceptorum, ut patet per Philosophum, in VIII *Ethic.*, cap. ult., circa fin.

Conclusio. — Quamquam conjunctis magis benefaciendum sit quam extraneis, in casu tamen necessitatis extremæ extraneis magis benefaciendum est.

ARTICULUS IV.

Utrum beneficentia sit virtus specialis.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod beneficentia sit specialis virtus. Præcepta enim ad virtutes ordinantur, quia legislatores intendunt facere homines virtuosos, sicut dicitur in II *Ethic.*, cap. I, circa med., et lib. I, cap. IX et XIII. Sed seorsum datur præceptum de beneficentia et de dilectione; dicitur enim Matth., V, 44: *Diligite inimicos vestros, et benefacite his qui oderunt vos.* Ergo beneficentia est virtus distincta a charitate.

2. Præterea, vitia virtutibus opponuntur. Sed beneficentiæ opponuntur aliqua specialia vitia, per quæ nocumentum proximo infertur, puta rapina, furtum, et alia hujusmodi. Ergo beneficentia est specialis virtus.

3. Præterea, charitas non distinguitur in multas species. Sed beneficentia videtur distingui in multas species, secundum diversas beneficiorum species. Ergo beneficentia est alia virtus a charitate.

Sed contra est quod actus interior et exterior non requirunt diversas virtutes. Sed beneficentia et benevolentia non differunt nisi sicut actus exterior et interior, quia beneficentia est executio benevolentiæ. Ergo sicut benevolentia non est alia virtus a charitate, ita nec beneficentia.

Respondeo dicendum, quod virtutes diversificantur secundum diversas rationes objecti. Eadem autem est ratio formalis objecti charitatis et beneficentiæ; nam utraque respicit rationem communem boni, ut ex prædictis patet. Unde beneficentia non est alia virtus a charitate, sed nominat quemdam charitatis actum.

Ad primum ergo dicendum, quod præcepta non dantur de habitibus virtutum, sed de actibus; et ideo diversitas præceptorum non significat diversos habitus virtutum, sed diversos actus.

Ad secundum dicendum, quod sicut omnia beneficia proximo exhibita, inquantum considerantur sub communi ratione boni, reducuntur ad amorem; ita omnia nocumenta, inquantum considerantur secundum communem rationem mali, reducuntur ad odium; prout autem considerantur secundum aliquas speciales rationes vel boni vel mali, reducuntur ad aliquas speciales virtutes vel vitia; et secundum hoc etiam sunt diversæ beneficiorum species.

Unde patet responsio ad tertium.

Conclusio. — Beneficentia non est virtus a charitate distincta, sed est illius quidam specialis actus vel effectus.

QUÆSTIO XXXII.

DE ELEEMOSYNA [a].

(Et decem quæruntur.)

Deinde considerandum est de eleemosyna; et circa hoc quæruntur decem: 1° utrum eleemosynæ largitio sit actus charitatis; 2° de distinctione eleemosynarum; 3° quæ sint potiores eleemosynæ, utrum spirituales vel corporales; 4° utrum corporales eleemosynæ habeant effectum spiritualem; 5° utrum dare eleemosynas sit in præcepto; 6° utrum

[a] *Speculum morale* eleemosynæ quæstionem in lib. III, part. X, dist. XVIII, XIX, XX, XXI, XXII, XXIII, XXIV et XXV, absolvit, cum habet agere de satisfactionis partibus. Unde compendiosius de eleemosyna S. Thomas disserit, et auctori *Speculi moralis* comparetur.

En articulorum series in *Speculo* :

— Considerenda sunt XVIII.

corporalis eleemosyna sit danda de necessario; 7° utrum sit danda de injuste acquisito; 8° quorum sit dare eleemosynam; 9° quibus sit danda; 10° de modo dandi eleemosynas.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum dare eleemosynam sit actus charitatis.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod dare eleemosynam non sit actus charitatis. Actus enim charitatis non potest esse sine charitate. Sed largitio eleemosynarum potest esse sine charitate, secundum illud I ad Corinth., XIII, 3 : *Si distribuero in cibos pauperum omnes facultates meas..., charitatem autem non habuero, nihil mihi prodest*. Ergo dare eleemosynam non est actus charitatis.

2. Præterea, eleemosyna computatur inter opera satisfactionis, secundum illud Dan., IV, 24 : *Peccata tua eleemosynis redime*. Sed satisfactio est actus justitiæ. Ergo dare eleemosynam non est actus charitatis, sed justitiæ.

3. Præterea, offerre hostiam Deo est actus latriæ. Sed dare eleemosynam est offerre hostiam Deo, secundum illud ad Hebr., ult., 16 : *Beneficentiæ et communionis nolite oblivisci; talibus enim hostiis promeretur Deus*. Ergo non est actus charitatis dare eleemosynam, sed magis latriæ.

4. Præterea, Philosophus dicit in IV *Ethic.*, cap. I, quod dare aliquid propter bonum est actus liberalitatis. Sed hoc maxime fit in largitione eleemosynarum. Ergo dare eleemosynam non est actus charitatis.

Sed contra est quod dicitur I Joan., III, 17 : *Qui habuerit substantiam hujus mundi, et viderit fratrem suum necessitatem patientem*, et clauserit viscera sua ab eo, quomodo charitas Dei manet in illo?*

* *Habere ... in eo.*

Respondeo dicendum, quod exteriores actus ad illam virtutem referuntur ad quam pertinet id quod est motivum ad agendum hujusmodi actus.

Motivum autem ad dandum eleemosynas est ut subveniatur necessitatem patienti. Unde quidam definientes eleemosynam, dicunt quod eleemosyna est « opus quo datur aliquid indigenti ex compassione propter Deum (*a*); » quod quidem motivum pertinet ad misericordiam, ut supra dictum est. Unde manifestum est quod dare eleemosynam proprie est actus misericordiæ. Et hoc apparet ex ipso nomine; nam in græco, « eleemosyna » a misericordia derivatur, sicut in latino « miseratio. »

Et quia misericordia est effectus charitatis, ut supra ostensum est; ex consequenti dare eleemosynam est actus charitatis, misericordia mediante.

Ad primum ergo dicendum, quod aliquid dicitur esse actus virtutis dupliciter : uno modo materialiter, sicut actus justitiæ est facere justa; et talis actus virtutis potest esse sine virtute; multi enim non habentes habitum justitiæ, justa operantur ex naturali ratione vel ex timore, sive ex spe aliquid adipiscendi. Alio modo dicitur esse aliquid actus virtutis formaliter, sicut actus justitiæ est actio[1] justa, eo modo quo justus facit, scilicet prompte et delectabiliter; et hoc modo actus virtutis non est sine virtute. Secundum hoc ergo dare eleemosynas materialiter potest esse sine charitate; formaliter autem eleemosynas dare, id est propter Deum, delectabiliter, et prompte, et omni eo modo quo debet, non est sine charitate.

1. Utrum eleemosyna sit actus virtutis.
2. De distinctione eleemosynarum quæ est quod quædam sunt corporales, quædam spirituales.
3. Quæ sint potiores; utrum, scilicet, corporales sint spiritualibus præferendæ.
4. Utrum eleemosynæ corporales habeant quemdam spiritualem effectum.
5. Utrum dare eleemosynam cadat sub præcepto.
6. De quo debet dari eleemosyna.
7. Utrum quilibet possit dare eleemosynam.
8. Quibus dandæ sunt eleemosynæ.
9. Utrum abundanter.
10. Utrum homo possit dare eleemosynam sibi-ipsi.
11. De his quæ movere debent ad eleemosynas faciendas.
12. De multiplici effectu eleemosynæ.
13. Qualis debet esse, ut Deo grata sit, et salutifera patienti.
14. De hospitalitate specialiter.
15. De visitatione infirmorum.
16. De visitatione incarceratorum.
17. De sepultura mortuorum.
18. De pietate parentum. »

Distinctio XVIII quatuor primos articulos explicat, distinctio XIX sex sequentes, distinctio XX undecimum, distinctio XXI duodecimum, distinctio XXII decimum tertium, distinctio XXIII decimum quartum, distinctio XXIV tres sequentes, distinctio XXV ultimum.

[1] Sic cod.; in Parm. : « agere. »

(*a*) Secundum Guillermum : « per compassionem. » — Albertus Magnus dicit : « communiter ex magistris. »

Ad secundum dicendum, quod nihil prohibet actus qui est proprie unius virtutis, elective[1] attribui alteri virtuti sicut imperanti et ordinanti ad suum finem; et hoc modo dare eleemosynam ponitur inter opera satisfactoria, inquantum miseratio defectum patientis ordinatur ad satisfaciendum pro culpa; secundum autem quod ordinatur ad placandum Deum, habet rationem sacrificii; et sic imperatur a latria.

Unde patet responsio ad tertium.

Ad quartum dicendum, quod dare eleemosynam pertinet ad liberalitatem, inquantum liberalitas aufert impedimentum hujus actus quod esse posset ex superfluo amore divitiarum, propter quem aliquis efficitur nimis retentivus earum.

CONCLUSIO. — Eleemosynam dare actus charitatis est, interveniente misericordiæ affectu.

ARTICULUS II.

Utrum convenienter eleemosynarum genera distinguantur.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod inconvenienter eleemosynarum genera distinguantur. Ponuntur enim septem eleemosynæ corporales, scilicet pascere esurientem, potare sitientem, vestire nudum, recolligere hospitem, visitare infirmum, redimere captivum, et sepelire mortuum; quæ in hoc versu continentur.

Visito, poto, cibo, redimo, tego, colligo, condo.

Ponuntur etiam aliæ septem eleemosynæ spirituales, scilicet docere ignorantem, consulere dubitanti, consolari tristem, corrigere peccantem, remittere offendenti, portare onerosos, et graves, et pro omnibus orare; quæ etiam in hoc versu continentur.

Consule, castiga[2], solare, remitte, fer, ora.

Ita tamen quod sub eodem intelligatur consilium et doctrina. Videtur autem quod inconvenienter hujusmodi eleemosynæ distinguantur. Eleemosyna enim ordinatur ad subveniendum proximo. Sed per hoc quod mortuus sepelitur, in nullo ei subvenitur; alioquin non esset verum quod Dominus dicit Matth., x, 28 : *Nolite timere eos qui occidunt corpus,* et post hoc non habent amplius quid faciant; unde et Dominus, Matth., xxv, commemorans misericordiæ opera, de sepultura mortuorum mentionem non facit. Ergo videtur quod inconvenienter hujusmodi eleemosynæ distinguantur.

2. Præterea, eleemosyna datur ad subveniendum necessitatibus proximi, sicut dictum est. Sed multæ aliæ sunt necessitates humanæ vitæ quam prædictæ, sicut quod cæcus indiget ductore, claudus sustentatione, pauper divitiis. Ergo inconvenienter prædictæ eleemosynæ enumerantur.

3. Præterea, dare eleemosynam est actus misericordiæ. Sed corrigere delinquentem magis videtur ad severitatem pertinere quam ad misericordiam. Ergo non debet computari inter spirituales eleemosynas.

4. Præterea, eleemosyna ordinatur ad subveniendum defectui. Sed nullus est homo qui defectum ignorantiæ non patiatur in aliquibus. Ergo videtur quod quilibet debeat docere quemlibet, si ignoret id quod ipse scit.

Sed contra est quod Gregorius dicit in quadam homil., IX *in Evang.*, § 7, col. 1109, t. 2 : « Habens intellectum curet omnino ne taceat; habens rerum affluentiam vigilet, ne a misericordiæ largitate torpescat; habens artem, qua regitur, magnopere studeat ut usum atque utilitatem illius cum proximo partiatur; habens loquendi locum apud divitem, damnationem pro retento talento timeat, si, cum valeat, non apud Deum pro pauperibus intercedat. » Ergo prædictæ eleemosynæ convenienter distinguuntur secundum ea in quibus homines abundant et deficiunt.

Respondeo dicendum, quod prædicta eleemosynarum distinctio convenienter sumitur secundum diversos defectus proximorum; quorum quidam sunt ex parte animæ, ad quos ordinantur spirituales eleemosynæ; quidam vero ex parte corporis, ad quos ordinantur eleemosynæ corporales.

Defectus enim corporalis aut est in vita, aut est post vitam. Si quidem est in vita, aut est communis defectus respectu eorum quibus omnes indigent, aut est specialis propter aliquod accidens superveniens. Si primo

[1] Sic cod.; in margine tamen cujusdam cod. manus altera scripsit : « elicitive » quod et Parm. habet. Sed iste qui scripsit voluit explicite dare vocem quam male legerat. Unus cod. habet : « electione. »

[2] Ita mss. et editi; edit. Patav. ex Nicolaï habet ad marginem : « Plenius sic :

Consule, carpo, doce, solare, remitte, fer, ora.

modo, aut defectus est interior, aut exterior. Interior quidem est duplex : unus quidem cui subvenitur per alimentum siccum, scilicet fames; et secundum hoc ponitur « pascere esurientem. » Alius autem est cui subvenitur per alimentum humidum, scilicet sitis; et secundum hoc dicitur « potare sitientem. » Defectus autem communis respectu exterioris auxilii est duplex : unus respectu tegumenti; et quantum ad hoc ponitur « vestire nudum. » Alius autem respectu habitaculi; et quantum ad hoc ponitur « suscipere hospitem. » Similiter autem si sit defectus aliquis specialis, aut est ex causa intrinseca, sicut infirmitas; et quantum ad hoc ponitur « visitare infirmum; » aut est ex causa extrinseca; et quantum ad hoc ponitur « redemptio captivorum. » Post vitam autem exhibetur mortuis « sepultura. »

Similiter autem spiritualibus defectibus spiritualibus actibus[1] subvenitur dupliciter: uno modo poscendo auxilium a Deo; et quantum ad hoc ponitur oratio, qua quis pro aliis orat. Alio modo impendendo humanum auxilium, et hoc tripliciter. Uno modo contra defectum intellectus; et si quidem sit defectus speculativi intellectus, adhibetur ei remedium per doctrinam; si autem practici intellectus, adhibetur ei remedium per consilium. Alio modo est defectus ex passione appetitivæ virtutis; inter quos maximus est tristitia, cui subvenitur per consolationem. Tertio modo ex parte inordinati actus; qui quidem tripliciter considerari potest. Uno modo ex parte ipsius peccantis, inquantum procedit ab ejus inordinata voluntate; et sic adhibetur remedium per correctionem. Alio modo ex parte ejus in quem peccatur; et sic[2] si quidem sit peccatum in nos, remedium adhibemus remittendo offensam; si autem sit in Deum vel in proximum, non est nostri arbitrii remittere, ut Hieronymus dicit, *Sup.* illud *Matth.*, XVIII : *Si peccaverit in te*, etc., col. 131, t. 7. Tertio modo ex parte sequelæ ipsius actus inordinati, ex quo aggravantur ei conviventes, etiam præter peccantis intentionem; et sic remedium adhibetur supportando, maxime in his qui ex infirmitate peccant, secundum illud Rom., XV, 1 : *Debemus nos firmiores infirmitates*[*] *aliorum sustinere* : et non solum secundum quod infirmi sunt graves[3] ex inordinatis actibus, sed etiam quæcumque eorum onera sunt supportanda, secundum illud Galat., VI, 2 : *Alter alterius onera portate.*

[*] *Imbecillitates infirmorum.*

Ad primum ergo dicendum, quod sepultura mortui non confert ei quantum ad sensum, quem corpus post mortem habeat, et secundum hoc Dominus dicit, quod interficientes corpus non habent amplius quid faciant; et propter hoc etiam Dominus non commemorat sepulturam inter alia misericordiæ opera; sed enumerat solum illa quæ sunt evidentioris necessitatis. Pertinet tamen ad defunctum, quid de ejus corpore agatur; tum quantum ad hoc quod vivit in memoriis hominum, cujus honor dehonestatur, si insepultus remaneat; tum etiam quantum ad affectum, quem adhuc vivens habebat de suo corpore; cui piorum affectus conformari debet post mortem ipsius; et secundum hoc commendantur aliqui de mortuorum sepultura, ut Tobias, et illi qui Dominum sepelierunt, ut patet per Augustinum, in lib. *De cura pro mortuis agenda,* cap. III, col. 595, t. 6.

Ad secundum dicendum, quod omnes aliæ necessitates ad has reducuntur : nam cæcitas et claudicatio sunt infirmitates quædam; unde dirigere cæcum, et sustentare claudum reducuntur ad visitationem infirmorum. Similiter etiam subvenire homini contra quamcumque oppressionem illatam extrinsecus, reducitur ad redemptionem captivorum. Divitiæ autem quibus paupertati subvenitur non quæruntur nisi ad subveniendum prædictis defectibus; et ideo non fuit specialis mentio de hoc defectu facienda.

Ad tertium dicendum, quod correctio peccantium, quantum ad ipsam executionem actus, severitatem justitiæ continere videtur; sed quantum ad intentionem corripientis, qui vult hominem a malo culpæ liberare, pertinet ad misericordiam et dilectionis affectum, secundum illud Prov., XXVII, 6 : *Meliora sunt vulnera diligentis quam fraudulenta oscula odientis.*

Ad quartum dicendum, quod non quælibet nescientia pertinet ad hominis defectum, sed solum ea qua quis nescit ea quæ convenit eum scire; cui defectui per doctrinam subvenire ad eleemosynam pertinet. In quo tamen observandæ sunt debitæ circumstantiæ personæ, loci et temporis, sicut et in aliis actibus virtuosis.

CONCLUSIO. — Septem sunt misericordiæ opera.

[1] Sic cod. : in edit. : « per spirituales actus. » — [2] Parm. omittit « sic. » — [3] Parm. addit « sive. »

seu corporales eleemosynæ in corporalibus defectibus proximis exhibendæ, et totidem spiritualis eleemosynæ genera, in spiritualibus defectibus exhibenda sit.

ARTICULUS III.

Utrum eleemosynæ corporales sint potiores quam spirituales.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod eleemosynæ corporales sint potiores quam spirituales. Laudabilius enim est magis indigenti eleemosynam facere; ex hoc enim eleemosyna laudem habet quod indigenti subvenit. Sed corpus, cui subvenitur per eleemosynas corporales, est indigentioris naturæ, quam spiritus cui subvenitur per eleemosynas spirituales. Ergo eleemosynæ corporales sunt potiores.

2. Præterea, recompensatio beneficii laudem et meritum eleemosynæ minuit; unde et Dominus dicit, Lucæ, xiv, 12 : *Cum facis prandium aut cœnam, noli vocare vicinos divites; ne forte te et ipsi reinvitent.* Sed in eleemosynis spiritualibus semper est recompensatio; quia qui orat pro alio, sibi proficit, secundum illud psal. xxxiv, 13 : *Oratio mea in sinu meo convertetur;* qui etiam alium docet, ipse in scientia proficit : quod non contingit in eleemosynis corporalibus. Ergo eleemosynæ corporales sunt potiores quam spirituales.

3. Præterea, ad laudem eleemosynæ pertinet quod pauper ex eleemosyna data consoletur : unde Job, xxxi, 20, dicitur : *Si non benedixerunt mihi latera ejus;* et ad Philemonem, vii, dicit Apostolus : *Viscera sanctorum requieverunt per te, frater.* Sed quandoque magis est grata pauperi eleemosyna corporalis quam spiritualis. Ergo eleemosyna corporalis potior est quam spiritualis.

Sed contra est quod Augustinus, in lib. I *De serm. Dom. in monte*, cap. xx, § 67, col. 1264, t. 3, super illud : *Qui petit a te, da ei*, dicit : « Dandum est quod nec tibi, nec alteri noceat, et cum negaveris quod petit, indicanda est justitia, ut non eum inanem dimittas; et aliquando melius aliquid dabis, cum injuste petentem correxeris. » Correctio autem est eleemosyna spiritualis. Ergo spirituales eleemosynæ sunt corporalibus præferendæ.

Respondeo dicendum, quod comparatio istarum eleemosynarum potest attendi dupliciter : uno modo, simpliciter loquendo; et secundum hoc eleemosynæ spirituales præeminent, triplici ratione : primo quidem quia id quod exhibetur, nobilius est, scilicet donum spirituale, quod præeminet corporali secundum illud Proverb., iv, 2 : *Donum bonum tribuam vobis, legem meam ne derelinquatis.* Secundo ratione ejus cui subvenitur : quia spiritus nobilior est corpore : unde sicut homo sibiipsi magis debet providere quantum ad spiritum, quam quantum ad corpus; ita et proximo, quem debet sicut seipsum diligere. Tertio quantum ad ipsos actus quibus subvenitur proximo; quia spirituales actus sunt nobiliores corporalibus, qui sunt quodammodo serviles.

Alio modo possunt comparari secundum aliquem particularem casum, in quo quædam corporalis eleemosyna alicui spirituali præfertur; puta magis est pascendus fame moriens, quam docendus; sicut et indigenti, secundum Philosophum, lib. III *Top.*, c. ii, loco 40 : « Melius est ditari quam philosophari; » quamvis hoc sit simpliciter melius.

Ad primum ergo dicendum, quod dare magis indigenti melius est, cæteris paribus; sed si minus indigens sit melior, et melioribus indigeat, dare ei melius est; et sic est in proposito.

Ad secundum dicendum, quod recompensatio non minuit meritum et laudem eleemosynæ, si non sit intenta; sicut et humana gloria, si non sit intenta, non minuit rationem virtutis; sicut et de Catone Sallustius dicit[1] quod « quo minus gloriam petebat, eo magis illam assequebatur. » Et ita contingit in eleemosynis spiritualibus.

Et tamen intentio bonorum spiritualium non minuit meritum, sicut intentio bonorum corporalium.

Ad tertium dicendum, quod meritum dantis eleemosynam attenditur secundum id in quo debet rationabiliter requiescere voluntas accipientis, non in eo in quo requiescit, si sit inordinata.

Conclusio. — Quum simpliciter spirituales eleemosynæ sint corporalibus præferendæ, aliqua tamen corporalis eleemosyna in casu, est spirituali eminentior ac praestantior.

[1] In *Catil.*, in comparat. M. Caton. et C. Cæsar.
(a) Notatæ versus.

(a) Visito, poto, cibo, redimo, tego, colligo, condo; consule, castiga, solare, remitte, fer, ora.

ARTICULUS IV.

Utrum eleemosynæ corporales habeant effectum spiritualem.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod eleemosynæ corporales non habeant effectum spiritualem. Effectus enim non est potior sua causa. Sed bona spiritualia sunt potiora corporalibus. Non ergo eleemosynæ corporales habent spirituales effectus.

2. Præterea, dare corporale pro spirituali vitium est simoniæ. Sed hoc vitium est omnino vitandum. Non ergo sunt dandæ eleemosynæ ad consequendum spirituales effectus.

3. Præterea, multiplicata causa, multiplicatur effectus. Si ergo eleemosyna corporalis causaret spiritualem effectum, sequeretur quod major eleemosyna magis spiritualiter proficeret; quod est contra illud quod legitur Luc., xxi, de vidua mittente duo æra minuta in gazophylacium, quæ secundum sententiam Domini *plus omnibus** *misit*. Non ergo eleemosyna corporalis habet spiritualem effectum.

Quam omnes.

Sed contra est quod dicitur Eccli., xvii, 18 : *Eleemosyna viri... gratiam hominis quasi pupillam conservabit.*

Respondeo dicendum, quod eleemosyna corporalis tripliciter potest considerari. Uno modo secundum suam substantiam : et secundum hoc non habet nisi corporalem effectum, inquantum scilicet supplet corporales defectus proximorum.

Alio modo potest considerari ex parte causæ ejus, inquantum scilicet aliquis eleemosynam corporalem dat propter dilectionem Dei et proximi; et quantum ad hoc affert fructum spiritualem, secundum illud Eccli., xxix, 13 : *Perde pecuniam propter fratrem..., pone thesaurum in præceptis Altissimi; et proderit tibi magis quam aurum.*

Tertio modo ex parte effectus; et sic etiam habet spiritualem fructum, inquantum scilicet proximus, cui per corporalem eleemosynam subvenitur, movetur ad orandum pro benefactore. Unde et ibidem subditur : *Conclude eleemosynam in sinu** *pauperis; et hæc pro te exorabit ab omni malo.*

Corde.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa procedit de corporali eleemosyna secundum suam substantiam.

Ad secundum dicendum, quod ille qui dat eleemosynam, non intendit emere aliquid spirituale per corporale, quia scit spiritualia in infinitum corporalibus præeminere; sed intendit per charitatis affectum spiritualem fructum promereri.

Ad tertium dicendum, quod vidua, quæ minus dedit secundum quantitatem, plus dedit secundum suam proportionem; ex quo pensatur in ipsa major charitatis affectus, ex quo corporalis eleemosyna spiritualem efficaciam habet.

Conclusio. — Quanquam corporalium eleemosynarum secundum suam naturam, non sit spiritalis aliquis, sed corporalis effectus, ex parte tamen motivi ad corporales eleemosynas, quod est charitas Dei et proximi, aliqua ex ipsis est expectanda spiritualis utilitas.

ARTICULUS V.

Utrum dare eleemosynam sit in præcepto.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod dare eleemosynam non sit in præcepto. Consilia enim a præceptis distinguuntur. Sed dare eleemosynam est consilium, secundum illud Dan., iv, 24 : *Consilium meum regi placeat : peccata tua eleemosynis redime.* Ergo dare eleemosynam non est in præcepto.

2. Præterea, cuilibet licet sua re uti, et eam retinere. Sed retinendo rem suam aliquis eleemosynam non dabit. Ergo licitum est eleemosynam non dare. Non ergo dare eleemosynam est in præcepto.

3. Præterea, omne quod cadit sub præcepto aliquo tempore obligat transgressores ad peccatum mortale; quia præcepta affirmativa obligant pro tempore determinato. Ergo si dare eleemosynam caderet sub præcepto, esset determinare aliquod tempus in quo homo peccaret mortaliter, nisi eleemosynam daret. Sed hoc non videtur : quia semper probabiliter æstimari potest quod pauperi aliter subveniri possit, et quod id quod est in eleemosynas erogandum, posset ei esse necessarium vel in præsenti, vel in futuro. Ergo videtur quod eleemosynam dare non sit in præcepto.

4. Præterea, omnia præcepta ad præcepta decalogi reducuntur. Sed inter illa præcepta nihil continetur de datione eleemosynarum. Ergo dare eleemosynas non est in præcepto.

Sed contra, nullus punitur pœna æterna

pro omissione alicujus quod non cadit sub præcepto. Sed aliqui puniuntur pœna æterna pro omissione eleemosynarum, ut patet Matth., xxv. Ergo dare eleemosynam, est in præcepto.

Respondeo dicendum, quod cum dilectio proximi sit in præcepto, necesse est omnia illa cadere sub præcepto sine quibus dilectio proximi non conservatur. Ad dilectionem autem proximi pertinet ut proximo non solum velimus bonum, sed etiam operemur, secundum illud I Joan., III, 18 : *Non diligamus verbo neque lingua, sed opere et veritate.* Ad hoc autem quod velimus et operemur bonum alicujus, requiritur quod ejus necessitati subveniamus ; quod fit per eleemosynarum largitionem ; et ideo eleemosynarum largitio est in præcepto.

Sed quia præcepta dantur de actibus virtutum, necesse est quod hoc modo donum eleemosynæ cadat sub præcepto, secundum quod actus est de necessitate virtutis ; scilicet secundum quod recta ratio requirit, secundum quam est aliquid considerandum ex parte dantis, et aliquid ex parte ejus cui est eleemosyna danda. Ex parte quidem dantis considerandum est ut id quod est in eleemosynas erogandum, sit ei superfluum, secundum illud Luc., XI, 41 : *Quod superest, date eleemosynam.*

Et dico « superfluum » non solum respectu suiipsius, quod est supra id quod est necessarium naturæ ejus [1], sed etiam respectu aliorum quorum cura ei incumbit ; quia prius oportet quod unusquisque sibi provideat, et his quorum cura ei incumbit, et postea de residuo aliorum necessitatibus subveniat [2], respectu quorum dicitur « necessarium personæ, » secundum quod « persona » dignitatem importat ; sicut et natura primo accipit sibi ad sustentationem proprii corporis, quod est necessarium ministerio virtutis nutritivæ ; superfluum autem erogat ad generationem alterius per virtutem generativam.

Ex parte autem recipientis requiritur quod necessitatem habeat, alioquin non esset ratio quare eleemosyna ei daretur. Sed cum non possit ab aliquo uno omnibus necessitatem habentibus subveniri ; non omnis necessitas obligat ad præceptum, sed illa sola sine qua is qui necessitatem patitur, sustentari non potest. In illo enim casu locum habet quod Ambrosius dicit : « Pasce fame morientem ; si non paveris, occidisti [3]. » Sic ergo dare eleemosynam de superfluo est in præcepto, et dare eleemosynam ei qui est in extrema necessitate ; alias autem eleemosynas dare est in consilio, sicut et de quolibet meliori bono dantur consilia (*a*).

Ad primum ergo dicendum, quod Daniel loquebatur regi qui non erat legi Dei subjectus ; et ideo ea quæ pertinent ad præceptum legis, quam non profitebatur, erant ei proponenda per modum consilii.

Vel potest dici quod loquebatur in casu illo in quo dare eleemosynam non est in præcepto.

Ad secundum dicendum, quod bona temporalia, quæ homini divinitus conferuntur, ejus quidem sunt quantum ad proprietatem ; sed quantum ad usum non solum debent esse ejus, sed etiam aliorum, qui ex eis sustentari possunt ex eo quod ei superfluit. Unde Basilius dicit, *Hom. super* illud *Luc.*, XII, *Destrua horrea mea,* § 7 : « Si fateris ea tibi divinitus provenisse, » scilicet temporalia bona, « an injustus est Deus inæqualiter res nobis distribuens ? Cur tu abundas, ille vero mendicat, nisi ut tu bonæ dispensationis merita consequaris, ille vero patientiæ braviis decoretur ? est panis famelici, quem tu tenes ; nudi tunica, quam in conclavi conservas, discalceati calceus qui penes te

[1] In Parm. : « individuo. »

[2] Sic cod. ; in Parm. hæc periodus : « quia prius oportet, » etc., transponitur post verbum « importat. » Sed sensus est iste : necessarium « naturæ » est quod individuo et his quorum cura ei incumbit est necessarium ; necessarium vitæ ; et tunc residuum est necessarium personæ, seu dignitati.

[3] Sic refertur in *Decreto*, distinct. LXXXVII, cap. « Pasce, » sub nomine Ambrosii, *De officiis*. Sed non legitur in libro *De officiis*, nec jam habetur liber *De alendis pauperibus*, de quo affert hunc locum Bartholomæus Urbinus in *Milleloquio ambrosiano*.

(*a*) Ita Suarez, Bellarminus et veteres. Negat Vasquez hominem teneri ad eleemosynam in communibus pauperum necessitatibus ; Tournely et Sanchez volunt divites teneri sub gravi ; Medina sub levi, si nulla sit justa causa negandi, alias nullo modo ; sic etiam S. Ligorius, in sua *Theologia morali*, quamvis in *Homine apostolico* teneat divitem obligari sub gravi. — Idem S. Ligorius docet non adesse obligationem totum superfluum dandi, sed solummodo quinquagesimam redituum partem, si sit superflua. Obligationem gravem dandi in communibus etiam ex superfluis statui negant S. Antoninus, Layman, Sotus, Sylvius, Halensis, etc. ; affirmant Cajetanus, Contenson, Tournely, S. Ligorius, etc. S. Ligorius pro sua sententia S. Thomam allegat ; invocatque S. Thomæ quemdam textum qui nil in quæstione probare videtur.

marcescit; indigentis argentum, quod possides inhumatum. Quocirca tot injurias, quot dare valens es. » Et hoc idem dicit Ambrosius, *Serm.* LXIV *de temp.*[1], ut habetur in *Decret.*, c. « Sicut ii, » dist. XLVII, col. 247.

Ad tertium dicendum, quod est aliquod tempus in quo mortaliter peccat, si eleemosynam dare omittat; ex parte quidem « recipientis, » cum apparet evidens et urgens necessitas, nec apparet in promptu qui ei subveniat; ex parte vero dantis, cum habet superflua, quæ secundum statum præsentem non sunt sibi necessaria, prout probabiliter æstimari potest. Nec oportet quod consideret omnes casus qui possunt contingere in futurum[2]; hoc enim esset de crastino cogitare, quod Dominus prohibet, Matth., VI. Sed debent dijudicari « superfluum » et « necessarium » secundum ea quæ probabiliter, et ut in pluribus occurrunt.

Ad quartum dicendum, quod omnis subventio proximi reducitur ad præceptum de honoratione parentum. Sic enim Apostolus interpretatur I ad Timoth., IV, 8, dicens : *Pietas ad omnia utilis est, promissionem habens vitæ, quæ nunc est, et futuræ ;* quod dicit, quia in præcepto de honoratione parentum additur promissio, Exod., XX, 12 : *Ut sis longævus super terram.* Sub pietate autem comprehenditur omnis eleemosynarum largitio.

CONCLUSIO. — Eleemosynam de superfluo dare, et necessitatem patienti, est in præcepto : cæteris autem largiri eleemosynas consilii potius, quam præcepti est.

ARTICULUS VI.

Utrum quis debeat dare eleemosynam de necessario.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod aliquis non debeat eleemosynam dare de necessario. Ordo enim charitatis non minus attenditur penes effectum beneficii quam penes interiorem affectum. Peccat autem qui præpostere agit in ordine charitatis; quia ordo charitatis est in præcepto. Cum ergo ex ordine charitatis plus debeat aliquis se quam proximum diligere, videtur quod peccet, si subtrahat sibi necessaria, ut alteri largiatur.

2. Præterea, quicumque largitur de his quæ sunt necessaria sibi, est proprie substantiæ dissipator, quod pertinet ad prodigum, ut patet per Philosophum in IV *Ethic.*, c. 1, a princ. Sed nullum opus vitiosum est faciendum. Ergo non est danda eleemosyna de necessario.

3. Præterea, Apostolus dicit I ad Timoth., V, 8 : *Si quis suorum, et maxime domesticorum curam non habet, fidem negavit, et est infideli deterior.* Sed quod aliquis det de his quæ sunt sibi necessaria, vel suis, videtur derogare curæ quam quis debet habere de se et de suis. Ergo videtur quod quicumque de necessariis eleemosynam dat, graviter peccet.

Sed contra est quod Dominus dicit Matth., XIX, 21 : *Si vis perfectus esse, vade,* et *vende* omnia *quæ habes, et da pauperibus.* Sed ille qui dat omnia quæ habet pauperibus non solum dat superflua, sed etiam necessaria. Ergo de necessariis potest homo eleemosynam dare.

Respondeo dicendum, quod necessarium dupliciter dicitur : uno modo, sine quo aliquid esse non potest, et de tali necessario omnino eleemosyna dari non debet : puta si aliquis in articulo necessitatis constitutus haberet solum unde possent sustentari et filii sui vel alii ad eum pertinentes; de hoc enim necessario eleemosynam dare, est sibi et suis vitam subtrahere. Sed hoc dico nisi forte talis casus immineret, ubi subtrahendo sibi daret alicui magnæ personæ, per quam Ecclesia vel respublica sustentaretur ; quia pro talis personæ liberatione seipsum et suos laudabiliter periculo mortis exponeret ; cum bonum commune sit proprio præferendum.

Alio modo dicitur aliquid esse necessarium, sine quo non potest convenienter vita transigi secundum conditionem et statum propriæ personæ et aliarum personarum quarum cura ei incumbit. Hujusmodi necessarii terminus non est in indivisibili constitutus, sed multis additis, non potest dijudicari esse ultra tale necessarium; et multis subtractis, adhuc remanet unde possit convenienter aliquis vitam transigere secundum proprium statum. De hujusmodi ergo eleemosynam dare est bonum; et non cadit sub præcepto, sed sub consilio. Inordinatum esset

[1] *Sermo* LXIV *de tempore* non refertur in editione Migne, cum nil aliud sit quam hom. S. Basilii in illud Lucæ, XII : *Destruam horrea mea*, nonnullis tamen aut additis aut recisis. De quo vide, t. IV, Oper. S. Ambrosii, col. 607.

[2] Nicolaï : « in infinitum. »

autem, si aliquis tantum sibi de bonis propriis subtraheret, ut aliis largiretur, quod de residuo non posset vitam transigere convenienter secundum proprium statum et negotia occurrentia. Nullus enim inconvenienter vivere debet.

Sed ab hoc tria sunt excipienda : quorum primum est, quando aliquis statum mutat, puta per religionis ingressum ; tunc enim omnia sua propter Christum largiens opus perfectionis facit, se in alio statu ponendo. Secundo, quando ea quæ sibi subtrahit, etsi sint necessaria ad convenientiam vitæ, tamen de facili resarciri possunt, ut non sequatur maximum inconveniens. Tertio, quando occurreret extrema necessitas alicujus privatæ personæ, vel etiam aliqua magna necessitas reipublicæ. In his enim casibus laudabiliter prætermitteret aliquis id quod ad decentiam sui status pertinere videretur, ut majori necessitati subveniret.

Et per hoc patet de facili responsio ad objecta.

Conclusio. — De eo quod simpliciter ad vitam, vel ad personæ statum necessarium est, eleemosyna dari non debet, nisi in casu, quo bono communi adveniretur ; quamquam laudabile esset, necessaria etiam et status et personæ conditionem, largiri indigentibus.

ARTICULUS VII.

Utrum possit fieri eleemosyna de injuste acquisitis.

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod possit eleemosyna fieri de illicite acquisitis. Dicitur enim Luc., XVI, 9 : *Facite vobis amicos de mammona iniquitatis*. Mammona autem significat divitias. Ergo de divitiis inique acquisitis potest sibi aliquis spirituales amicos facere eleemosynas largiendo.

2. Præterea, omne turpe lucrum videtur [1] esse illicite acquisitum. Sed turpe lucrum est quod de meretricio acquiritur ; unde et de hujusmodi sacrificium, vel oblatio Deo offerri non debet, secundum illud Deuter., XXIII, 18 : *Non offeres mercedem prostibuli in domo Dei tui*. Similiter etiam turpiter acquiritur quod acquiritur per aleas : quia, ut Philosophus dicit in IV *Ethic.*, c. I, prope fin., « tales ab amicis lucrantur, quibus oportet dare. » Turpissime etiam acquiritur aliquid per simoniam, per quam aliquis Spiritui sancto injuriam facit. Et tamen de hujusmodi eleemosyna fieri potest. Ergo de male acquisitis potest aliquis eleemosynam facere.

3. Præterea, majora mala sunt magis vitanda quam minora. Sed minus peccatum est detentio rei alienæ quam homicidium, quod aliquis incurrit, nisi alii in ultima necessitate subveniat, ut patet per Ambrosium dicentem, loco cit., art. 5 hujus quæst. : « Pasce fame morientem ; quoniam si non paveris occidisti. » Ergo aliquis potest eleemosynam facere in aliquo casu de male acquisitis.

Sed contra est quod dicit Augustinus in lib. *De verbis Domini*, serm. CXIII, cap. II, col. 649, t. 5 : « De justis laboribus facite eleemosynas. Non enim corrupturi estis judicem Christum, ut non vos audiat cum pauperibus, quibus tollitis. Nolite velle eleemosynas facere de fenore, et usuris ; fidelibus dico, quibus corpus Christi erogamus. »

Respondeo dicendum, quod tripliciter potest aliquid esse illicite acquisitum : uno enim modo id illicite ab aliquo acquiritur quod debetur ei a quo est acquisitum, nec potest ab eo retineri qui acquisivit ; sicut contingit in rapina, et furto, et usuris ; et de talibus cum homo teneatur ad restitutionem, eleemosyna fieri non potest.

Alio vero modo est aliquid illicite acquisitum ; quia ille quidem qui acquisivit retinere non potest, nec tamen debetur ei a quo acquisivit ; quia scilicet contra justitiam accepit, et alter contra justitiam dedit ; sicut contingit in simonia, in qua dans et accipiens contra justitiam legis divinæ agit ; unde non debet fieri restitutio ei qui dedit, sed debet in eleemosynas erogari. Et eadem ratio est in similibus, in quibus scilicet et datio et acceptio est contra legem.

Tertio modo est aliquid illicite acquisitum, non quidem quia ipsa acquisitio sit illicita, sed quia id ex quo acquiritur, est illicitum ; sicut patet de eo quod mulier acquirit per meretricium ; et hoc proprie vocatur « turpe lucrum ; » quod enim mulier meretricium exerceat, turpiter agit, et contra legem Dei ; sed in eo quod accipit, non injuste agit, nec contra legem. Unde quod sic illicite acquisitum est, retineri potest, et de eo eleemosyna fieri.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut Augustinus dicit in lib. *De verb. Dom.*, ubi

[1] Ita cum theologis Nicolai, ad : « Omne turpe lucrum est quod videtur, » etc.

supra : « Illud verbum Domini quidam male intelligendo, rapiunt res alienas, et aliquid inde pauperibus largiuntur, et putant se facere quod præceptum est. Intellectus iste corrigendus est. » Sed omnes divitiæ iniquitatis dicuntur, ut dicitur in lib. II *De quæstionibus evangel.,* quæst. xxxiv, col. 1349, t. 3, quia « non sunt iniquæ divitiæ nisi iniquis qui in eis spem constitunt. » Vel secundum Ambrosium, super illud Luc., xvi : *Facite vobis amicos, Serm.* lxiv *de tempore,* « iniquum mammona dixit, quia variis divitiarum illecebris nostros tentat affectus[1]. » Vel quia « in pluribus prædecessoribus quibus patrimonio succedis, aliquis reperitur, qui injuste usurpavit aliena, quamvis tu nescias, » ut Basilius dicit, hom. cit. art. 5. Vel omnes divitiæ dicuntur « iniquitatis[2], » id est « inæqualitatis, » quia non æqualiter[3] sunt omnibus distributæ, uno egente et alio superabundante.

Ad secundum dicendum, quod de acquisito per meretricium jam dictum est, qualiter eleemosyna fieri possit. Non autem fit de eo sacrificium vel oblatio ad altare, tum propter scandalum, tum propter sacrorum reverentiam. De eo etiam quod est per simoniam acquisitum, potest fieri eleemosyna, quia non est debitum ei qui dedit, sed meretur illud amittere. Circa illa vero quæ per aleas (*a*) acquiruntur, videtur esse aliquid illicitum ex divino jure, scilicet quod aliquis

[1] De loco Ambrosii vide notam ad art. 5 ejusdem quæst., ad 2. — [2] Al. : « inæquitatis. » — [3] Non ut in Parm. : « non inæqualiter. »

(*a*) « Per aleam intelligitur omnis ludus innitens fortunæ, seu hazardo, aut sorti. » — Sic Guillelmus Pippinus. — Utraque lex positiva ludum aleæ prohibuit : lex civilis quam male allegat S. Ligorius in sua *Theologia morali,* lib. IV, tract. v, cap. iii, n° 884, et quæ invenitur in *Dig. vet.,* lib. XI, cap. « De alleæ lusu et aleatoribus, » tit. v; — et lex canonica quæ invenitur in I[a] parte *Decreti,* dist. xxxv, cap. i « Episcopus. »

Quid dicit S. Thomas?

I. Jure divino videtur illicitum per aleas acquirere, scilicet lucrari ab his qui rem suam alienare non possunt, ut sunt minores, furiosi, et hujusmodi.

II. Illicitum est pariter alium ex cupiditate lucrandi trahere ad ludum, et fraudulenter ab eo lucrari. — In his casibus tenetur aleator ad restitutionem.

III. Ulterius illicitum est acquirere per aleas ex jure positivo civili, quod tale prohibet lucrum universaliter. Sed quia jus civile eos obligat solos qui sunt his legibus subjecti, et quia iterum idem jus abrogari potest; ideo apud illos qui sunt hujusmodi legibus adstricti, tenentur universaliter ad restitutionem qui lucrantur, nisi forte contraria consuetudo prævaleat, aut nisi lucratus sit aliquis ab eo qui traxit eum ad ludum, in quo casu non tenetur ad restitutionem : unde debet de hoc eleemosynam facere in hoc casu. — Utrum autem acquisitum in alea sit necessario restituendum? S. Bonaventura dicit quod sic de necessitate salutis, aut in pios usus erogandum. S. Antoninus dicit quod ludere quid modicum, ut pueri faciunt, vel ob recreationem, et moderate, nec videtur esse mortale, nec ad restitutionem obligat. Halensis dicit quod ex quo pactum utrique parti placens intervenit, similiter et obligatio condicti, qui lucrantur sine fraude, et aliis prius positis, non tenentur restituere.

Gabriel dicit quod pro securiori tales sunt admonendi, ut restituant, vel in pios usus distribuant. De tali erogatione Pippinus dicit : « Est securior, et ideo potius consulenda. Non est tamen de necessitate imponenda, ita ut propter hoc denegetur absolutionis beneficium nolenti hoc facere, quia forsan non credit hoc sibi esse ad salutem necessarium, eo quod adhæret secundæ opinioni tanquam probabili. » — Idem tenent Richardus de Mediavilla, Joannes Andree, S. Raymundus, Petrus de Palude, etc.

Commune et certum erat apud doctores, tempore S. Ligorii, ludum aleæ non esse laicis sub gravi vetitum. — Quidam probabilissimum judicabant legem canonicam esse consuetudine abrogatam quoad laicos, leges vero civiles non obligare nisi ad pœnam. Sed respectu ad leges relatas peccantne venialiter laici ludentes principaliter propter lucrum? Negant alii, alii affirmant cum Concina.

S. Ligorius affirmativam ut probabiliorem habet. Quoad clericos in sacris, aut beneficiatos, si ludant aleis frequenter et in magna quantitate, omnino dicendum est, inquit S. Ligorius, cum communi sententia, ipsos peccare mortaliter. Salmanticenses contrarium docent, secluso scandalo, quia leges relatæ vel ab initio non obligarunt nisi ad pœnam, vel ex consuetudine sunt abrogatæ. — S. Ligorius ipse concedit canones prohibentes non esse in tota sua observantia. Cæterum idem sanctus tam graviter damnat solummodo clericos publice et frequenter aleis ludentes.

Sed quid de clericis frequenter ludentibus ludo alearum, etsi in parva quantitate? Peccantne graviter? Negant Sylvius, Navarrus, etc., quia frequentia ludi non facit de veniali mortale. — Affirmat sententia communissima, cum hac additione quorumdam : « Si non solum frequenter, sed etiam per longum tempus ludant. » Bordon (eratne theologus?) asserere non erubuit ludere semel in hebdomada esse frequentiam mortalem. — Alii sentiunt non damnandos esse de mortali clericos ludentes ad breve tempus, etsi crebro, recreationis causa, nisi propria statuta diœcesis, vel ordinis id prohibeant. Nos vero dicimus nec etiam de veniali hos in tali casu esse damnandos, et hæc nostra sententia probabilis est juxta ipsum S. Ligorium. Idem sanctus optime advertit sententias quæ damnant de mortali clericos aleis ludentes non procedere in omnibus ludis chartarum ; quidam enim ludi chartarum non sunt meræ sortis seu fortunæ, sed etiam ingenii ludentium. — Nota Bartholomæum de

lucretur ab his qui rem suam alienare non possunt, sicut sunt minores, et furiosi, et hujusmodi ; et quod aliquis trahat alium ex cupiditate lucrandi ad ludum, et quod fraudulenter ab eo lucretur : et in his casibus tenetur ad restitutionem. Et sic de eo non potest eleemosynam facere. Aliquid autem videtur esse ulterius illicitum ex jure positivo civili, quod prohibet universaliter tale lucrum. Sed quia jus civile non obligat omnes, sed eos solos qui sunt his legibus subjecti, et iterum per dissuetudinem abrogari potest ; ideo apud illos qui sunt hujusmodi legibus obstricti, tenentur universaliter ad restitutionem qui lucrantur ; nisi forte contraria consuetudo prævaleat, aut nisi aliquis lucratus sit ab eo qui traxit eum ad ludum ; in quo casu non tenetur restituere ; quia ille qui amisit, non est dignus recipere, nec potest licite retinere, tali jure positivo durante ; unde debet de hoc eleemosynam facere in hoc casu.

Ad tertium dicendum, quod in casu extremæ necessitatis omnia sunt communia. Unde licet ei qui talem necessitatem patitur, accipere de alieno ad sui sustentationem, si non inveniat qui sibi dare velit ; et eadem ratione licet habenti[1] aliquid de alieno de hoc eleemosynam dare, quinimo et accipere, si aliter subvenire non possit necessitatem patienti. Si tamen fieri potest sine periculo, debet, requisita domini voluntate, pauperi providere extremam necessitatem patienti.

CONCLUSIO. — Ex injuste acquisitis, per furtum vel rapinam, non potest fieri eleemosyna, sed restitutio fieri debet ; injuste vero acquisita, quæ quis per simoniam aut subversionem justitiæ accepit, in eleemosynas elargiri tenetur : turpe lucrum vero, et juste retineri, et recte in eleemosynam impendi potest (a).

S. Fausto errasse circa bullam quamdam S. Pii interdicentem sub pœna excommunicationis clericis et religiosis assistentiam agitationibus taurorum, non vero ludis alearum, ut memoratus auctor affirmat.

[1] In Parm. : « habere aliquid de alieno, et potest de hoc »

(a) Raymundus. — Quæritur utrum de illicite acquisitis possit aliquo modo fieri eleemosyna. Ad hoc dicunt generaliter quidam quod non, nec de usura, nec de rapina, vel furto, nec de symonia, nec de histrionatu, nec de meretricio, nec de alea, vel de alio simili. Fundant isti opinionem suam super illa auctoritate : *Honora Dominum de tuis primitiis.* Item in Deuteronomio : *Non accipies mercedem prostibuli.* Item Salomon : *Qui offert sacrificium ex substantia pauperum, quasi qui victimat filium in conspectu patris.* Item Gregorius : « Non est putanda eleemosyna, etiamsi pauperibus dispensetur, quod ex illicitis rebus acquiritur. » Alii, quibus assentio, ponunt distinctionem trimembrem, videlicet quod in illicite acquisitis aliquando non transfertur dominium in accipientem, ut in rapina et furto ; aliquando transfertur, sed illi qui dedit competit repetitio, ut in usura et symonia. Guillermus tamen notavit quod in his non transfertur dominium. Quid si non illi a quo datum est competit repetitio ejus quod turpiter dedit, sed fisco, numquid potest fieri de his eleemosyna ab illo qui recepit, aut restituere debet fisco ? Respondeo : in talibus in quibus non transfertur dominium in accipientem, si agatur in forma judicii, facienda est fisco restitutio, vel alii, si competit, ut quando aliquis dat pecuniam alii propter movendam calumniam tertio, competit restitutio illi tertio, in cujus præjudicium data est. In foro autem pœnitentiali, credo quod talia turpiter habita possunt dari pauperibus ; talia enim quæ extorquentur a turpiter accipientibus per fiscum, vel per alias privatas personas in pœnam taliter accipientium, non debentur illis, nec illi qui acceperunt tenentur solvere, nisi cum agatur circa eos in forma judicii : unde qui furtum fecit, aut aliquid rapuit, non compellitur in foro pœnitentiali solvere duplum vel quadruplum quod statutum est pro pœna, sed tantum simplum. Si autem casus esset in quo non transfertur dominium in accipientem, sed ipso jure acquiritur dominium fisco, vel alii, illis facienda esset restitutio etiam in foro pœnitentiali, et idem quando expressum est in foro pœnitentiali quod facienda est restitutio alicui certæ personæ, vel Ecclesiæ, sicut cautum est de pecunia symoniace acquisita, quod sit restituenda Ecclesiæ. Quod cum dixi de usura et symonia, idem videtur in pecunia acquisita ex meretricio, vel histrionatu, vel ex improbitate officialis, qui interdum extorquet a subditis aliqua. In primo membro, cum scilicet non transfertur dominium, et in secundo, scilicet cum transfertur dominium, sed competit repetitio, non potest fieri eleemosyna, sed debet restitui juxta formam positam in titulis specialibus. In tertio casu, scilicet cum transfertur dominium, et non competit repetitio, licite potest et debet fieri eleemosyna. Gratianus, *Causa XIV,* q. v. Quod vero eleemosynæ non sint faciendæ ex fœnore, vel usuris, vel ex quolibet male acquisito Augustinus testatur in lib. *De verbis Domini,* tract. XXV : « Nolite eleemosynas velle facere de fœnore et usuris. » Item Ambrosius, in libro *De officiis :* « Denique si non potest alteri subveniri, nisi alter lædatur, commodius est neutrum juvari, quam gravari alterum. » Augustinus scribit e contra : « Qui habetis ad aliquid de malo facite inde bonum ; qui non habetis de malo, nolite acquirere de malo. » Sed hoc multipliciter intelligitur. Facit enim de malo bonum qui reddit quod illicite abstulit. Nomine etiam mali cura et sollicitudo mortalium exprimitur. De malo ergo bonum facit qui pauperibus dispensat, quod labore et sollicitudine acquisivit, juxta illud Evangelii : *Facite vobis amicos de mammona iniquitatis.* Vel ex malo acquiritur quod ex turpi causa possidetur, veluti cum mathematicus (genethliacus) ex arte quam docet, vel ex futuris quas prænunciat, nonnulla

ARTICULUS VIII.

Utrum ille qui est in potestate alicujus constitutus possit eleemosynam facere.

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quod ille qui est in potestate alterius constitutus, possit eleemosynam facere. Religiosi enim sunt in potestate suorum prælatorum, quibus obedientiam voverunt. Sed si eis non liceret eleemosynam facere, damnum reportarent ex statu religionis; quia, sicut Ambrosius dicit, super illud I ad Timoth., IV : *Pietas ad omnia utilis est*, col. 500, t. 4 : « Summa christianæ religionis in pietate consistit[1], » quæ maxime per eleemosynæ largitionem commendatur. Ergo illi qui sunt in potestate alterius constituti, possunt eleemosynam facere.

2. Præterea, uxor est sub potestate viri, ut dicitur Genes., III. Sed uxor potest eleemosynam facere, cum assumatur in viri societatem : unde et de beata Lucia dicitur quod ignorante sponso eleemosynas faciebat. Ergo per hoc quod aliquis est in potestate alterius constitutus, non impeditur quin possit eleemosynas facere.

3. Præterea, naturalis quædam subjectio est filiorum ad parentes; unde Apostolus ad Ephes., VI, 1, dicit : *Filii, obedite parentibus in Domino*. Sed filii, ut videtur, possunt de rebus parentum eleemosynam facere, quia sunt quodammodo ipsorum, cum sint heredes; et ideo cum possint eis uti ad usum corporis, multo magis videtur quod possint eis uti eleemosynas dando ad remedium animæ suæ. Ergo illi qui sunt in potestate alterius constituti, possunt eleemosynas dare.

4. Præterea, servi sunt sub potestate dominorum, secundum illud ad Tit., II, 9 : *Servos dominis suis subditos esse*. Licet autem eis aliquid in utilitatem domini facere; quod maxime fit, si pro eis eleemosynas largiantur. Ergo illi qui sunt in potestate aliena constituti, possunt eleemosynas facere.

Sed contra est quod eleemosynæ non sunt faciendæ de alieno; sed de justis laboribus propriis unusquisque eleemosynam facere debet, ut Augustinus dicit in lib. *De verbis Domini*, serm. CXIII, cap. II, col. 649, t. 5. Sed si subjecti aliis eleemosynam facerent, hoc esset de alieno. Ergo illi qui sunt sub potestate constituti aliorum, non possunt eleemosynam facere.

Respondeo dicendum, quod ille qui est sub potestate alterius constitutus, inquantum hujusmodi, secundum superioris potestatem regulari debet. Hic est enim ordo naturalis, ut inferiora secundum superiora regulentur. Et ideo oportet quod ea in quibus inferior superiori subjicitur, dispenset non aliter quam ei sit a superiore permissum.

Sic ergo ille qui est sub potestate constitutus, de re secundum quam superiori subjicitur, eleemosynam facere non debet, nisi quatenus ei a superiore fuerit commissum. Si quis vero habeat aliquid secundum quod potestati superioris non subsit, jam secundum hoc non est potestati subjectus, quantum ad hoc proprii juris existens; et de hoc potest eleemosynam facere.

Ad primum ergo dicendum, quod monachus, si habet dispensationem a prælato commissam, potest eleemosynas facere de rebus monasterii, secundum quod sibi est commissum; si vero non habet dispensationem, quia nihil proprium habet, tunc non potest facere eleemosynam sine licentia abbatis vel expresse habita, vel probabiliter præsumpta; nisi forte in articulo extremæ necessitatis (*a*), in quo licitum esset ei furari, ut eleemosynam daret. Nec propter hoc efficitur pejoris conditionis : quia, sicut dicitur in lib. *De eccles. dogm.*, c. XXXVIII, col. 1219, t. 8, « bonum est facultates cum dispensatione pauperibus erogare; sed melius est pro intentione sequendi dominum insimul omnia donare, et absolutum sollicitudine egere cum Christo. »

Ad secundum dicendum, quod si uxor habet alias res præter dotem, quæ ordinatur ad sustentanda onera matrimonii, vel ex proprio lucro vel quocumque alio licito

lucratur. Quæ vero sic de malo acquiruntur, in bonum converti possunt. De peccato etiam nonnunquam aliqua acquiruntur, quæ pauperibus juste erogantur. — Extrav. *De usuris*, Alexand. III : « Cum sacra Scriptura prohibeat pro alterius vita mentiri, multo magis prohibendus est quis, ne etiam pro redimenda vita captivi, usurarum crimine involvatur. »

[1] « Omnis summa disciplinæ nostræ in misericordia et pietate est. »

(*a*) Intellige stricte de extrema necessitate, nam Innocentius XI hanc damnavit propositionem : « Permissum est furari, non solum in extrema necessitate, sed etiam in gravi. »

modo, potest dare eleemosynas etiam irrequisito assensu viri, moderatas tamen, ne ex earum superfluitate vir depauperetur. Alias autem non debet dare eleemosynas sine consensu viri vel expresso vel præsumpto, nisi in articulo necessitatis, sicut de monacho dictum est. Quamvis enim mulier sit æqualis viro in actu matrimonii, tamen in his quæ ad dispositionem domus pertinent, *caput est mulieris vir*, secundum Apostolum I ad Cŏr., XI, 3. Beata autem Lucia sponsum habebat, non virum, unde de consensu matris poterat eleemosynam facere.

Ad tertium dicendum, quod ea quæ sunt filii familias, sunt et patris; et ideo non potest eleemosynam facere, nisi forte aliquam modicam de qua potest præsumere quod patri placeat; nisi forte alicujus rei esset sibi a patre dispensatio commissa. Et idem dicendum est de servis.

Unde patet solutio ad quartum.

Conclusio. — Sub alterius potestate constitutus de his tantum quorum ipse dominus est eleemosynam licite facere potest, non autem de his quæ domini sui sunt, nisi forte in casu extremæ necessitatis (*a*).

(*a*) Raymundus : « Quæritur utrum monachus, vel alia religiosa persona possit facere eleemosynam. Videtur quod non, quia nihil habet, nec etiam voluntatem. Nec papa posset facere quod monachus haberet proprium. Distingue tamen quia aut habet administrationem aut non. In primo casu potest et debet facere; immo quidquid superest in necessitatibus, in causis piis est erogandum, domino et magistro dicente omnibus : *Quod superest, date eleemosynam.* » Guilhermus : « Hoc intellige nisi sit talis administratio de qua statutum sit, quidquid superest in necessitatibus sequendum in usus communes, vel in aliquem usum specialem. » Raymundus : « Credo quod monachus non possit facere eleemosynam nisi de mandato prælati. Monachus enim non potest tractare etiam utilitates monasterii sui, nisi de præcepto abbatis. Sed quid si videat aliquem indigere ad mortem? In hoc casu si non habet prælatum præsentem a quo petat licentiam, credo quod debeat dare. Nam in tali casu omnia sunt communia. Quid si petit licentiam ab abbate, et abbas expresse prohibeat? Videtur quod non possit dare, quia etiam a bono debet cessare propter bonum obedientiæ. Credo tamen contrarium, quia in tali præcepto quod directe non est contra præceptum Domini, vel quod esset indifferens, debent abstinere propter bonum obedientiæ. Unde Gregorius : sciendum est quod propter obedientiam malum numquam debet fieri, aliquando autem debet, propter obedientiam, bonum quod agitur intermitti. Quid si monachus de præcepto abbatis vadit Romam, vel est in scholis, numquid ibi potest facere eleemosynam? Credo quod sic, nam eo ipso quod prælatus dedit ei licentiam standi in scholis, vel eundi Romam, intelligitur ei concessisse licentiam faciendi ea quæ honesti scholares et Romipetæ sive itinerantes solent facere, præsertim etiam quia debet se conformare illis inter quos vivit. »

Quid de uxore, numquid potest facere eleemosynam sine mandato vel licentia viri? Videtur quod non, quia expresse dicit canon quod cum scandalo viri non debet facere.

Guilhermus : « Dicit Augustinus cuidam conjugatæ : « Vel de tua veste, vel de tuo auro, vel de argento, vel quacumque pecunia, vel rebus ullis terrenis tuis, sine arbitrio viri tui facere debuisti. » Item Augustinus : « Viris feminas subditas, et pene famulas lex voluit uxores. » Hieronymus : « Quæcumque uxor non subjicitur viro, id est capiti suo, ejusdem criminis rea est cujus et vir, si non suo capiti subjiciatur, id est, Christo. » Raymundus : « Ad hoc dico quod si uxor habet res paraphernales, id est proprias præter dotem, sic dictas a para quod est juxta, et pherna quod est dos, quasi juxta dotem, potest de illis, etiam invito viro, facere eleemosynam. » Guilhermus : « Hoc intelligas tenendum esse in illis regionibus in quibus hujusmodi paraphernalia de consuetudine locum habent. In quibusdam autem locum non habent, sed eo ipso quod vir duxit uxorem, omnia quæ habet uxor accipit in dotem. Et licet forte omnia mobilia quæ habent, inspecta veritate sint communia, quidquid sit de fictione juris, vir tamen habet omnium administrationem solus, nisi quantum de consuetudine, aut expressa, aut tacita voluntate viri conceditur uxori. Unde si illa, tempore contracti matrimonii vel postmodum, clam et mala fide aliquid retinet de bonis quæ ante habuerat vel postmodum lucrata est cum viro, peccat, nisi de expressa voluntate viri hoc faciat, qui quantum ad hoc potest sibi præjudiciare, et juri consuetudinario renunciare. » Raymundus : « De rebus autem viri, ut de pane, vino et aliis quæ bono et approbato more solent ad dispensationem uxorum pertinere, potest et debet facere eleemosynas, moderate tamen, secundum facultates viri, et majorem et minorem multitudinem et necessitatem pauperum. » Guilhermus : « Intellige de rebus viri quas habet vir separatas a paraphernalibus, ubi locum habent, vel de rebus communibus viro et uxori, ubi locum non habent paraphernalia. » Raymundus : « Item debet semper formare sibi conscientiam, quod non displiceat marito in corde, licet forte aliquando prohibuerit ore. Solent enim mariti facere talem prohibitionem uxoribus absolute, ut sic temperent eas non a toto, sed ab excessu quem suspicantur. Potest etiam sibi formare conscientiam ex qualitate et miseria pauperis, cogitans quod si maritus illum videret, omnino placeret, quod sibi fieret eleemosyna. Si autem omnino et præcise dictat isti uxori conscientia, quod viro displiceat et scandalizetur inde, deponat conscientiam illam si potest; sin autem, non det, et doleat quod non potest dare. » Guilhermus : « Non det, inquam, cum scandalo mariti, aut contra expressam ejus prohibitionem. » Raymundus : « Hoc autem ultimum dico nisi videret pauperem indigere ad mortem;

ARTICULUS IX.

Utrum propinquioribus sit magis eleemosyna danda.

Ad nonum sic proceditur. 1. Videtur quod non sit magis propinquioribus eleemosyna facienda. Dicitur enim Eccli., xii, 4 : *Da misericordi, et non suscipias peccatorem...;* *Dederis. *benefac humili, et non des* impio.* Sed quandoque contingit quod nostri propinqui sunt peccatores et impii. Ergo non sunt eis magis eleemosynæ faciendæ.

2. Præterea, eleemosynæ sunt faciendæ propter retributionem mercedis æternæ, secundum illud Matth., vi, 18 : *Et pater tuus, qui videt in abscondito, reddet tibi.* Sed retributio æterna maxime acquiritur ex eleemosynis, quæ sanctis erogantur, secundum illud Luc., xvi, 9 : *Facite vobis amicos de mammona iniquitatis, ut, cum defeceritis, recipiant vos in æterna tabernacula;* quod exponens Augustinus in libro *De verbis Domini,* serm. cxiii, col. 648, t. 5, dicit : « Qui sunt qui habebunt æterna tabernacula, nisi sancti Dei? et qui sunt qui ab ipsis accipiendi sunt in tabernacula æterna, nisi qui eorum indigentiæ serviunt? » Ergo magis sunt eleemosynæ dandæ sanctioribus quam propinquioribus.

3. Præterea, maxime homo est sibi propinquus. Sed sibi non potest homo eleemosynam facere. Ergo videtur quod non sit magis facienda eleemosyna personæ magis conjunctæ.

Sed contra est quod Apostolus dicit I ad Timoth., v, 8 : *Si quis suorum, et maxime domesticorum curam non habet, fidem negavit, et est infideli deterior.*

Respondeo dicendum, quod, sicut Augustinus dicit in I *De doctr. christ.*, c. xxviii, col. 30, t. 3, « illi qui sunt nobis magis conjuncti, quasi quadam sorte nobis obvenit ut eis magis providere debeamus[1]. »

Est tamen circa hoc discretionis ratio adhibenda, secundum differentiam conjunctionis, et sanctitatis, et utilitatis. Nam multo sanctiori magis indigentiam patienti, et magis utili ad commune bonum est magis eleemosyna danda quam personæ propinquiori; maxime si non sit multum conjuncta,

tunc enim deberet dare intrepide; alias peccaret. Et quod dixi de rebus viri, intelligas etiam de rebus dotalibus. Nam illarum dominium penes virum est. » Guilhermus : « Numquid uxor potest latenter eleemosynas dare, licet credat quod displiceret viro, si sciret? Respondeo : non peccat, quamvis credat quod viro displiceret, si sciret, si moderatas det eleemosynas pro se, et pro viro suo, utiliter gerendo commune negotium. Et sufficit in hoc casu quod non veniat contra prohibitionem mariti, et quod non scandalizet eum ex hujusmodi erogationibus. — Quid de uxore quæ habet legitimos filios de alio viro, numquid potest eis providere de rebus communibus sibi, et marito secundo, cum et ipse de eisdem bonis provideat filiis, quos habeat ex alia uxore? Respondeo : si illi filii habent actionem contra matrem pro alimentis sibi præstandis, vel quia tenetur eos alere, eo quod impuberes sunt, vel quia ipsa et maritus suus habent bona eorum, vel ex alia justa causa, tenetur maritus eos alere, quia mater cum suis oneribus transit ad maritum : sed quia maritus habet administrationem bonorum, non uxor, non debet illa contra prohibitionem mariti eos alere, nisi in extrema aut maxima necessitate. Potest tamen procurare quod compellatur maritus per judicem alere eos. Si autem filii nullam habent actionem contra matrem, non tenetur maritus; nec illa debet contra prohibitionem ejus eis aliquid dare; formare tamen potest sibi largam conscientiam. » Raymundus : « Quid de filiofamilias, numquid et ipse potest facere eleemosynam? Videtur quod sic, quia, etiam vivo patre, videtur quodammodo dominus rerum paternarum. *Instit. de hæred. qualit. et diff.*, § Sed tui. Sed illud intelligitur de jurisdictione, quia scilicet speratur futurus dominus, et quia alitur ex illis bonis. Dicimus ergo quod potest de peculio castrensi vel quasi, nam quantum ad illud paterfamilias censetur. Porro de peculio profectitio et adventitio potest, ita deinde si credat hoc patrem permissurum, et aliis modis, ut dixi, scilicet de uxore, et hoc ideo quia profectitium est, et quidquid ex eo acquiritur patris est. Adventitium vero patris est quoad usufructum. Si tamen esset in scholis de licentia patris, vel in peregrinatione, vel in itinere, tunc posset etiam de peculio et adventitio et profectitio. » Guilhermus : « Licet autem magister hoc dicat de filio, sicut de uxore, credo tamen quod uxor pinguius jus habet in rebus communibus sibi et viro, in partibus gallicanis, quam filiusfamilias in hujusmodi peculio. Et ideo teneas quod notatum est supra de uxore scilicet, quod sufficit quod maritus non prohibeat, et quod eum non scandalizet, dummodo ipsa discrete et moderate eroget. » Ex his sequitur attendendum esse juribus patriæ, vel Ecclesiæ, pro tunc vigentibus, ut solvantur dubia de uxoribus, filiis, et etiam famulis aut famulabus, utrum liceat ipsis ex bonis domus facere eleemosynam : sed et jurium nomine jus consuetudinarium quoque intelligimus; et insuper uniuscujusque domus consuetudines, ultra jura, consulendæ sunt. De monachis vide ordinum et conventuum regulas, constitutiones, institutionesque omnes.

[1] « His potissimum consulendum est, qui pro locorum et temporum vel quarumlibet rerum opportunitatibus, constrictius tibi quasi quadam sorte junguntur. » Migne.

cujus cura specialis nobis non immineat, et si magnam necessitatem non patiatur.

Ad primum ergo dicendum, quod peccatori non est subveniendum, inquantum est peccator, id est, et per hoc in peccato foveatur; sed inquantum homo est, id est, ut natura sustentetur.

Ad secundum dicendum, quod opus eleemosynæ ad mercedem retributionis æternæ dupliciter valet : uno quidem modo ex radice charitatis; et secundum hoc eleemosyna est meritoria, prout in ea servatur ordo charitatis, secundum quem propinquioribus magis providere debemus, cæteris paribus. Unde Ambrosius dicit in I *De officiis*, cap. xxx, § 150, col. 72, t. 3 : « Est illa probanda liberalitas, ut proximos sanguinis tui non despicias, si egere cognoscas; melius est enim ut ipse subvenias tuis, quibus pudor est ab aliis sumptum deposcere. » Alio modo valet eleemosyna ad retributionem vitæ æternæ ex merito ejus cui donatur, qui orat pro eo qui eleemosynam dedit : et secundum hoc loquitur ibi Augustinus.

Ad tertium dicendum, quod cum eleemosyna sit opus misericordiæ; sicut misericordia non est proprie ad seipsum, sed per quamdam similitudinem, ut supra dictum est; ita etiam, proprie loquendo, nullus sibi eleemosynam facit, nisi forte ex persona alterius; puta cum aliquis distributor ponitur eleemosynarum, potest et ipse sibi accipere, si indigeat, eo tenore quo et aliis ministrat.

Conclusio. — Multo sanctiori ac majorem patienti necessitatem, et magis ad commune bonum utili, magis est eleemosyna danda, quam personæ propinquiori, nisi propinquitatis valde magnum esset vinculum (*a*).

ARTICULUS X.

Utrum eleemosyna sit abundanter facienda (*b*).

Ad decimum sic proceditur. 1. Videtur quod eleemosyna non sit abundanter facienda. Eleemosyna enim maxime debet fieri conjunctioribus. Sed illis non debet

(*a*) Ad compassionem erga parentes nos monent sacra Scriptura, instinctus propriæ naturæ, exempla irrationalis creaturæ, sanctorum exempla et documenta, utilitas propria, et Dei beneficia, ipsa quæ pro nobis ipsi parentes pertulerunt incommoda, et ipsa quæ nobis contulerunt, vel ab ipsis, vel occasione ipsorum nobis obvenerunt commoda multimoda, postremo impiorum filiorum multiplex pœna.

I. Scriptura sacra : *Honora patrem tuum et matrem tuam*, Exod., xx, etc.

II. Propria natura. Basilius : « Parentes nostros ut propria viscera diligamus, hujus supervacuum est in illud nos impelli per quod imus in amorem, et consequenter eorum naturaliter. »

III. Exempla irrationalis creaturæ. Dicit Isidorus in lib. *De creaturis*, quod cyconiorum talis est natura, quod cum ipse se affligant et cibum suum sibi subtrahant, ut pullis suis provideant; postquam pulli volare possunt et prædam capere, compatientes senectuti et afflictioni parentum compellunt eos morari in nido, usquequo bene convaluerint et ipsi ad prædas volant quasi eis vicem rependendo deportant.

IV. Sanctorum monita et exempla : *Audi, fili, cum Deus acceperit animam meam, sepeli corpus meum, et honorem habebis matri tuæ*, Tob., IV. *Fili, suscipe senectam patris tui*, etc., Eccl., III. *Eleemosyna patris non erit in oblivionem. Qui honorat patrem jucundabitur in filiis.* Joseph de terra Chanaan patrem suum in Ægyptum, ut eum tempore famis illa sustentaret, tam sollicite et devote vocavit ut eum cum tota familia pavit, et circa eum omnia pietatis et honoris officia exercuit.

V. Bona quæ ipsi nobis fecerunt, vel ab eis vel eorum occasione nobis advenerunt, et etiam mala quæ pro nobis sustinuerunt. *Quasi dominis servient his qui se genuerunt*, Eccl., III. *Honora patrem tuum et matrem tuam, et memento quod nisi per eos non fuisses, et retribue illis quomodo et illi tibi. Gemitus matris tuæ ne obliviscaris*, Eccl., VII. *Fili, memor esse debes quæ et quanta passa est mater tua propter te*, Tob., IV.

VI. Utilitas propria, quia filios parentibus compatientes Deus, summus pater, cumulat donis.

VII. Impiorum filiorum multiplex pœna. *Qui affligit patrem et matrem ignominiosus et infelix erit*, Prov., XXX. Cham semen maledicitur, et in servitutem reducitur. Subita morte extinguuntur : *Qui maledicit patri suo vel matri extinguetur in mediis tenebris lucerna ejus*, Prov., XX. Homicidæ similes efficiuntur : *Qui subtrahit aliquid patri, vel matri dicens : hoc non est peccatum, particeps est homicidæ*, Prov. XVIII. Iram Dei super se accumulant. De hoc lege in lib. *De civit. Dei*, quod refert Augustinus inter miracula B. Stephani.

(*b*) Ad eleemosynas faciendas nos invitant naturæ conformitas : *omne animal diligit sibi simile*, Eccl., XIII, divina benignitas nos, si misericordes fuerimus, suos esse filios asserens, præcepti necessitas, multiplex utilitas; pietas enim ad omnia valet.

Eleemosyna impetrat gratiam, delet maculam, solvit emendam. Cornelius per eleemosynas venit ad gratiam Dei. Similiter B. Eustachius. Eleemosyna Creatorem pacificat, vestit hominem ornamento gratiæ et virtutum, protegit tanquam potentissimum munimentum, thesauros multiplicat, in futurum ædificat et in cælis glorificat.

Debet esse pura in puritate affectionis in chari-

sic dari, ut ditiores inde fieri velint[1], sicut Ambrosius dicit in I *De officiis.*, cap. XXX, § 150, col. 72, t. 3. Ergo nec aliis debet abundanter dari.

2. Præterea, Ambrosius dicit ibidem, § 149 : « Non debent simul effundi opes, sed dispensari. » Sed abundantia eleemosynarum ad effusionem pertinet. Ergo eleemosyna non debet fieri abundanter.

3. Præterea, II ad Corinth., VIII, 13, dicit Apostolus : *Non ut aliis sit remissio*, id est, ut alii de vestris otiose vivant, *vobis autem sit tribulatio*, id est paupertas. Sed hoc contingeret, si eleemosyna daretur abun-

tate et ex charitate, pia ex compassione et pietate movente, larga ad exemplum Domini qui cum dedisset sua petentibus, et adhuc petere non cessarent, projecit se inter manus potentium, dans se eis ut non haberent ultra quid ab eo petere possent, discreta ut potius det bonis quam malis, et non uni tantum sed diversis, et primo se Deo quam sua aliis, humilis et devota, ut proximum propter paupertatem non vilipendas, nec te propter opulentiam ei præferre præsumas, sed velut indigenti subvenias, et Deum in ipso paupere recognoscas, et ut holocaustum pingue fiat.

Quoad hospitalitatem, fieri debet quia multa bona consequentur ex ea. Per hanc Deus cognoscitur : exemplum de duobus discipulis euntibus in Emmaus, et de Tobia a Raphaele illuminato ; gratia infunditur : exemplum de Zachæo et de Rahab meretrice ; adaugetur Dei dilectio : *Qui vos recipit, me recipit,* Matth. X ; *Qui suscipit unum talem parvulum in nomine meo, me suscipit*, Matth. XXVIII ; *Hospes eram, et collegitis me,* Matth. XXV ; temporalia multiplicantur : exemplum de farinula et lechyto olei, III Reg., XVII, de oleo viduæ, IV Reg., IV ; palatium in cælis comparatur : *Egenos vagosque induc in domum tuam, et gloria Domini colliget te,* Isa., LVIII. — Porro debet fieri humiliter exemplo Abrahæ et Loth. Quidem frater dicebat quod advenientibus fratribus hospitibus, fratres deberent occurrere eis reverenter, cum constet Christum advenire. Secundo debet fieri celeriter, ut non vendatur tarditate, vel difficultate recipiendi. Tertio debet fieri hilariter : *Zachæus festinans suscepit eum gaudens in domo* sua, Luc., XIX. Quarto debet fieri pure et misericorditer. Hoc opus misericordiæ vix exercetur nunc in Francia, et male, nam mos erat sanctus, et multum sive in præsenti sive in futuro sæculo proficiens. Rurales tamen adhuc pauperes de nocte libenter recipiunt præcipue in provinciis Christo Domino addictioribus, ut Britannia.

Quoad infirmorum visitationem, huic operi debemus vacare propter vinculum naturale, propter speculum exemplare, propter meriti incrementum, propter præmii complementum. *Numquid non unus pater est omnium nostrum*, Mal., I. *Omnes unum corpus sumus in Christo, singuli autem alter alterius membra,* I Cor. XII ; *si patitur unum membrum compatiuntur omnia membra.* Habemus exemplum Christi qui venit in mundum ad infirmos visitandos : *Circuibat Jesus totam Galilæam, sanans omnem languorem et infirmitatem*, Matth. IV ; angelorum, ut patet Tob., XI et XII, et per angelum qui visitavit et confortavit Christum in agonia suæ passionis, Luc., XX ; sanctorum, sive viatorum, sive beatorum : *Infirmos curate*, Matth., X. Petrus visitavit Agatham in carcere, et de dolore mammillarum suarum curavit eam. B. Franciscus leprosis humillime serviebat, et post mortem suam Joannem de Hylerda lethaliter sociatum visitavit in nocte, et plene sanitati restituit. Sic meritum augetur quia hoc est contra peccata remedium, contra tentationes præsidium, nostræ fragilitatis speculum et veræ religionis exemplum. Tandem Christus judex dicet : *Venite, benedicti..., infirmus fui et visitastis me,* Matth., XXV.

Ad visitationem incarceratorum invitant nos Scripturæ sacræ monita, exempla Christi, angelorum, testibus Danielis, Petri, Agnetis, Vincentii, Catharinæ, et aliorum historiis sanctorum. B. Dominicus, v. g., cum esset Romæ, fere quotidie immuratos visitabat, et eis salutis monita dabat.

Scriptura sacra, naturalis pietas, ipsa natura rerum sensibilium, exempla angelorum, ut patet de Lazaro et B. Catharina, exempla patrum antiquorum, et præcipue Tobiæ, multiplex utilitas hujus operis quod a peccato revocat aliquando, a malo conservat, benedictionem Domini et sanctorum et laudem impetrat, ab angelis specialiter Domino præsentatur, hæc omnia nos monent ut sepeliendis mortuis diligentiam impendamus, et eorum sepulturæ personaliter intersimus.

Notandum quod olim et nunc etiam in episcoporum palatiis, Christi pauperes ad accipiendum eleemosynam paschalem annue occurrere solebant. — Ex bonis intestatorum quædam sequestrabantur ad pias causas, et hoc vocabatur « eleemosyna rationabilis. »

Vocabatur medio ævo « eleemosyna » domus monasterio vel ecclesiis adjuncta, in qua eleemosynæ pauperibus erogabantur ab eleemosynario. Eadem appellabatur « eleemosynaria, » quo nomine donabantur et arcula ubi reponebantur eleemosynæ, et marsupium ex quo promi solebant.

In monasteriis erant eleemosynarii, et legitur in libro ordinis S. Victoris parisiensis : « Ad eleemosynam faciendam eligi debet unus de fratribus pius et mansuetus, ut per pietatem compati sciat indigentibus, et per mansuetudinem possit etiam importunitatem petentum tolerare. Oportet in eleemosyna distribuenda magna uti discretione, ut infirmioribus quibusque teneriora et delicatiora reservet, et ut eos forte, qui ex consortio aliorum erubescere potuissent, si qui tales advenerint, seorsim sedere faciat, ut secretius quod eis impertiendum est sumere possint. » — « Eleemosynarius aut per se perquirat, aut per veraces et fideles homines cum multa sollicitudine perquiri faciat, ubi ægri et debiles jaceant, qui non habent unde se sustinere valeant, et ingressus domum blande consoletur ægrum, et offerat ei quod melius habet, et sibi intelligit esse necessarium. » Lanfrancus, in *Decretis pro ord. S. Benedicti*, cap. VIII, sect. 3.

Summi pontifices eleemosynarios habent qui eorum eleemosynas diutim pauperibus distribuunt.

[1] Sic cod. ; in Parm. : « valeant. »

danter. Ergo non est abundanter eleemosyna largienda.

Sed contra est quod dicitur Tob., IV, 9 : *Si multum tibi fuerit, abundanter tribue.*

Respondeo dicendum, quod abundantia eleemosynæ potest considerari et ex parte dantis, et ex parte recipientis. Ex parte quidem dantis, cum scilicet aliquis aliquid dat quod est multum secundum proportionem propriæ facultatis : et sic laudabile est abundanter dare ; unde et Dominus, Luc., XXI, laudavit viduam, quæ ex eo quod deerat illi, omnem victum quem habuit, misit ; observatis tamen his quæ supra dicta sunt de eleemosyna facienda de necessariis.

Ex parte vero ejus cui datur, est abundans eleemosyna dupliciter : uno modo quod suppleat sufficienter ejus indigentiam ; et sic laudabile est abundanter eleemosynam tribuere. Alio modo ut superabundet ad superfluitatem ; et hoc non est laudabile ; sed melius est pluribus indigentibus elargiri ; unde et Apostolus dicit I ad Cor., XIII, 3 : *Si distribuero in cibos pauperum* : ubi Glossa interl. dicit : « Per hoc cautela eleemosynæ docetur, ut non uni, sed multis detur, ut pluribus prosit. »

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa procedit de abundantia superexcedente necessitatem recipientis eleemosynam.

Ad secundum dicendum, quod auctoritas illa loquitur de abundantia eleemosynæ ex parte dantis ; sed intelligendum est quod Deus non vult simul effundi omnes opes, nisi in mutatione status. Unde subdit ibidem : « Nisi forte, ut Elisæus boves suos occidit, et pavit pauperes ex eo quod habuit, ut nulla cura domestica teneretur. »

Ad tertium dicendum, quod auctoritas inducta, quantum ad hoc quod dicit, *non ut aliis sit remissio* vel *refrigerium*, loquitur de abundantia eleemosynæ, quæ superexcedit necessitatem recipientis ; cui non est danda eleemosyna, ut inde luxurietur, sed ut inde sustentetur. Circa quod tamen est discretio adhibenda, propter diversas conditiones hominum, quorum quidam delectationibus [1] nutriti indigent magis delicatis cibis aut vestibus. Unde Ambrosius dicit in lib. I *De offic.*, cap. XXX, § 158, col. 74, t. 3 : « Consideranda est in largiendo ætas atque debilitas ; nonnunquam etiam verecundia, quæ ingenuos prodit natales ; aut si quis ex divitiis in egestatem cecidit sine vitio suo. Quantum vero ad id quod subditur, *vobis autem tribulatio*, loquitur de abundantia ex parte dantis. Sed, sicut Glossa interl. ibidem dicit, « non hoc ideo dicit, quin melius esset, » scilicet abundanter dare, « sed de infirmis timet, quos sic dare monet ut egestatem non patiantur. »

CONCLUSIO. — Abundanter eleemosynam facere, ut indigentiam suppleat recipientis, et sit secundum propriæ facultatis proportionem facta, laudabile est. Sed vitium est sic abundanter dare, ut recipiens superfluum habeat.

QUÆSTIO XXXIII.

DE CORRECTIONE FRATERNA.

(Et octo quæruntur.)

Deinde considerandum est de correctione fraterna ; et circa hoc quæruntur octo : 1° utrum fraterna correctio sit actus charitatis ; 2° utrum sit sub præcepto ; 3° utrum hoc præceptum extendat se ad omnes, vel solum in prælatis [2] ; 4° utrum subditi teneantur ex hoc præcepto prælatos corrigere ; 5° utrum peccator possit corrigere ; 6° utrum aliquis debeat corrigi qui ex correctione fit deterior ; 7° utrum secreta correctio debeat præcedere denuntiationem ; 8° utrum testium inductio debeat præcedere denuntiationem.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum fraterna correctio sit actus charitatis.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod fraterna correctio non sit actus charitatis. Dicit enim Glossa ordin., Matth., XVIII, super illud : *Si peccaverit in te frater tuus*, col. 147, t. 2, quod frater est arguendus ex zelo justitiæ. Sed justitia est virtus distincta a charitate. Ergo correctio fraterna non est actus charitatis, sed justitiæ.

2. Præterea, correctio fraterna fit per secretam admonitionem. Sed admonitio est consilium quoddam, quod pertinet ad prudentiam ; prudentis enim est esse bene consiliativum, ut dicitur in VI *Ethic.*, cap. V. Ergo fraterna correctio non est actus charitatis, sed prudentiæ.

[1] Sic cod.; in Parm. : « delicatius. » — [2] Sic cod.; in Parm. : « ad prælatos. »

3. Præterea, contrarii actus non pertinent ad eamdem virtutem. Sed supportare peccantem est actus charitatis, secundum illud ad Galat., VI, 2 : *Alter alterius onera portate, et sic adimplebitis legem Christi,* quæ est lex charitatis. Ergo videtur quod corrigere fratrem peccantem, quod est contrarium supportationi, non sit actus charitatis.

Sed contra, corrigere delinquentem est quædam eleemosyna spiritualis. Sed eleemosyna est actus charitatis, ut supra dictum est. Ergo correctio fraterna est actus charitatis.

Respondeo dicendum, quod correctio delinquentis est quoddam remedium quod debet adhiberi contra peccatum alicujus. Peccatum autem alicujus dupliciter considerari potest : uno quidem modo, inquantum est nocivum ei qui peccat; alio modo inquantum vergit in nocumentum aliorum, qui ex ejus peccato læduntur, vel scandalizantur, et etiam inquantum est in nocumentum boni communis, cujus justitia per peccatum hominis perturbatur.

Duplex ergo est correctio delinquentis : una quidem quæ adhibet remedium pecccato, inquantum est quoddam malum ipsius peccantis; et ista est proprie fraterna correctio, quæ ordinatur ad emendationem delinquentis. Removere autem malum alicujus, ejusdem rationis est sicut bonum ejus procurare; procurare autem fratris bonum pertinet ad charitatem, per quam volumus et operamur bonum amico. Unde etiam correctio fraterna est actus charitatis, quia per eam repellimus malum fratris, scilicet peccatum; cujus remotio magis pertinet ad charitatem quam etiam remotio exterioris damni vel etiam corporalis nocumenti, quanto contrarium bonum virtutis magis est affine charitati, quam bonum corporis vel exteriorum rerum. Unde correctio fraterna est actus charitatis, potius quam curatio infirmitatis corporalis, vel subventio, qua excluditur exterior egestas.

Alia vero correctio est quæ adhibet remedium peccato delinquentis, secundum quod est in malum aliorum, et præcipue in nocumentum communis boni; et talis correctio est actus justitiæ ; cujus est conservare rectitudinem justitiæ unius ad alterum.

Ad primum ergo dicendum, quod Glossa illa loquitur de secunda correctione, quæ est actus justitiæ.

Vel si loquatur etiam de prima, tunc justitia ibi sumitur secundum quod est universalis virtus, ut infra dicetur, prout etiam omne *peccatum est iniquitas,* ut dicitur I Joan., III, 4, quasi contra justitiam existens.

Ad secundum dicendum, quod, sicut Philosophus dicit in VI *Ethic.,* cap. V et VII, prudentia facit rectitudinem in his quæ sunt ad finem, de quibus est consilium et electio; tamen cum per prudentiam aliquid recte agimus ad finem alicujus virtutis moralis, puta temperantiæ, vel fortitudinis, actus ille est principaliter illius virtutis ad cujus finem ordinatur. Quia ergo admonitio quæ fit in correctione fraterna, ordinatur ad amovendum fratris peccatum, quod pertinet ad charitatem, manifestum est quod talis admonitio principaliter est actus charitatis quasi imperantis, prudentiæ vero secundario quasi exequentis et dirigentis actum.

Ad tertium dicendum, quod correctio fraterna non opponitur supportationi infirmorum, sed magis ex ea consequitur. Intantum enim aliquis supportat peccantem, inquantum contra eum non turbatur, sed benevolentiam ad eum servat; et ex hoc contingit quod eum satagit emendare.

Conclusio. — Correctio, qua fratris malum et peccatum repellimus, actus misericordiæ ac charitatis est, ut imperantis, et magis quam infirmitatis curatio, vel subventio ; at correctio, qua remedium adhibetur malo, quod vergit in aliorum, et communis boni nocumentum, actus potius justitiæ est (a).

(a) Vi verborum differunt correptio et correctio; nam correptio est ad emendationem fratris reprehensio; correctio autem est ipsa emendatio. Usu tamen recepto apud theologos, correptio et correctio pro uno et eodem sumuntur.

Alia correctio est judicialis, alia fraterna. Judicialis adhibet remedium peccato secundum quod est in malum aliorum, et præcipue in nocumentum boni communis.

Fraterna, cum sit eleemosyna spiritualis est actus elicitus a misericordia et imperatus a charitate. Neque refert quod peccatum sit simpliciter voluntarium, objectum autem misericordiæ sit malum involuntarium. Sufficit enim ad objectum misericordiæ ut sit aliquomodo involuntarium. Porro peccatum, licet sit simpliciter voluntarium quia nemo peccat nisi volens, pluribus tamen modis est involuntarium, sive ratione causæ, sive ratione effectus, sive etiam eo sensu quod est contra inclinationem rationalem voluntatis. Est involuntarium ratione causæ, si est ex ignorantia qua fit ut non apprehendatur malitia peccati. Est involuntarium

ARTICULUS II.

Utrum correctio fraterna sit in præcepto.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod correctio fraterna non sit in præcepto. Nihil enim quod est impossibile cadit sub præcepto, secundum illud Hieronymi : « Maledictus qui dicit Deum aliquid impossibile præcepisse[1]. » Sed Eccli., VII, 14, dicitur : *Considera opera Dei, quod nemo possit corrigere quem ille despexerit.* Ergo correctio fraterna non est in præcepto.

2. Præterea, omnia præcepta legis divinæ ad præcepta decalogi reducuntur. Sed correctio fraterna non cadit sub aliquo præceptorum decalogi. Ergo non cadit sub præcepto.

3. Præterea, omissio præcepti divini est peccatum mortale, quod in sanctis viris non invenitur. Sed omissio fraternæ correctionis invenitur in sanctis et in spiritualibus viris; dicit enim Augustinus, I *De civit. Dei*, c. IX, § 2, col. 22, t. 7, quod « non solum inferiores, verum etiam hi qui superiorem vitæ gradum tenent, ab aliorum reprehensione se abstinent, propter quamdam cupiditatis maculam, non propter officia charitatis[2]. » Ergo correctio fraterna non est in præcepto.

4. Præterea, illud quod est in præcepto habet rationem debiti. Si ergo correctio fraterna caderet sub præcepto, hoc fratribus deberemus ut eos peccantes corrigeremus. Sed ille qui debet alicui debitum corporale, puta pecuniam, non debet esse contentus, ut ei occurrat creditor; sed debet eum quærere, ut debitum reddat. Oporteret ergo quod homo quæreret correctione indigentes, ad hoc quod eos corrigeret; quod videtur inconveniens, tum propter multitudinem peccantium, ad quorum correctionem unus homo non posset sufficere; tum etiam quia oporteret quod religiosi de claustris suis exirent ad corrigendos homines; quod est inconveniens. Non ergo fraterna correctio est in præcepto.

Sed contra est quod Augustinus dicit in libro *De verbis Domini*, serm. LXXXII, c. IV, col. 508, t. 5 : « Si neglexeris corrigere, pejor eo factus es qui peccavit[3]. » Sed hoc non esset, nisi per hujusmodi negligentiam aliquis præceptum omitteret. Ergo correctio fraterna est in præcepto.

Respondeo dicendum, quod correctio fraterna cadit sub præcepto.

Sed considerandum est, quod, sicut præcepta negativa legis prohibent actus peccatorum, ita præceptiva affirmativa inducunt ad actus virtutum. Actus autem peccatorum sunt secundum se mali; et nullo modo boni fieri possunt, nec aliquo tempore, aut loco;

ratione effectus, quia homo non vult æternaliter damnari, quod tamen est effectus peccati mortalis, de quo solo regulariter correctio fraterna ex præcepto fieri debet. Est insuper peccatum semper contra rationalem inclinationem voluntatis; nam rationalis inclinatio voluntatis est semper ad bonum non ad peccatum; et hoc modo peccatum semper est miseria quædam.

Definiri potest correctio fraterna : actus charitatis et misericordiæ, quo per convenientem sermonem, vel aliquid æquivalens, proximum a malo peccati ad bonum virtutis convertere nitimur. — Dicitur actus charitatis et misericordiæ, quia imperatur a charitate, et elicitur a misericordia. — « Per convenientem sermonem, » quia magna prudentia opus est ad corripiendum fraterne proximum. — « Vel aliquid æquivalens, » quia potest etiam fieri signis, vel alio quocumque modo utili ad removendum proximum a peccato. — « A malo peccati, » quia non solum de peccato commisso sed etiam de peccato futuro imminenti agitur, et sive dicatur correptio, sive monitio, sive instructio, sive consilium, perinde est.

Definitur alio modo correctio fraterna : charitativa monitio facta a privato, aut quasi privato, ad emendandum vel impediendum peccatum proximi, procedens ex ipsius et Dei dilectione.

Dicitur « charitativa, » quia ex charitate et misericordia procedit. — « Facta a privato, » quia distinguitur sic a correptione judiciali, in qua primo primario punitio intenditur. — « Aut quasi privato, » ut intelligatur superiorem esse debere, quando fraterne corripit inferiorem, quasi privatus privato, frater fratri, par pari loquens. — « Ad emendandum vel impediendum peccatum proximi, » quia fieri potest et debet aliquando antequam peccet proximus, si nempe ex signis et præambulis moraliter colligitur peccatum esse in procinctu. — « Procedens ex ipsius dilectione, » quia diabolica est, non fraterna, si ex odio, ira, passione, aut ex inordinato tui amore procedat. « Quare illum corripis? quia tu doles quod peccaverit in te? Si amore tui id facis, nihil facis; si amore illius facis, optime facis. » August., *Serm.* XVI *de verbis Domini.* — « Et Dei, » quia, ut correctio tua sit actus charitatis theologicæ, oportet te dolere quod Deus offendatur.

Aliis modis etiam definiri potest et re ipsa definitur correctio fraterna; sed omnes definitiones, ut sint bonæ et validæ, in idem redeant hic expositum, necesse est.

[1] Non est Hieronymi, sed Pelagii hæretici, in *Expositione symboli ad Damasum.*

[2] Plenius in textu D. Augustini

[3] « Si neglexeris, pejor es... Pejor es tacendo, quam ille convitiando. » Migne.

quia secundum se sunt conjuncti malo fini, ut dicitur in II *Ethic.*, c. VI, a med., et ideo præcepta negativa obligant semper, et ad semper. Sed actus virtutum non quolibet modo fieri debent, sed observatis debitis circumstantiis, quæ requiruntur ad hoc quod sit actus virtuosus; ut scilicet fiat ubi debet, et quando debet, et secundum quod debet. Et quia dispositio eorum quæ sunt ad finem, attenditur secundum rationem finis; in istis circumstantiis virtuosi actus præcipue attendenda est ratio finis, quæ est bonum virtutis. Si ergo sit aliqua talis omissio alicujus circumstantiæ circa virtuosum actum quæ totaliter tollat bonum virtutis, hoc[1] contrariatur præcepto. Si autem sit defectus alicujus circumstantiæ quæ non totaliter tollat virtutem, licet non perfecte attingat ad bonum virtutis, non est contra præceptum. Unde et Philosophus dicit in II *Ethic.*, cap. ult., circa fin., quod si parum discedatur a medio, non est contra virtutem; sed si multum discedatur, corrumpitur virtus in suo actu. Correctio autem fraterna ordinatur ad fratris emendationem. Et ideo hoc modo cadit sub præcepto secundum quod est necessaria ad istum finem, non autem ita quod quolibet loco, vel tempore frater delinquens corrigatur.

Ad primum ergo dicendum, quod in omnibus bonis agendis operatio hominis non est efficax, nisi adsit auxilium divinum; et tamen homo debet facere quod in se est. Unde Augustinus dicit in lib. *De correptione et gratia*, cap. XV, col. 944, t. 10 : « Nescientes quis pertineat ad prædestinatorum numerum, et quis non pertineat, sic affici debemus charitatis affectu, ut omnes velimus salvos fieri. » Et ideo omnibus debemus fraternæ correctionis officium impendere sub spe divini auxilii.

Ad secundum dicendum, quod, sicut supra dictum est, omnia præcepta quæ pertinent ad impendendum aliquod beneficium proximo, reducuntur ad præceptum de honoratione parentum.

Ad tertium dicendum, quod correctio fraterna tripliciter omitti potest : uno quidem modo meritorie, quando ex charitate aliquis correctionem omittit. Dicit enim Augustinus in I *De civitate Dei*, cap. IX, col. 22, t. 7 : « Si propterea quisque objurgandis et corripiendis male agentibus parcit, quia opportunius tempus inquirit, vel eisdem ipsis metuit, ne deteriores ex hoc efficiantur, vel ad bonam vitam et piam erudiendos impediant alios infirmos, et premant, atque avertant a fide ; non videtur esse cupiditatis occasio, sed consilium charitatis. » Alio modo prætermittitur fraterna correctio cum peccato mortali, « quando scilicet formidatur, ut ibi dicitur, judicium vulgi, et carnis excruciatio vel peremptio ; » dum tamen hæc ita dominentur in animo quod fraternæ charitati præponantur ; et hoc videtur contingere, quando aliquis probabiliter præsumit de aliquo delinquente quod posset eum a peccato retrahere ; et tamen propter timorem vel cupiditatem prætermittit. Tertio modo hujusmodi omissio est peccatum veniale, quando timor vel cupiditas tardiorem faciunt hominem ad corrigendum delicta fratris ; non tamen ita quod si ei constaret quod fratrem posset a peccato retrahere, propter timorem vel cupiditatem omitteret, quibus in animo suo præponit charitatem fraternam. Et hoc modo quandoque viri sancti negligunt corrigere delinquentes.

Ad quartum dicendum, quod illud quod debetur alicui determinatæ et certæ personæ, sive sit bonum corporale, sive spirituale, oportet quod ei impendamus, non expectantes quod nobis occurrat, sed debitam sollicitudinem habentes, ut eum inquiramus. Unde sicut ille qui debet pecuniam creditori, debet eum requirere, cum tempus fuerit, ut ei debitum reddat ; ita qui habet specialiter curam alicujus, debet eum quærere ad hoc quod eum corrigat de peccato. Sed illa beneficia quæ non debentur certæ personæ, sed communiter omnibus proximis, sive sint corporalia, sive spiritualia, non oportet nos quærere quibus impendamus ; sed sufficit quod impendamus eis qui nobis occurrunt. Hoc enim « quasi pro quadam sorte habendum est, » ut Augustinus dicit in I *De doctrina christiana*, c. XXVIII, col. 30, t. 3. Et propter hoc dicit in lib. *De verb. Domini*, serm. LXXXII, col. 506, t. 5, quod « admonet nos Dominus noster non negligere invicem peccata nostra, non quærendo quid reprehendas, sed videndo quid corrigas ; » alioquin efficeremur exploratores vitæ aliorum, contra id quod dicitur Prov., XXIV, 15 : *Ne quæras impietatem in domo justi, et non* vastes requiem ejus.* Unde patet quod nec

* *Neque*

[1] Sic cod. ; in Parm. : « hic actus. »

religiosos oportet exire claustrum ad corrigendum delinquentes.

CONCLUSIO. — Cum fraterna correctio ad fratris emendationem ordinetur, tunc est in præcepto, quando evidens est ejus ex correptione fructus (a).

ARTICULUS III.

Utrum correctio fraterna pertineat solum ad prælatos.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod correctio fraterna non pertineat nisi ad prælatos. Dicit enim Hieronymus[1] : « Sacerdotes studeant illud Evangelii implere : *Si peccaverit in te frater tuus,* » etc. Sed nomine sacerdotum consueverunt significari prælati qui habent curam aliorum. Ergo videtur quod ad solos prælatos pertineat fraterna correctio.

2. Præterea, fraterna correctio est quædam eleemosyna spiritualis. Sed corporalem eleemosynam facere pertinet ad eos qui sunt superiores in temporalibus, scilicet ad ditiores. Ergo et fraterna correctio pertinet ad eos qui sunt superiores in spiritualibus, scilicet ad prælatos.

[1] Colligitur ex pleniori contextu apud Origenem, *Homilia* VII *in Jos.*, § 6, col. 861, t. 2. — Legitur in impressis Operibus D. Thomæ, loco Origenis, Hieronymus. Sed nil simile in hujus Operibus, præter hæc : « Sacerdos et doctor fiducialiter debent corripere peccantes, et nulli adulari, sed audacter omnes increpare. » *Dialog. adv. Pelagianos*, lib. I, § 26, col. 519, t. 2.

(a) *Etsi præoccupatus fuerit homo in aliquo delicto, vos, qui spirituales estis, hujusmodi instruite in spiritu lenitatis, considerans teipsum, ne et tu tenteris; alter alterius onera portate, et sic adimplebitis legem Christi*, Gal., VI. *Nolite quasi inimicum existimare* (peccatorem), *sed corripite ut fratrem,* II Thess., III. *Si peccaverit in te frater tuus, vade et corripe eum inter te et ipsum solum; si te audierit, lucratus eris fratrem tuum.* Matth., XVIII. « Tu vulnus fratris tui contemnis? Tu eum vides perire, et negligis? Pejor es tacendo, quam ille conviciando. » Augustinus, *Serm.* XVI *de verbis Domini* « Si neglexeris corrigere, pejor eo factus es qui peccavit. » Augustinus, *Serm.* XVI *de verbis Domini.*

Vide insuper Ambrosium, lib. VIII *In Lucam*; Chrysostomum, *In Matthæum*; Hieronymum, in eumdem evangelistam; Basilium, in *Regulis brevioribus*, ad interrogationem XLVII, et alios Patres.

Ex his et similibus textibus evincitur correctionem fraternam esse in præcepto. Quod si objiciatur Scripturam sacram loqui de fratre, huncque secernere ab ethnico et publicano, respondetur Christum expresse tantum loqui de Christianis, sed non excludere alios, siquidem de lucrando fratre loquitur. Ethnici sunt fratres nostri. Ordo tamen correctionis fraternæ exigere videtur ut Christianus primo Christianum alium corripiat. Rarius insuper ethnicus est sic dispositus ut prudenter ac utiliter ipsi correctio fraterna fieri possit; et ideo rarius est erga ethnicum in præcepto correctio fraterna. Ethnicis autem assimilari debent nostri temporis impii, ethnicis ac publicanis deteriores; quia qui illuminat omnem hominem, et testimonium perhibet veritati venit in eos tanquam in proprios, et sui eum non receperunt, vel receptum abjecerunt. Quid fraterne corripiens, privatim, utiliter, ac sæpius prudenter, dicere posses uni cæcorum hujus sæculi a cæcis aliis per vias tenebrarum ducto, qui materialismum, positivismum, atheismum, scepticismum universalem profitentur? Pastores et concionatores illos et corripere debent et corripiunt publice, certis in locis ubi correptio necessaria est propter contagionem errorum, quibus inficiuntur ac inficere volunt populum, manifestam. Sed vix, in Gallia præsertim, moneri vel reprehendi possunt privatim, nisi ipsi de rebus istis disputationem moveant, et sit veritatis defensor, positis omnibus ponendis, idoneus ad illam vindicandam ab impugnationibus iniquis et sophismatum inextricabili ac consulto inordinata subtilitate. Si quis libros etiam conscribere potest sapienter et erudite satis, ut breviter ac dilucide tantum avertat onus et facinus intelligentiarum hodiernarum, bonum opus operabitur, bellum pseudoprophetis istis diaboli immisericorditer indicendo.

Sed, quia ad Scripturæ sacræ textus supra allegatos iterum accedere debemus, quæritur quid significent hæc verba : *Si peccaverit in te frater tuus?* Et S. Thomas, cum S. Augustino, sic ea interpretatur : *in te*, id est, « te sciente; » nam qui peccat coram nobis, aut nobis scientibus, nos quasi testes aut approbatores sui peccati facit, et quantum est ex conditione actus, scandalum nobis præbet; unde hunc corripere jubemur. Vide S. Thomam, *Quodlib.* XI, art. 12. Alii sensu magis litterali interpretantur : *in te,* id est, « contra te. » Sic S. Thomas ipse quæst. : « De correptione fraterna, » art. 2, ad 1, et hic, art. 7. Sic etiam Augustinus, et Chrysostomus, et Hieronymus, et Ambrosius. Nec sequitur inde sola peccata contra nos commissa sub præcepto correctionis fraternæ cadere. Correctio fraterna etenim quid est, nisi beneficium misericordiæ et charitatis? Hoc beneficium inimico meo, id est, illi qui contra me peccavit, impendere debeo; ergo a fortiori illi qui me nullo modo offendit.

Dices forsitan præceptum dari non posse a Deo de re inutili; atqui correctio fraterna est inutilis; ergo de ea dari non potest præceptum. Et probas hanc esse inutilem. Nam absque gratia Dei nemo converti potest; atqui gratiam Dei non dat correctio fraterna. Ergo. Respondeo primo : in omnibus homo quod in se est facere debet, nil tamen supernaturale meritorium absque gratia agere potest; ergo quamvis correctio fraterna hominem ex seipsa convertere nequeat, facienda tamen est ut homo pro salute fratrum agat quod in se est. Respondeo secundo correctionem fraternam esse faciendam de peccatis futuris imminentibus : atqui certum est et experientia constat multos propter monitionem prævium a peccatis cohibere seipsos, ex motivo saltem naturali ac humano. Porro sic vitatur scanda-

3. Præterea, ille qui corripit alium, movet eum sua admonitione ad melius. Sed in rebus naturalibus inferiora moventur a superioribus. Ergo etiam secundum ordinem virtutis, qui sequitur ordinem naturæ, ad solos prælatos pertinet inferiores corrigere.

Sed contra est quod dicitur XXIV, q. III, c. XIV, col. 1302 : « Tam sacerdotes, quam reliqui fideles omnes summam curam habere debent de his qui pereunt ; quatenus eorum redargutione aut corrigantur a peccatis, aut, si incorrigibiles appareant, ab Ecclesia separentur. »

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est, duplex est correctio : una quidem quæ est actus charitatis, quæ specialiter tendit ad emendationem fratris delinquentis per simplicem admonitionem ; et talis correctio pertinet ad quemlibet charitatem habentem, sive sit subditus, sive prælatus.

Est autem alia correctio quæ est actus justitiæ, per quam intenditur bonum commune, quod non solum procuratur per admonitionem fratris, sed etiam interdum per punitionem, ut alii a peccato timentes desistant ; et talis correctio pertinet ad solos prælatos, qui non solum habent admonere sed etiam corrigere puniendo.

Ad primum ergo dicendum, quod etiam in correctione fraterna, quæ ad omnes pertinet, gravior est cura prælatorum, ut dicit Augustinus in I *De civit. Dei*, cap. IX, § 3, col. 23, t. 7. Sicut enim temporalia beneficia potius debet aliquis exhibere illis quorum curam temporalem habet ; ita etiam bene-

lum quod ex peccato commisso forte consequeretur, et vitatur etiam aggravatio mali quod ex actu externo provenit, si jam sit peccatum interne commissum. Correctio igitur fraterna non est inutilis. « Nescientes quis ad prædestinatorum numerum, et quis non pertineat, sic affici debemus charitatis affectu, ut omnes velimus salvos fieri. » Augustinus, lib. *De correptione et gratia*, c. XV.

Quæ contra peccantium correptionem ex Veteri Testamento objicerentur, intelligenda sunt de peccatoribus in quibus non erat spes emendæ.

Ut autem obliget præceptum correctionis fraternæ, requiritur : 1. quod peccatum commissum, vel committendum sit per se loquendo mortale ; 2. quod sit ipsius certa notitia ; 3. quod sit spes emendationis ; 4. quod correptio sit necessaria.

« Si te ille in quem peccasti corripuerit, et audiens illum, lucratus est te : Quid est lucratus est te, nisi quia perieras, si non lucraretur te ? Nam si non perieras, quomodo te lucratus est ? » Augustinus, *Serm.* XVI *de verbis Domini*, c. III. Nemo autem perit quoad vitam spiritualem nisi per peccatum mortale. Aliunde sapiens septies in die cadit, et peccata venialia sunt frequentissima ; onus correctionis fraternæ esset omnino sive corripientibus, sive correptis intolerabile, si quis regulariter ad correctionem venialium teneretur. Quis tamen ad hanc per accidens tenetur, si ex ipsis timenda sit perturbatio disciplinæ regularis, vel tranquillitatis communis, aut si sequeretur ex iisdem periculum proximum peccandi mortaliter, vel scandalum.

Non sufficit dubium, suspicio, timor, scrupulus, aut rumor de peccato proximi, ut fiat sub præcepto necessaria correctio proximi. Nam correptio naturaliter pudorem ingerit et est odiosa, unde juste conquereretur correptus de peccato quod non constat ; unde a correctionis præcepto eximi possunt practice scrupulosi qui in omnibus timent, suspicanturque peccatum.

Requiritur spes emendationis ; nam si non adsit talis spes, non solum cessat finis correctionis, sed insuper gravissimum sequitur inconveniens, nempe quod is quem corripis aut mones, peccabit formaliter, cum antea peccaret tantum materialiter : hoc dico, quando peccat vel peccaturus est ex ignorantia invincibili juris naturæ et divini positivi, aut ex eadem ignorantia facti contra ista jura.

Sed spes emendationis exigitur etiam pro aliis peccatis, quia gravius peccat correptus non resipiscens, et ideo correctio obest hoc ipso quo non prodest. Non tamen requiritur spes certa emendationis ; sufficit spes probabilis, modo certum sit etiam probabiliter correptionem non esse obfuturam. Nota quod si ageretur de correptione qua impeditur damnum tertii, vel reipublicæ, aut dehonoratio Dei per blasphemias, vel seductio populi per hæreticos, etiamsi nulla sit spes emendæ in peccante, si sit spes impediendi malum aut damnum ex ejus peccato consequens, potest et debet adhiberi correptio et redargutio.

Correctio autem est necessaria, si nullus sit qui corripiat delinquentem, et ipse non possit nisi per tuam correptionem liberari. De peccato præterito, nullo relicto complacentiæ vestigio, nec damni aut relapsus periculo, inquirunt auctores utrum sit delinquens corripiendus. Alii id affirmant, alii negant. Probabiliter affirmandum est, si ipse reus conjicitur non sese emendandus tempore debito ; secus, negandum.

De dilatione correctionis, an liceat eam differre ut peccans efficacius corrigatur ? aliqui id affirmant ex intentione majoris boni, si agatur de proximo sæpius et gravius peccante ; alii id negant, si supponatur spes fundata præsentis emendationis ; et hoc ultimum in praxi melius et securius est.

Quando peccator est in extrema necessitate spirituali, quilibet tenetur cum periculo vitæ adhibere correctionem. — Extrema talis necessitas spiritualis illa est a qua absolute peccator liberari non potest nisi per correptionem, et hic casus est rarissimus et forte unicus, ut si quis ex ignorantia vincibili peccet et quærat doctorem, ego autem solus possim docere, monere, corrigere illum, alioquin in peccato morietur. Extra hunc casum, non tenetur quis ad correctionem fraternam cum gravi damno suo.

ficia spiritualia, puta correctionem, doctrinam et alia hujusmodi magis debet exhibere illis qui sunt suæ spirituali curæ commissi. Non ergo intendit Origenes dicere, quod ad solos sacerdotes pertineat præceptum de correctione fraterna, sed quod ad hos specialiter pertinet.

Ad secundum dicendum, quod, sicut ille qui habet unde corporaliter subvenire possit, quantum ad hoc dives est, ita ille qui habet sanum rationis judicium, ex quo possit alterius delictum corrigere, quantum ad hoc est superior habendus.

Ad tertium dicendum, quod etiam in rebus naturalibus quædam mutuo in se agunt, quia quantum ad aliquid sunt se invicem superiora, prout scilicet utrumque est quodammodo in potentia, et quodammodo in actu respectu alterius; et similiter aliquis inquantum habet sanum rationis judicium, in hoc in quo alter delinquit, potest eum corrigere, licet non sit simpliciter superior.

Conclusio. — Correptio quæ actus est charitatis, non modo ad prælatos, sed etiam ad quoscumque charitatem habentes spectat : sed correptio quæ est actus justitiæ, ad solos prælatos et judices attinet (a).

ARTICULUS IV.

Utrum quis teneatur corrigere prælatum suum.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod aliquis non teneatur corrigere prælatum suum. Dicitur enim Exod., XIX, 12 : *Bestia quæ tetigerit montem lapidabitur*; et II Regum, VI, dicitur quod Oza percussus est a Domino, quia tetigit arcam. Sed per montem et arcam significatur prælatus. Ergo prælati non sunt corrigendi a subditis.

2. Præterea, Galat., II, 11, super illud : *In faciem ei restiti*, dicit Glossa ordin., col. 574, t. 2, « ut par. » Ergo cum subditus non sit par prælato, non debet eum corrigere.

3. Præterea, Gregorius dicit : « Sanctorum vitam corrigere non præsumat, nisi qui de se meliora sentit[1]. » Sed aliquis non debet de se meliora sentire quam de prælato suo. Ergo prælati non sunt corrigendi.

Sed contra est quod Augustinus dicit in *Regula*, § 11, col. 1384, t. 1 : « Non solum vestri, sed etiam ipsius, » id est prælati, « miseremini, qui inter vos quanto in loco superiori, tanto in periculo majori versatur. » Sed correctio fraterna est opus misericordiæ. Ergo et prælati sunt corrigendi.

Respondeo dicendum, quod correctio illa quæ est actus justitiæ, per coercitionem pœnæ, non competit subdito respectu prælati; sed correctio fraterna, quæ est actus charitatis, pertinet ad unumquemque respectu cujuslibet personæ, ad quam charitatem debet habere, si in ea aliquid corrigibile inveniatur.

Actus enim ex aliquo habitu vel potentia procedens se extendit ad omnia quæ continentur sub objecto illius potentiæ, vel habitus; sicut visio ad omnia quæ continentur sub objecto visus. Sed quia actus virtuosus debet esse moderatus debitis circumstantiis, ideo in correctione qua subditi corrigunt prælatos, debet modus congruus adhiberi, ut scilicet non cum protervia et duritia, sed cum mansuetudine et reverentia corrigantur. Unde Apostolus dicit, I ad Timoth., V, 1 : *Seniorem ne increpaveris, sed obsecra ut patrem.* Et ideo Dionysius redarguit Demophilum monachum (*b*), *Epist.* VIII, col. 1087, t. 1, quia sacerdotem irreverenter

[1] Non invenitur expresse dictum a Gregorio. Affert quidem Nicolaï quosdam locos, scilicet : XXXI *Moral.*, c. XIII, §§ 24 et 25, col. 586, et *Epist.* XXXVII, lib. X, t. 3; alios etiam locos adducere possit, non tamen ad rem conferentes, videlicet XXVI *Moral.*, c. VI, § 11, col. 355, t. 2, et VII *Moral.*, c. XXXVI, § 56, col. 790, t. 1.

(*a*) Omnes generaliter ad correctionem fraternam tenentur, sed prælati strictius quam alii; nam et tenentur inquirere in vitam subditorum ad finem correctionis fraternæ, quia quilibet tenetur mala spiritualia a proximo depellere, eo modo quo absque inconvenientibus potest; possunt autem prælati absque inconvenientibus quæ paterentur privati inquirere in vitam subditorum quorum cura ipsis ex officio et auctoritate incumbit; quia, ut pater spiritualis, prælatus debet subditis suis eleemosynam spiritualem dare.

Cæterum cavendum est prælato, inquit Cajetanus, ne ex una parte nimia suspicione fiat præceps et odiosus, et ex altera ne sua incuria invalescant delicta occulta. Neque debet nimis particulariter in unum aliquem absque sufficientibus indiciis inquirere, ne eum apud alios reddat suspectum et infamem. A fortiori hoc facere non debet ex quadam malevolentia secreta qua laborare possunt etiam superiores erga subditos aliquos sive ex instinctu naturali pravo, sive ex involuntario vindictæ desiderio; nam et superiores nil sunt in se quam homines.

(*b*) P. Nicolaï negare videtur quod Demophilus sacerdotem percusserit, ut D. Thomas affirmat;

correxerat, eum percutiens, et de Ecclesia ejiciens (*a*).

Ad primum ergo dicendum, quod tunc prælatus inordinate videtur tangi, quando irreverenter objurgatur, vel etiam quando ei detrahitur; et hoc significatur per contactum montis et arcæ damnatum a Deo.

Ad secundum dicendum, quod in faciem resistere coram omnibus, excedit modum fraternæ correctionis; et ideo sic Paulus Petrum non reprehendisset, nisi aliquo modo par esset quantum ad fidei defensionem. Sed in occulto admonere, et reverenter, hoc potest etiam ille qui non est par. Unde Apostolus ad Colos., ult., 17, scribit de subditis, ut prælatum suum admoneant, cum dicit : *Dicite Archippo* episcopo : *Ministerium tuum imple**. Sciendum tamen est, quod ubi immineret periculum fidei, etiam publice essent prælati a subditis arguendi. Unde et Paulus, qui erat subditus Petro, propter imminens periculum scandali circa fidem, Petrum publice arguit; et sicut Glossa Augustini[1], dicit ad Gal., II : « Ipse Petrus exemplum majoribus præbuit, ut sicubi forte rectum tramitem reliquissent, non dedignentur etiam a posterioribus corripi. »

* *Vide ministerium tuum, ut illud impleas.*

Ad tertium dicendum, quod præsumere se esse simpliciter meliorem quam sit prælatus suus, videtur esse præsumptuosæ superbiæ; sed æstimare se meliorem quantum ad aliquid, non est præsumptionis, quia nullus est in hac vita qui non habeat aliquem defectum. Et etiam considerandum est, quod cum aliquis prælatum charitative monet, non propter hoc se majorem existimat; sed auxilium impartitur ei, qui « quanto in loco superiori, tanto in periculo majori versatur, » ut Augustinus dicit in *Regula*, col. 1384, t. 1.

Conclusio. — Non tenentur subditi secundum correptionem justitiæ, prælatos suos corrigere, sed secundum charitatis correptionem illos cum reverentia et honore, ac mansuetudine admonere (*b*).

ARTICULUS V.

Utrum peccator debeat corripere delinquentem.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod peccator corrigere debeat delinquentem. Nullus enim propter peccatum quod commisit a præcepto observando excusatur. Sed correctio fraterna cadit sub præcepto, ut dictum est. Ergo videtur quod propter peccatum quod quis commisit, non debeat prætermittere hujusmodi correctionem.

2. Præterea, eleemosyna spiritualis potior est quam corporalis eleemosyna. Sed ille qui est in peccato, non debet abstinere quin eleemosynam corporalem faciat. Ergo multo minus debet abstinere a correctione delinquentis propter peccatum præcedens.

3. Præterea, I Joan., I, 8, dicitur : *Si dixerimus, quia* peccatum non habemus, nos ipsos seducimus*. Si ergo propter peccatum aliquis impeditur a correctione fraterna, nullus erit qui possit corrigere delinquentem. Hoc autem est inconveniens. Ergo et primum.

* *Quoniam.. ipsi no-*

Sed contra est quod Isidorus dicit in libro III *De summo bono*, sive *Sententiarum*, cap. XXXII, § 1, col. 704, t. 6 : « Non debet vitam aliorum corrigere qui est vitiis subjectus[2]; » et Rom., II, 1, dicitur : *In quo alium judicas*, teipsum condemnas; eadem enim agis quæ judicas*.

* *Judica alterum*

Pachymeras intelligit sacerdotem a Demophilo gradu dejectum fuisse, τὸν δὲ πρεσβύτερον ἐξώθησε, quod vix absque percussione quadam fieri potest

[1] Ex *Epist*. LXXXII Aug., § 22, col. 286, t. 2, desumpta est hæc Glossa.

[2] « Nam debet vitia aliena corripere, quia adhuc vitiorum contagionibus servit. » Migne.

(*a*) Juxta quamdam opinionem prælati soli, vel in magistratu constituti ad correctionem fraternam faciendam tenerentur, quia constituere omnes hoc præcepto ligatos est constituere omnes præcepti transgressores : quod durum videtur. Gualterus respondet hoc præceptum non obligare nisi tempore necessitatis; tunc autem est necessitas quando simul concurrunt sex conditiones :

1. Certa peccati cognitio;

2. Mansuetudo in corripiendo; in ita nemo debet;

3. Quod non sit alius æqualiter aptus, vel etiam aptior ad corripiendum;

4. Spes probabilis de correptione;

5. Quod peccatum sit mortale :

6. Quod non speretur ad corripiendum major temporis opportunitas.

Alii aliter rem explicant.

(*b*) Subditi possunt corripere fraterne suos superiores, et filii suos parentes; imo ad id aliquando tenentur. Sed notandum quod ad correptionem superiorum, ut plurimum, sunt minus idonei homines de vulgo, conditione et moribus viles, est enim periculum ne id superiores ducant contemptui, et inde magis exasperentur; unde convenit quod inferiores, suos superiores corripere volentes, instruant et adhibeant correptores dignores

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est, correctio delinquentis pertinet ad aliquem, inquantum viget in eo rectum judicium rationis. Peccatum autem, ut supra dictum est, non tollit bonum naturæ, quin remaneat in peccante[1] aliquid de recto judicio rationis; et secundum hoc potest ei competere in subditis[2] delictum arguere.

Sed tamen per peccatum præcedens impedimentum quoddam huic correctioni affertur propter tria : primo quidem quia ex peccato præcedenti indignus redditur ut alium corrigat ; et præcipue si majus peccatum commisit, non est dignus ut alium corrigat de minori peccato. Unde *Super* illud *Matth*, VII : *Quid vides festucam?* etc., col. 46, t. 7, dicit Hieronymus : « De his loquitur qui cum mortali crimine detineantur obnoxii, minora peccata fratribus non concedunt.

Secundo redditur indebita correctio propter scandalum quod sequitur ex correctione, si peccatum corripientis sit manifestum ; quia videtur quod ille qui corrigit non corrigat ex charitate, sed magis ad ostentationem. Unde *Super* illud *Matth.*, VII : *Quomodo dicis fratri tuo?* etc., exponit Chrysostomus, hom. XVII *Oper. imperf.*[3] : « Id est, quo proposito putas ex charitate, ut salves proximum tuum? Non, quia teipsum ante salvares. Vis ergo non alios salvare, sed per bonam doctrinam malos actus celare, et scientiæ laudem ab hominibus quærere. »

Tertio modo propter superbiam corripientis, inquantum scilicet aliquis propria peccata parvi pendens, seipsum proximo præfert in corde suo, peccata ejus austera severitate dijudicans, ac si ipse esset justus. Unde Augustinus dicit in lib. II *De sermone Domini in monte*, cap. XIX, § 64, col. 1298, t. 3 : « Accusare vitia officium est bonorum virorum et benevolorum ; quod cum mali faciunt, alienas partes agunt. » Et ideo sicut Augustinus dicit in eodem libro, ibid : « Cogitemus, cum aliquem reprehendere nos necessitas cogit, utrum tale sit vitium quod nunquam habuimus ; et tunc cogitemus nos homines esse, et habere potuisse ; vel tale quod aliquando habuimus, et jam non habemus ; et tunc tangat memoriam communis fragilitas, ut illam correctionem non odium, sed misericordia præcedat. Si autem invenerimus nos in eodem vitio esse, non objurgemus, sed congemiscamus, et non illum ad obtemperandum nobis, sed ad pariter cavendum invitemus[4]. » Ex his ergo patet quod si peccator cum humilitate corripiat delinquentem, non peccat, nec sibi novam condemnationem acquirit ; licet per hoc vel in conscientia fratris vel saltem sua pro peccato præterito condemnabilem se esse ostendat.

Unde patet responsio ad objecta.

CONCLUSIO. — Cum peccatum non tollat totum rationis judicium, potest peccator absque incursu peccati, delinquentem corrigere : quanquam in tali casu corripientis peccatum correctioni delinquentis non parum afferat impedimentum (*a*).

[1] Al. : « peccatore. » — [2] Parm. : « in aliis. »

[3] *Opus imperfectum in Matth.* non est Chrysostomi.

[4] Sic in textu Augustini apud Migne, paucis interjectis vel mutatis.

(*a*) Si superior sit qui peccatorem corripit, tenetur seipsum emendare ut alium corripiat, quia tenetur procurare ea quæ sunt necessaria ad suum officium rite obeundum, inter quæ est ipsius emendatio.

Item tenetur seipsum emendare corripiens, si aliis scandalo est ipse, quia tenentur omnes abstinere a scandalo.

Tenetur tandem corripiens emendare se, si proximus, nisi corripiens seipsum emendet, in peccato mortali moriturus est, quia videtur tunc in extrema necessitate, cui cum aliquo incommodo subvenire debet.

Extra hos casus non tenetur corripiens emendare se ut alios corripiat. Ita Dominicus Soto, lib. *De tegendo secreto*, membr. II, quæst. III, conclus. VI; Bannes, Wiggers, Sylvius, Serra et alii ; et huic sententiæ S. Thomas favere videtur : « Peccator non est perplexus, nec absolvitur a præcepto corripiendi ; potest enim peccatum dimittere, aut etiam humiliter peccatum suum recognoscens alium admonere rogando, et tunc non peccat. » IV *Sentent.*, dist. XIX, quæst. II, art. 2, ad 2. — Quod si dicas : qui posset acquirere unde sublevet gravem necessitatem proximi, ad id obligaretur, ergo similiter obligatur peccator proximum corripiens ad emendandum se ut proximo succurrat in gravi necessitate spirituali constituto, respondet Serra : « Sicut non tenetur quis recuperare perditam pecuniam ad subveniendum pauperibus, quamvis posset, nisi forte in extrema necessitate ; ita nec tenetur resipiscere a peccato, ut ea ratione adimpleat præceptum correptionis, sicut nec tenetur procurare scientiam quæ requiritur ad corripiendum, nisi forte proximus esset in extrema necessitate spirituali. » Porro ne sis immemor eorum quæ supra notavimus de extrema necessitate spirituali.

ARTICULUS VI.

Utrum quis debeat a correctione cessare propter timorem ne ille fiat deterior.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod aliquis non debeat a correctione cessare propter timorem ne ille fiat deterior. Peccatum enim est quædam infirmitas animæ, secundum illud Psalmistæ, psalm. VI, 3 : *Miserere mei Domine, quoniam infirmus sum.* Sed ille cui imminet cura infirmi, etiam propter ejus contradictionem vel contemptum non debet cessare, quia tunc majus imminet periculum, sicut patet circa furiosos. Ergo multo magis debet homo peccantem corrigere, quantumcumque graviter ferat.

2. Præterea, secundum Hieronymum[1], veritas vitæ non est dimittenda propter scandalum. Præcepta autem Dei pertinent ad veritatem vitæ. Cum ergo correctio fraterna cadat sub præcepto, ut dictum est, videtur quod non sit dimittenda propter scandalum ejus qui corripitur.

3. Præterea, secundum Apostolum ad Rom., III, non sunt facienda mala ut veniant bona. Ergo pari ratione non sunt prætermittenda bona ne veniant mala. Sed correctio fraterna est quoddam bonum. Ergo non est prætermittenda propter timorem, ne ille qui corripitur fiat deterior.

Sed contra est quod dicitur Prov., IX, 8 : *Noli arguere derisorem, ne oderit te;* ubi dicit Glossa ordin., col. 1092, t. 1 : « Non est timendum ne tibi derisor, cum arguitur, contumelias inferat ; sed hoc potius providendum, ne tractus ad odium inde fiat pejor[2]. » Ergo cessandum est a correctione fraterna, quando timetur ne fiat ille inde deterior.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est, duplex est correctio delinquentis : una quidem pertinens ad prælatos, quæ ordinatur ad bonum commune, et habet vim coactivam ; et talis correctio non est dimittenda propter turbationem ejus qui corripitur : tum quia, si propria sponte emendari non velit, cogendus est per pœnas, ut peccare desistat[3] : tum etiam quia si incorrigibilis[4] sit, per hoc providetur bono communi ; dum servatur ordo justitiæ, et unius exemplo alii deterrentur. Unde judex non prætermittit ferre sententiam condemnationis in peccantem, propter timorem turbationis ipsius, vel etiam amicorum ejus.

Alia vero est correctio fraterna ; cujus finis est emendatio delinquentis, non habens coactionem, sed simplicem admonitionem ; et ideo ubi probabiliter æstimatur quod peccator admonitionem non recipiat, sed ad pejora labatur, est ab hujusmodi correctione desistendum ; quia ea quæ sunt ad finem debent regulari secundum quod exigit ratio finis.

Ad primum ergo dicendum, quod medicus quadam coactione utitur in phreneticum, qui curam ejus recipere non vult ; et huic assimilatur correctio prælatorum, quæ habet vim coactivam, non autem simplex correctio fraterna.

Ad secundum dicendum, quod de correctione fraterna datur præceptum, secundum quod est actus virtutis ; hoc autem est secundum quod proportionatur fini ; et ideo quando est impeditiva finis, puta cum efficitur homo deterior, jam non pertinet ad veritatem vitæ, nec cadit sub præcepto.

Ad tertium dicendum, quod ea quæ ordinantur ad finem, habent rationem boni ex ordine ad finem. Et ideo correctio fraterna, quando est impeditiva finis, scilicet emendationis fratris, jam non habet rationem boni ; et ideo cum prætermittitur talis correctio, non prætermittitur bonum, ne eveniat malum.

CONCLUSIO. — Quanquam nunquam justitiæ correptio, quæ ad prælatos spectat, dimittenda sit propter turbationem ejus qui corripitur ; correptio tamen charitatis fraternæ, ubi probabiliter æstimatur quod peccator, admonitione contempta, in pejora sit lapsurus, laudabiliter omittitur (*a*).

[1] Non occurrit apud Hieronymum. Parm. affert Glossam Lyrani in XV Matth., *Scis quia Pharisæi* ; ex qua tamen D. Thomas prædicta non desumpsit, cum post hujus mortem scripserit Lyranus. Addit quidem Parm. : « Gregorium, *Hom.* VII *in Ezech.*, » de quo prædicta colligi possunt, § 5, col. 842, t. 2.

[2] Ex Gregorio desumitur VIII *Moral.*, c. XLII, § 67, col. 842, t. 1.

[3] Al. : « ut peccata dimittat. »

[4] Ita mss. passim, et editi plurimi ; Garcia et edit. Patav. 1712 : « corrigibilis. »

(*a*) Si agatur de correctione præcise fraterna, omittenda est, si rationabiliter timeatur peccatorem ex ea fieri deteriorem ; item si sit æqualitas ex ea boni sperandi et mali timendi ; quia præceptum negativum non nocendi proximo magis

ARTICULUS VII.

Utrum in correctione fraterna debeat ex necessitate præcepti admonitio secreta præcedere denuntiationem.

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod in correctione fraterna non debeat ex necessitate præcepti admonitio secreta præcedere denuntiationem. In operibus enim charitatis præcipue debemus Deum imitari, secundum illud Ephes., v, 1 : *Estote imitatores Dei, sicut filii charissimi, et ambulate in dilectione.* Deus autem interdum publice punit hominem pro peccato, nulla secreta admonitione præcedente. Ergo videtur quod non sit necessarium admonitionem secretam præcedere denuntiationem.

2. Præterea, sicut Augustinus dicit in lib. *De mendacio*, cap. xv, § 26, col. 506, t. 6, « ex gestis sanctorum intelligi potest qualiter sunt præcepta sacræ Scripturæ intelligenda. » Sed in gestis sanctorum invenitur facta publica denuntiatio peccati occulti, nulla secreta monitione præcedente ; sicut legitur Gen., xxxvii, 2, quod *Joseph accusavit fratres suos apud patrem crimine pessimo ;* et Act., v, dicitur quod Petrus Ananiam et Saphiram occulte defraudantes de pretio agri publice denuntiavit, nulla secreta admonitione præmissa ; ipse etiam Dominus non legitur secreto admonuisse Judam, antequam eum denuntiaret. Non ergo est de necessitate præcepti ut secreta admonitio præcedat publicam denuntiationem.

3. Præterea, accusatio est gravior quam denuntiatio. Sed ad publicam accusationem potest aliquis procedere, nulla admonitione secreta præcedente ; determinatur enim in *Decretali*, cap. « Qualiter, » xxiv, de Accusationibus, quod « accusationem debet præcedere sola inscriptio. » Ergo videtur quod non sit de necessitate præcepti quod secreta admonitio præcedat publicam denuntiationem.

4. Præterea, non videtur esse probabile quod ea quæ sunt in communi consuetudine religiosorum, sint contra præcepta Christi. Sed consuetum est in religionibus, quod in capitulis aliqui proclamentur de culpis, nulla secreta admonitione præmissa. Ergo videtur quod hoc non sit de necessitate præcepti.

5. Præterea, religosi tenentur suis prælatis obedire. Sed quandoque prælati præcipiunt vel communiter omnibus, vel alicui specialiter, ut si quid scit corrigendum, eis dicatur. Ergo videtur quod eis teneantur dicere etiam ante secretam admonitionem. Non ergo est de necessitate præcepti ut secreta admonitio præcedat publicam denuntiationem.

Sed contra est quod Augustinus dicit in lib. *De verb. Dom.*, exponens illud : *Corripe ipsum inter te et ipsum solum,* serm. lxxxii, cap. iv, col. 509, t. 5 : « Studeas correctioni, parcens pudori ; forte enim præ verecundia incipit defendere peccatum suum ; et quem vis facere meliorem, facis pejorem. » Sed ad hoc tenemur per præceptum charitatis ut caveamus ne frater deterior efficiatur. Ergo ordo correctionis fraternæ cadit sub præcepto.

Respondeo dicendum, quod circa publicam denuntiationem peccatorum distinguendum est. Aut enim peccata sunt publica, aut sunt occulta. Si quidem sint publica, non est tantum adhibendum remedium ei qui peccavit, ut melior fiat, sed etiam aliis, in quorum notitiam devenit, ut non scandalizentur. Et ideo talia peccata sunt publice arguenda, secundum illud Apostoli I ad Timoth., v, 20 : *Peccantes coram omnibus argue, ut et cæteri timorem habeant;* quod intelligitur de peccatis publicis, ut Augustinus dicit in lib. *De verbis Dom.*, ubi supra, cap. vii, col. 510, t. 5.

Si vero sint peccata occulta, sic videtur habere locum quod Dominus dicit, Matth., xviii : *Si peccaverit in te frater tuus.* Quando enim te offendit publice coram aliis, jam non solum in te peccat, sed etiam in in alios, quos turbat. Sed quia etiam in occultis peccatis potest parari proximorum

obliget quam præceptum affirmativum ipsi benefaciendi. Hinc, dum quis invincibiliter ignorat se esse invalide matrimonio junctum, si non sit spes quod monitus recedet ab uxore putativa, aut si ex ipsius discessu sequi debeant gravia inconvenientia aut scandala, odia, rixæ diuturnæ, incontinentia, honestæ familiæ et prolium diffamatio, relinquendus est maritus in bona fide sua. Quod si agatur de matrimonio contrahendo, conferenda sunt inconvenientia ex monitione secutura cum malis ex matrimonio invalido sequi natis, et malum quod minus videbitur eligendum est, monendo vel tacendo.

Regulariter tamen tunc monitio fieri debet, quia regulariter minora mala sequuntur de actu futuro, re adhuc integra manente, si quis moneatur quam si non moneatur.

offensa, ideo adhuc videtur distinguendum esse. Quædam enim peccata occulta sunt, quæ sunt in nocumentum proximorum vel corporale, vel spirituale; puta si aliquis occulte tractet, quomodo civitas tradatur hostibus, vel si hæreticus privatim homines a fide avertat. Et quia ille qui sic occulte peccat, non solum in te peccat, sed etiam in alios, oportet statim procedere ad denuntiationem, ut hujusmodi nocumentum impediatur; nisi forte aliquis firmiter æstimaret quod statim per secretam admonitionem posset hujusmodi mala impedire.

Quædam vero peccata sunt quæ solum sunt in malum peccantis, et ejus in quem peccatur, vel quia a peccante solum læditur vel saltem ex sola notitia; et tunc ad hoc solum tendendum est ut fratri peccanti subveniatur; et sicut medicus corporalis sanitatem ægroto debet inferre[1], si potest, sine alicujus membri abscissione; si autem non potest, abscindit membrum minus necessarium, ut vita totius conservetur; ita etiam ille qui studet emendationi fratris, debet si potest, sic emendare fratrem quantum ad conscientiam, ut fama ejus conservetur; quæ quidem est utilis primo quidem ipsi peccanti, non solum in temporalibus, in quibus quantum ad multa homo patitur detrimentum, amissa fama; sed etiam quantum ad spiritualia, quia præ timore infamiæ multi a peccato retrahuntur, unde quando se infamatos conspiciunt, irrefrenate peccant. Unde Hieronymus dicit *Super* illud *Matth.*, XVIII, *Si peccaverit in te,* col. 131, t. 7 : « Corripiendus est seorsum frater, ne si semel pudorem ac verecundiam amiserit, remaneat in peccato. » Secundo debet conservari fama fratris peccantis : tum quia, uno infamato, alii infamantur, secundum illud Augustini in *Epist.* LXXVIII *ad plebem hipponensem,* § 6, col. 271, t. 2 : « Cum de aliquibus qui sanctum nomen profitentur[2], aliquid criminis vel falsi sonuerit, vel veri patuerit[3], instant, satagunt, ambiunt, ut de omnibus hoc credatur; » tum etiam quia ex peccato unius publicato alii provocantur ad peccandum.

Sed quia conscientia præferenda est famæ, voluit Dominus ut saltem cum dispendio famæ fratris conscientia per publicam denuntiationem a peccato liberetur. Unde patet de necessitate præcepti esse quod secreta admonitio publicam denuntiationem præcedat.

Ad primum ergo dicendum, quod omnia occulta sunt Deo nota : et ideo hoc modo se habent occulta peccata ad judicium divinum, sicut publica ad humanum : et tamen plerumque Deus peccatores quasi secreta admonitione arguit, interius inspirando vel vigilanti, vel dormienti, secundum illud Job, XXXIII, 15 : *Per somnium in visione nocturna, quando irruit sopor super homines, tunc aperit aures virorum, et erudiens eos instruit disciplina, ut avertat hominem ab his quæ facit.*

Ad secundum dicendum, quod Dominus peccatum Judæ tanquam Deus sicut publicum habebat; unde statim poterat ad publicandum procedere; tamen ipse non publicavit, sed obscuris verbis eum de peccato suo admonuit. Petrus autem publicavit peccatum occultum Ananiæ et Saphiræ, tanquam executor Dei, cujus revelatione peccatum cognovit. De Joseph autem credendum est quod fratres suos quandoque admonuerit, licet non sit scriptum.

Vel potest dici quod peccatum publicum erat inter fratres; unde dicit pluraliter : *Accusavit fratres suos.*

Ad tertium dicendum, quod quando iminet periculum multitudinis, non habent ibi locum hæc verba Domini; quia tunc frater peccans non peccat in te tantum.

Ad quartum dicendum, quod hujusmodi proclamationes quæ in capitulis religiosorum fiunt, sunt de aliquibus levibus, quæ famæ non derogant; unde sunt quasi quædam commemorationes potius oblitarum culparum, quam accusationes, vel denuntiationes. Si essent tamen talia, de quibus frater infamaretur, contra præceptum Domini ageret qui per hunc modum peccatum fratris publicaret.

Ad quintum dicendum, quod prælato non est obediendum contra præceptum divinum, secundum illud Act., V, 29 : *Obedire oportet Deo magis quam hominibus.* Et ideo quando prælatus præcepit ut sibi dicatur quod quis sciverit corrigendum, intelligendum est præceptum sane, salvo ordine fraternæ

[1] Sic cod.; in Parm. : « confert. »

[2] Scilicet intelligit episcopos, clericos, monachos, moniales, paucis, omnes, « qui totam vitam suam Dei cultui manciparunt, seque totos Deo dederunt,» ut loquar cum Chrysostomo, lib. *De comparat. regis et monachi.*

[3] Sic cod.; in Parm. deest : « patuerit. »

correctionis; sive præceptum fiat communiter ad omnes, sive ad aliquem specialiter. Sed si prælatus expresse præciperet contra hunc ordinem a Domino institutum; et ipse peccaret præcipiens, et ei obediens, quasi contra præceptum Domini agens : unde non esset ei obediendum; quia prælatus non est judex occultorum [1], sed solus Deus; unde non habet potestatem præcipiendi aliquid super occultis nisi inquantum per aliqua judicia manifestantur, puta per infamiam, vel per aliquas suspiciones; in quibus casibus potest prælatus præcipere eodem modo, sicut et judex sæcularis vel ecclesiasticus potest exigere juramentum de veritate dicenda.

Conclusio. — Oportet secretam admonitionem publicam præcedere delinquentis denuntiationem, ubi peccata occulta sunt, et non contra commune bonum : ubi vero publica peccata sunt, vel occulta contra bonum commune commissa, non est semper necesse præcedere secretam admonitionem, sed interdum secreta admonitione omissa, procedendum est ad denuntiationem (a).

[1] Ita codd. Alcan. et Camer. quibus accedit Garciæ; al. : judiciorum occultorum.

(a) Si peccatum sit occultum, sed vergens in nocumentum alienum sive corporale, sive spirituale, oportet statim procedere ad denuntiationem, non præmissa admonitione secreta, partim quia locum non habent verba Domini : *Si peccaverit in te frater tuus*, frater enim tunc peccans non peccat in te solum; partim quia magis curare debemus ne proximus innocens in corpore vel anima lædatur, quam ne fama peccatoris perdatur. Excipe si quis firmiter existimet se statim posse per monitionem secretam impedire malum. Dantur autem in exemplum peccatorum occultorum vergentium in nocumentum aliorum, tractatio occulta de proditione patriæ, proselytismus hæretici cujusdam occultus, actio perniciosa occulta magi aut sortiarii, occultum commercium per pharmacopolam pharmacorum perniciosorum, etc. — Vix sperandum est monitionem privatam posse impedire malum, cum agitur de hæreticis qui Ecclesiam ipsam audire nolunt, vel de magis et sortiariis propter eorum obstinatam voluntatem in malo. Et notandum est quod levius hodie multi, etiam sacras litteras edocti, de magis ac sortiariis sentiunt ac aliquando loquuntur, vix illorum existentiam admittentes, dicentesque : sortiarios esse non est credendum. Non negant tamen extitisse magos et ariolos de quibus Scriptura; sed nullos nostris temporibus apud nos esse sortiarios dictitant. Tales discursus vanam esse indicant talium scientiam. Cavendum est certe a suspicionibus, et magis adhuc ab accusationibus temerariis in hac parte, nec populis loquendum est superstitioni proclivibus de magia et sortiariorum arte; ast credendum est de facili dæmones sua retinuisse, etiam nunc apud nos, iniquitatis mysteria, sua pacta, sua sacramenta, sua maleficia. Quod si lex civilis hæc hodie non judicet, nec pœnis coerceat, judicat nihilominus et pœnis coercet adhuc crimina quorum auctores modo sibi incognito, et, ut videtur, præternaturali, facinus suum complevere.

Si peccatum sit occultum ac soli peccanti ac ei in quem peccatur noxium, necessario præmittenda est admonitio secreta, exceptis certis casibus : 1. si fundate præsumatur non profutura : sic S. Thomas, *Quodlibet.*, II, art. 12; — 2. si correpturus sit minus idoneus ad corripiendum; et melius prælatus, ut persona privata, corripere possit; sed rarius, propter indoles et conditiones prælatorum diversas, hac exceptione utendum est; generaliter standum est regulæ quæ admonitionem secretam præviam exigit. — Si dicatur quod Deus interdum publice punit hominem pro peccato, nulla admonitione secreta præcedente, respondetur primo Deum esse famæ nostræ et omnium nostrorum Dominum, legique superiorem; et secundo Deum sæpius per inspirationes, conscientiæ remorsus, exteriorem prædicationem, et alia media monere peccatores secreto antequam eos publice puniat. — Si objiciantur exempla Joseph qui, nulla prævia admonitione, fratres suos apud patrem accusavit crimine pessimo; Petri qui peccatum occultum Ananiæ et Saphiræ non solum manifestavit, sed morte punivit; Christi qui non legitur secreto admonuisse Judam antequam eum denuntiaret; — respondetur Joseph forsitan admonuisse suos fratres, vel admonitionem omisisse quia non erat spes emendationis ex ejus correptione privata; insuper præceptum positivum quod ordinem correctionis fraternæ determinat, nondum tempore Joseph erat latum. — Quoad Petrum, ex revelatione et inspiratione Dei, qui non tenetur lege ordinis correctionis fraternæ, egit. — Christus autem similiter huic ordini non tenebatur; sed aliunde peccatum Judæ non aperte publicavit, obscure tantum illud indicans, ita ut hæc manifestatio possit aliquo modo pro monitione fraterna et prævia haberi. Christus insuper erat prælatus, et judicialiter agere poterat in hoc casu. Sciebat præterea Judam non emendandum, sed deteriorem futurum.

De statutis societatis Jesu virtute quorum omnes defectus, etiam graves, ad superiorem deferuntur, non præmissa admonitione secreta, P. Henno dicit : « Ubi quis cessit ordini evangelico, ut dicuntur cessisse Patres societatis, permittentes ut sua peccata occulta statim aperiantur superioribus, permittentes non sunt condemnandi cum sint famæ suæ domini, » nec consequenter deferentes statim ad superiorem omnes defectus fratrum suorum. Existimat tamen Sylvius quod si moraliter certum sit, aut valde probabile, fratrem esse æque bene aut melius privata correptione quam denuntiatione emendandum, denuntians ipsum superiori absque correptione prævia peccare posset non contra justitiam, sed contra charitatem. « Cæterum, ut ait Billuart, dicere quod correptio fraterna semper melius fiat per prælatum quam per socium, videtur erroneum et injuriosum doctrinæ Christi. Item dicere quod nulla communitas possit alio modo bene gubernari, videtur pariter injuriosum Christo et contra jus naturale. »

ARTICULUS VIII.

Utrum testium inductio debeat præcedere publicam denuntiationem.

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quod testium inductio non debeat præcedere publicam denuntiationem. Peccata enim occulta non sunt aliis manifestanda, quia sic « magis homo esset proditor criminis [1], » ut Augustinus dicit in lib. *De verb. Dom.*, serm. LXXXII, cap. VII, col. 510, t. 5. Sed ille qui inducit testes, peccatum fratris aliis manifestat. Ergo in peccatis occultis non debet testium inductio præcedere publicam denuntiationem.

2. Præterea, homo debet diligere proximum sicut seipsum. Sed nullus ad suum peccatum occultum inducit testes. Ergo neque ad peccatum occultum fratris debet inducere.

3. Præterea, testes inducuntur ad aliquid probandum. Sed in occultis non potest fieri probatio per testes. Ergo frustra hujusmodi testes inducuntur.

4. Præterea, Augustinus dicit in *Regula*, § 7, col. 1381, t. 1, quod « prius præposito debet ostendi quam testibus. » Sed ostendere præposito, vel prælato, est dicere Ecclesiæ. Non ergo testium inductio debet præcedere publicam denuntiationem.

Sed contra est quod Dominus dicit Matth., XVIII, 16 : *Adhibe tecum unum, vel duos, ut in ore duorum*, etc.

Respondeo dicendum, quod de uno extremo ad aliud extremum convenienter transitur per medium. In correctione autem fraterna Dominus voluit quod principium esset occultum, dum frater corriperet fratrem inter se et ipsum solum, finem autem voluit esse publicum, ut scilicet Ecclesiæ denuntiaretur. Et ideo convenienter in medio ponitur testium inductio, ut in primo paucis indicetur peccatum fratris qui possint prodesse, et non obesse ; ut saltem sic sine multitudinis infamia emendetur (*a*).

Ad primum ergo dicendum, quod quidam sic intellexerunt ordinem fraternæ correctionis esse servandum, ut primo frater sit in secreto corripiendus; et si audierit, bene quidem ; si autem non audierit, si peccatum sit omnino occultum, dicebant non esse ulterius procedendum ; si autem incipit jam ad notitiam plurium devenire aliquibus indiciis, debet ulterius procedi, secundum quod Dominus mandat. Sed hoc est contra id quod Augustinus dicit in *Regula*, ubi supra, quod « peccatum fratris non debet occultari, ne putrescat in corde. » Et ideo aliter dicendum est, quod post admonitionem secretam semel vel pluries factam, quamdiu spes probabiliter habetur de correctione, per secretam admonitionem procedendum est ; ex quo autem probabiliter jam cognoscere possumus quod secreta admonitio non valet, procedendum est ulterius, quantumcumque sit peccatum occultum ad testium inductionem ; nisi forte probabiliter æstimaretur quod hoc ad emendationem fratris non proficeret, sed exinde deterior redderetur ; quia propter hoc est totaliter a correctione cessandum, ut supra dictum est (*b*).

Certe res est admodum flebilis ut in collegiis quibusdam, juvenumque vel adolescentium gymnasiis, superiores libenter subditos suos audiant, dum hi absque prævia monitione, et absque necessitate ulla, ordinem correctionis fraternæ prætermittentes, consodales suos qui juri suo non renuntiaverunt, contra justitiam et charitatem occulte denuntiant. Sic Domini præceptum de correctione fraterna, scientibus ac volentibus superioribus, non solum pede conculcatur a subditis, sed etiam extra mores eorum procul rejicitur, et forte ab ipsis ignoratur. Nonne debent superiores omnia præcepta Christi suis inculcare subditis, eorumdemque observantiam repetitis actibus familiarem ipsis reddere? Sub quo prætextu actus præcepto charitatis fraternæ præcise oppositos in secundam naturam suorum subditorum transire permittunt, proditionique animos docibiles curæ suæ paternæ commissos assuefaciunt ?

[1] « Si solus nosti quia peccavit in te, et eum vis coram omnibus arguere ; non es correptor, sed proditor. » Migne.

(*a*) Peccatum fratribus occultum potest dici post monitionem secretam loco trium testium prælato, non ut prælato, sed ut viro gravi, mansueto, aptiorique ad corrigendum delinquentem absque infamatione nec alio nocumento. Si vero prælatus iram vel rancorem in delinquentes minus coerceat ex indole sua, correctionis ordo omnino servetur.

(*b*) Ordo evangelicus correctionis fraternæ sub gravi servandus est.

Excipe :

1. Si de peccato publico agatur;

2. Vel de peccato pernicioso reipublicæ aut Ecclesiæ, cum periculo in mora ; v. g., de proditione civitatis, aut crimine hæreseos : hæc duo citant auctores; tu vero de istis ad alia munera cave ne concludas;

3. Si quis ordini evangelico pro se cessit, ut cessisse dicuntur patres societatis permittentes sua peccata occulta suis superioribus statim revelari.

His exceptis,

Ad secundum dicendum, quod homo non indiget testibus ad emendationem sui peccati; quod tamen potest esse necessarium ad emendationem peccati fratris. Unde non est similis ratio.

Ad tertium dicendum, quod testes possunt induci propter tria : uno modo ad ostendendum quod hoc sit peccatum, de quo aliquis arguitur, ut Hieronymus dicit, XVIII *In Matth.*, col. 131, t. 7; secundo modo ad convincendum de actu, si actus iteratur, ut Augustinus dicit in *Regula*, loco sup. cit.; tertio modo ad testificandum quod frater admonens fecit quod in se fuit, ut Chrysostomus dicit, *Hom.* LXI *in Matth.*

Ad quartum dicendum, quod Augustinus intelligit quod prius dicatur prælato quam testibus, secundum quod prælatus est quædam singularis persona, quæ magis potest prodesse quam alii; non autem quod dicatur ei tanquam Ecclesiæ, id est, sicut in loco judicis residenti.

CONCLUSIO. — Testium inductio publicam præcedere debet in correctione denuntiationem (*a*).

QUÆSTIO XXXIV.

DE ODIO (*b*).

(Et sex quæruntur.

Deinde considerandum est de vitiis oppositis charitati : et primo de odio, quod opponitur ipsi dilectioni; secundo de acedia et invidia, quæ opponuntur gaudio charitatis;

Nemo, ante monitionem secretam præviam et prudenter ac charitative possibilem, superioribus crimen occultum fratris revelare debet, superioribus etiam hoc præcipientibus, quia, secundum S. Thomam, oportet Deo magis obedire quam hominibus, prælatus vero præcipiens, ordine correctionis fraternæ non salvo, peccaret, quia non ipse, sed solus Deus, judex est occultorum. Hoc dico, nisi per aliqua indicia, v. g., infamiam (intellige tamen rectissime hanc vocem : infamiam), vel præsumptiones alicujus momenti, peccata manifestarentur : tunc enim, sicut et judex, prælatus præcipere potest. Si autem ex signis valde probabilioribus, v. g., ex notitia indolis prælati, crederetur legitime quod prælatus ex illa correctione subditum infamare vellet, tunc crimen occultum denunciari non deberet, ante monitionem secretam, etiam prælato stante ut judice ex indiciis peccati, quia correctio fraterna fieri non debet animo nocendi. Et qui sic deliberate notabiliter noceret, peccaret mortaliter. Si prælatus in corripiendo excederet, subditus, etiam vir religiosus, potest appellare. Extra. *De appellat.*, c. « Reprehensibilis. » Ne præsumas in hac re de facili delinquentem male correctionem esse accepturum; plurimi præsumptione ista peccant, et sæpius. Cæterum, nisi superiores simus, non debemus « quærere quibus impendamus » correctionem scilicet, « sed sufficit quod impendamus eis qui nobis occurrunt. » S. Thomas, IIa IIæ, q. XXXIII, a. 2, ad 3.

(*a*) Si sit spes emendationis ex iterata pluries monitione secreta, pluries iterari debet, nec statim testes adhibendi sunt.

Similiter, si ex iterata pluries adhibitione testium, spes sit emendationis, pluries adhibendi sunt antequam res deferatur Ecclesiæ. — Porro testes inducuntur : 1. ut si reus dubitet, aut neget esse peccatum de quo corripitur, a testibus possit convinci; 2. ut si factum neget, testes eum observent, et postea, si relabatur, convincant; 3. ut cum facienda erit denuntiatio apud prælatum, denuntians possit probare se servasse ordinem correctionis; 4. ut testes simul cum corripiente efficacius fratrem ad emendationem exhortentur.

Colligitur ex dictis correctionem fraternam esse juris naturalis, quia lex naturalis dictat ut subveniamus proximo in necessitate, sicut vellemus nobis subveniri, id est modo suaviori, et cum minori detrimento; atqui talis est ordo correctionis fraternæ; ergo lex correctionis, etc.

(*b*) Ira inveterata vertitur in odium. Est enim odium rancor animi contra aliquem induratus et roboratus. Item odium est vitium quod irati motum animi spemque vindictæ tenacius abscondit. « Odium est ira inveterata; inimicitia est ira ulciscendi tempus observans. » Cicero, in *Tuscul.*, lib. IV. « Iræ et odii affectus magnos in pectoribus humanis excitant fluctus; ille procursu, hic nocendi cupidine pertinacior, uterque consternationis plenus, ac nunquam sine sui tormento violentus, quia dolorem cum inferre vult, patitur amara sollicitudine, ne ultio non contingat anxius. Sed proprietatis eorum imagines certissimæ sunt quas dii ipsi in claris personis aut dictu aliquo aut facto vehementiore conspici volunt. Sylla dum iræ vitio obtemperavit, nonne multum alieno sanguine profuso, ad ultimum et suum erogavit? Igitur in dubium est Sylla ne prior, an iracundia Syllæ sit extincta. Quam vehemens adversus romanum populum Hamilcaris odium? Quatuor enim puerilis ætatis intuens filios, quatuor leunculos in perniciem imperii romani alere se prædicabat, digna nutrimenta quæ in exitium patriæ suæ (ut evenit) converteret. E quibus Hannibal mature adeo patris vestigia subsecutus est ut tenens altaria, novem annorum natu, juraret se populi romani futurum hostem acerrimum, cum primum per ætatem potuisset. Idem significare cupiens quanto inter se odio Carthago et Roma dissiderent, inflicto in terram pede, suscitatoque pulvere, tunc inter eas finem belli fore dixit, cum alterutra pars in habitum pulveris esset redacta, in puerili pectore tantum vis odii potuit. » Valerius Maximus, lib. IX. « Multorum odia sub occulto latent, omnia tamen pandentur, non dico si cecideris, sed si titubaveris. Pejora sunt tecta quam aperta; propterea minus te loquax inimicus quam taciturnus offendit. Memoria beneficiorum fragilis est, injuriæ vero tenax. » — Ex *Proverbiis sapientum*.

tertio de discordia et schismate, quæ opponuntur paci; quarto de offensione et scandalo, quæ opponuntur beneficentiæ et correctioni fraternæ.

Circa primum quæruntur sex : 1° utrum Deus possit odio haberi; 2° utrum odium Dei sit maximum peccatorum; 3° utrum odium proximi semper sit peccatum; 4° utrum sit maximum inter peccata quæ sunt in proximum; 5° utrum sit vitium capitale; 6° ex quo capitali vitio oriatur.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum quis possit Deum odio habere.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod Deum nullus odio habere possit. Dicit enim Dionysius, IV cap. *De div. nom.*, § 10, col. 707, t. 1, quod « omnibus amabile et diligibile est primum bonum et pulchrum[1]. » Sed Deus est ipsa bonitas et pulchritudo. Ergo a nullo odio habetur.

2. Præterea, in Apocryphis Esdræ, lib. III, cap. IV, 36 et 39, dicitur quod omnia *invocant veritatem, et* benignantur in operibus ejus*. Sed Deus est ipsa veritas, ut dicitur Joan., XIV. Ergo omnes diligunt Deum, et nullus eum odio habere potest.

* *Omnis terra veritatem invocat, et omnes.*

3. Præterea, odium est aversio quædam. Sed, sicut Dionysius dicit in cap. IV *De div. nom.*, § 4, col. 699, t. 1, « Deus omnia ad seipsum convertit[2]. » Ergo nullus eum odio habere potest.

Sed contra est quod dicitur in psal. LXXIII, 23 : *Superbia eorum qui te oderunt, ascendit semper;* et Joan., XV, 24 : *Nunc autem et viderunt, et oderunt me, et Patrem meum.*

Respondeo dicendum, quod, sicut ex supra dictis patet, odium est quidam motus appetitivæ potentiæ, quæ non movetur nisi ab aliquo apprehenso. Deus autem dupliciter ab homine apprehendi potest : uno modo secundum seipsum, puta cum per essentiam videtur; alio modo per effectus suos, cum scilicet *invisibilia Dei per ea quæ facta sunt intellecta conspiciuntur*. Deus autem per essentiam suam est ipsa bonitas, quam nullus habere odio potest, quia de ratione boni est ut ametur; et ideo impossibile est quod aliquis videns Deum per essentiam, eum odio habeat.

Sed effectus ejus aliqui sunt qui nullo modo possunt esse contrarii voluntati humanæ; quia *esse, vivere et intelligere* est et appetibile et amabile omnibus; quæ sunt quidam effectus Dei. Unde etiam secundum quod Deus apprehenditur ut auctor horum effectuum, non potest odio haberi. Sunt autem quidam effectus Dei qui repugnant inordinatæ voluntati, sicut inflictio pœnæ, et etiam cohibitio peccatorum per legem divinam; quæ repugnant voluntati depravatæ per peccatum; et secundum[3] considerationem talium effectuum, ab aliquibus Deus odio haberi potest, inquantum scilicet apprehenditur peccatorum prohibitor, et pœnarum inflictor.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa procedit quantum ad illos qui vident Dei essentiam, quæ est ipsa essentia bonitatis.

Ad secundum dicendum, quod ratio illa procedit quantum ad hoc quod apprehenditur Deus ut causa illorum effectuum qui naturaliter ab omnibus amantur; inter quos sunt opera veritatis præbentis suam cognitionem hominibus.

Ad tertium dicendum, quod Deus convertit omnia ad seipsum, inquantum est es-

Odium primum est vitiorum quæ sunt opposita charitati, et sunt ista vitia numero decem : scilicet odium, acedia, invidia, discordia, contentio, schisma, bellum, rixa, seditio et scandalum. Ipsi dilectioni opponitur odium, gaudio de bono divino acedia, gaudio de bono proximi invidia, paci discordia, paci quantum ad locutionem contentio, paci quantum ad opus schisma, bellum, rixa et seditio, charitati quantum ad beneficentiam scandalum.

Odium in communi est actus seu motus voluntatis quo quis malevole fertur in aliud. Et est duplex : odium abominationis et odium inimicitiæ. Odium abominationis est quo aversamur aliquid ut nobis malum et disconveniens. Odium inimicitiæ est quo volumus alicui malum ut illi malo sit : unde istud odium non tam est aversio quam prosecutio alicujus quod apprehendimus ut nobis bonum et alteri malum.

Odium abominationis opponitur amori concupiscentiæ, et odium inimicitiæ amori amicitiæ, ut patet.

Odium abominationis proximi est duplex : scilicet odium abominationis ipsius personæ secundum se, quantum ad naturam vel gratiam, et est semper malum; et odium abominationis qualitatis proximi : et istud est aliquando bonum, aliquando malum : si sit de bonis qualitatibus est malum, si sit de malis est bonum.

[1] Corderius : « Universis igitur pulchrum et bonum desiderabile et amabile est, et ab universis diligitur. »

[2] « Atque ut omnia bonitas ad se convertit, etc. »

[3] In Parm. : « et quantum ad. »

sendi principium; quia omnia, inquantum sunt, tendunt in Dei similitudinem, qui est ipsum esse.

Conclusio. — Quamquam Deus secundum essentiam suam a nullo possit odio haberi, secundum quosdam tamen justitiæ suæ effectus, potest ab aliquibus odio haberi (a).

ARTICULUS II.

Utrum odium Dei sit maximum peccatorum.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod odium Dei non sit maximum peccatorum. Gravissimum enim peccatum est peccatum in Spiritum sanctum, quod est irremissibile, ut dicitur Matth., XII. Sed odium Dei non computatur inter species peccati in Spiritum sanctum, ut ex supra dictis patet. Ergo odium Dei non est gravissimum peccatorum.

2. Præterea, peccatum consistit in elongatione a Deo. Sed magis videtur esse elongatus a Deo infidelis, qui nec Dei cognitionem habet, quam fidelis, qui saltem quamvis Deum odio habeat, ipsum tamen cognoscit. Ergo videtur quod gravius sit peccatum infidelitatis quam peccatum odii in Deum.

3. Præterea, Deus habetur odio solum ratione suorum effectuum qui repugnant voluntati; inter quos præcipuus est pœna. Sed odire pœnam non est maximum peccatorum. Ergo odium Dei non est maximum peccatorum.

Sed contra est quod « optimo opponitur pessimum, » ut patet per Philosophum, in VIII *Ethic.*, cap. x, circa princ. Sed odium Dei opponitur dilectioni Dei, in qua consistit optimum hominis. Ergo odium Dei est pessimum peccatum hominis.

Respondeo dicendum, quod defectus peccati consistit in aversione a Deo, ut dictum est. Hujusmodi autem aversio rationem culpæ non haberet, nisi voluntaria esset. Unde ratio culpæ consistit in voluntaria aversione a Deo.

Hæc autem voluntaria aversio a Deo per se quidem importatur in odio Dei, in aliis autem peccatis quasi participative et secundum aliud. Sicut enim voluntas per se inhæret ei quod amat, ita secundum se refugit id quod odit. Unde quando aliquis odit Deum, voluntas ejus secundum se ab eo avertitur; sed in aliis peccatis, puta cum aliquis fornicatur, non avertitur a Deo secundum se, sed secundum aliud, inquantum scilicet appetit inordinatam delectationem; quæ habet annexam aversionem a Deo. Semper autem id quod est per se, est potius

(a) Odium haberi non potest nisi de eo quod accipitur et accipi potest sub ratione mali. Porro quisquis Deum per essentiam videt, Deum sub ratione mali nullo modo accipere potest, quia essentia Dei est ipsa bonitas; ergo Deum odisse nequeunt beati ipsum intuitive videntes, nec ab eo separari possunt, sed inebriantur ab ubertate domus ejus, et in ipsum magis ac magis prospicere desiderant.

Viatores autem non Deum ipsum vident, sed bene Dei effectus, legem Dei, actionem Dei corripientis scelera, minas Dei futuri judicis unicuique secundum opera sua reddituri, vias Dei investigabiles et inscrutabilia judicia ejus quibus aliquando sinit innocentes plagis affici durissimis, et nocentes vitam transigere lætam, divitiis et deliciis ac honoribus refertam. Inde concipere possunt aliquod Dei odium, sive quia libertati nimis arctas aperit semitas, sive quia nimis stricte passiones humanas reprimit, sive quia non videtur esse justitiæ distributivæ in præmiis aut in pœnis fidelis executor; et ideo Scriptura supponit evidenter Deum quosdam inimicos habere: *Surge, Domine, et dissipentur inimici tui, et fugiant qui oderunt te a facie tua*, Num., x. *His qui oderunt me retribuam*, Deuter., XXXII. *Superbia eorum qui te oderunt ascendit semper*, Psalm. LXXIII. *Oderunt me et patrem meum*. Joan., XV.

De facto, hisce miseris temporibus, quotidie, si vellemus, auribus nostris audire possemus blasphemias ingratorum ac insensatorum hominum qui nil de Deo pejus dicerent si ipsum odio haberent. Ipsum odio habent, mentemque suam omnibus modis manifestam faciunt. Deus, juxta illos, inventum est ignorantiæ, vel tyrannidis, vel sacerdotum cupiditatis et ambitionis. Deus non existit, et, si Deus existeret, interficiendus esset. Idea Dei nocet progressui humano; et Deus vere hostis est quidam publicus. Estne hoc odium Dei? Heu, ni fallor, est odium Dei nullo modo donandum alio nomine. Hominem ipsum propter ipsius defectus odio habemus, sic Deum ipsum propter effectus ipsius nobis disconvenientes. Qui dicunt neminem habere odio ipsum Deum, sed solummodo effectus Dei nobis disconvenientes, et præcipue pœnas a Deo inflictas, non recte perpendunt pœnas a multis non amari, licet odio non habeatur auctor ipse pœnarum. Sancti naturaliter, ut cæteri homines, pœnas refugiunt; Deum tamen toto corde diligunt, et propter Deum pœnas de manu ejus reverenter ac obedienter recipiunt, immo eas divina charitate moti sponte suscipiunt et amplectuntur, sive ut adimpleant quæ desunt Christi passionibus, sive ut Christum passum imitentur, sive ut corpus suum doment, sive ut peccata sua et aliena expient, sive aliis ex motivis. — Datur ergo verum odium Dei.

eo, quod est secundum aliud. Unde odium Dei inter alia peccata est gravius.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut Gregorius dicit XXV *Moral.*, c. XI, col. 339, t. 2, « aliud est bona non facere, et aliud est bonorum odisse datorem[1]; sicut aliud est ex præcipitatione, aliud ex deliberatione peccare. » Ex quo datur intelligi quod odire Deum omnium bonorum datorem, sit ex deliberatione peccare; quod est peccatum in Spiritum sanctum. Unde manifestum est, quod odium Dei maxime est peccatum in Spiritum sanctum, secundum quod peccatum in Spiritum sanctum nominat aliquod genus speciale peccati; ideo tamen non computatur inter species peccati in Spiritum sanctum, quia generaliter invenitur in omni specie peccati in Spiritum sanctum.

Ad secundum dicendum, quod ipsa infidelitas non habet rationem culpæ, nisi inquantum est voluntaria; et ideo tanto est gravior, quanto est magis voluntaria. Quod autem sit voluntaria, provenit ex hoc quod aliquis odio habet veritatem quæ proponitur. Unde patet quod ratio peccati in infidelitate sit ex odio Dei, circa cujus veritatem est fides; et ideo sicut causa est potior effectu, ita odium Dei est majus peccatum quam infidelitas.

Ad tertium dicendum, quod non quicumque odit pœnas, odit Deum pœnarum auctorem. Nam multi odiunt pœnas, qui tamen eas patienter ferunt ex reverentia divinæ justitiæ. Unde Augustinus dicit, X *Confess.*, cap. XXVIII, col. 795, t. 1, quod mala pœnalia Deus tolerare jubet, non amari. Sed prorumpere in odium Dei punientis, hoc est habere odio ipsam Dei justitiam, quod est gravissimum peccatum. Unde Gregorius dicit, XXV *Moral.*, loc. cit. ad 1 : « Sicut nonnunquam gravius est peccatum diligere quam perpetrare; ita nequius est odisse justitiam quam non fecisse. »

CONCLUSIO. — Cum per Dei odium, per se homo avertatur a Deo, ipsum Dei odium inter peccata gravissimum esse consequitur (*a*).

ARTICULUS III.

Utrum omne odium proximi sit peccatum.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod non omne odium proximi sit peccatum. Nullum enim peccatum invenitur in præceptis vel consiliis legis divinæ, secundum illud Proverb., VIII, 8 : *Justi sunt omnes sermones mei; non est in eis pravum quid, neque perversum.* Sed Luc., XIV, 26, dicitur : *Si quis venit ad me, et non odit patrem et matrem, non potest meus esse discipulus.* Ergo non omne odium proximi est peccatum.

2. Præterea, nihil potest esse peccatum, in quo Deum imitamur. Sed imitando Deum, quosdam odio habemus; dicitur enim Rom., I, 30 : *Detractores Deo odibiles.* Ergo possumus aliquos odio habere absque peccato.

3. Præterea, nihil naturalium est peccatum; quia peccatum est « recessus ab eo quod est secundum naturam, » ut Damascenus dicit in II lib. *Orth. fid.*, c. IV, col. 875, t. 1. Sed naturale est unicuique rei quod odiat illud quod est sibi contrarium, et quod nitatur ad ejus corruptionem. Ergo videtur non esse peccatum quod aliquis habeat odio inimicum suum.

Sed contra est quod dicitur I Joan., II, 9 : *Qui fratrem suum odit, in tenebris est.*

[1] « Doctorem. » Migne.

(*a*) Nota olim voces istas « odium Dei » fuisse assumptas ad designandum imprecationes et maledictiones. « Si quis autem socio opprobrium, aut convitia, aut odium Dei injecerit, quot vicibus ei convitiatus fuerit, tot uncias argenti ei det. » *Charta Richardi, regis Angliæ*, apud Rymer., tom. I, p. 65.

Nota insuper veteres dixisse « odiationem » eodem sensu ac « odium. » Exemplum : « Magis homo debet sustinere omnia mala, quam peccatum committere, ratione infatuationis, odiationis, et assimilationis. Pono hanc conclusionem, quod peccator odit Deum et ab ipso odio habetur. » Gabriel Bareletta, *Sermon. in fer.* IV *hebdomad.* in *Quadragesimæ.* « Proximi nostri odiatio, etc. » Idem, *Serm. de paucitate electorum.*

Odium Dei est speciale peccatum in Spiritum sanctum, quia dici debet speciale peccatum in Spiritum sanctum illud quod quis volens et sciens ex contemptu committit, et per quod abjicit ea quibus peccatum potest impediri vel tolli; hæc autem reperiuntur in odio Dei; non tamen numeratur odium Dei inter peccata in Spiritum sanctum, quia respectu istorum peccatorum est velut aliquod transcendens, siquidem in omnibus istis malitia ejus reperitur et participatur.

Hinc odium Dei gravissimum peccatum est. Immo ex genere suo maximum est omnium peccatorum, et quando formale est et expressum, est in confessione specialiter exprimendum ; hoc dicimus sive de odio abominationis, sive de odio inimicitiæ.

Cum autem odium Dei nihil aliud est quam circumstantia quædam generalis omnis peccati mortalis, non est specialiter in confessione exprimendum.

Sed tenebræ spirituales sunt peccata. Ergo odium proximi non potest esse sine peccato.

Respondeo dicendum, quod odium amori opponitur, ut supra dictum est. Unde tantum habet odium de ratione mali, quantum amor habet de ratione boni. Amor autem debetur proximo secundum id quod a Deo habet, id est, secundum naturam et gratiam; non autem debetur ei amor secundum id quod habet a seipso et diabolo, scilicet secundum peccatum et justitiæ defectum.

Et ideo licet habere odio peccatum in fratre, et omne illud quod pertinet ad defectum divinæ justitiæ [1]; sed ipsam naturam et gratiam fratris non potest aliquis habere odio sine peccato. Hoc autem ipsum quod in fratre odimus culpam et defectum boni, pertinet ad fratris amorem; ejusdem enim rationis est quod velimus bonum alicujus, et quod odiamus malum ipsius.

Unde simpliciter accipiendo odium fratris, semper est cum peccato.

Ad primum ergo dicendum, quod parentes, quantum ad naturam et affinitatem qua nobis conjunguntur, sunt a nobis secundum præceptum Dei honorandi, ut patet Exod., XX. Odiendi autem sunt quantum ad hoc quod impedimentum præstant nobis accedendi ad perfectionem divinæ justitiæ.

Ad secundum dicendum, quod Deus in detractoribus odio habet culpam, non naturam; et sic sine culpa possumus odio detractores habere.

Ad tertium dicendum, quod homines secundum bona quæ habent a Deo, non sunt nobis contrarii; unde quantum ad hoc sunt amandi. Contrariantur autem nobis secundum quod contra nos inimicitias exercent; quod ad eorum culpam pertinet; et quantum ad hoc sunt odio habendi; hoc enim in eis debemus habere odio quod nobis sunt inimici.

Conclusio. — Fratris odium, ut fratris, semper peccatum est (a).

[1] Ita mss. et edit. veteres libri; Garcia et edit. Patav. delent vocem « divinæ » velut otiosam.

(a) Veteres appellabant « odium vetus, ὑποχόριον ἔχθος, » crimen quod quis sciens, et ex inveterato odio contra aliquem peragit. « Omnia forisfacta exceptis infractione urbis, et veteri odio, quinque solidis emendabuntur. » *Charta communiæ suessonensis*, ann. 1181, art. 2. — « Nullus aliquem de communia propter vetus odium extra villam sequatur, nec ante eum exeat ut illi insidietur, aut quidquam mali faciat; quod qui fecerit, ultio capietur de illo et de ejus pecunia sine aliquo judicio. » *Charta communiæ hamensis.* — « Si qua vilis aut inhonesta persona aliquem probum virum aut mulierem turpibus conviciis inhonestaverit, liceat alicui probo viro de pace, si supervenerit, illum objurgare, et uno aut duobus colaphis eum sine forisfacto ab importunitate sua compescere. Sed si pro veteri odio eum percussisse terminatus fuerit, si percussus inde clamorem fecerit, percussor super sanctas reliquias jurabit quod non pro veteri odio eum percusserit, sed tantum pro eo ab importunitate sua compescendo. » *Charta communiæ royensis.* Vide insuper *Chartam communiæ valliaci*, ann. 1187, tom. XIII *Spicilegii acheriani*, pag. 323. Unde, ut mihi videtur, communiæ Galliarum nonnullæ leges speciales tulerant ad refrenandum crimen istud charitati fraternæ oppositum, quod etiam nunc in insula Corsica viget sub hoc nomine : « la vendetta. » Itali omnes sunt ultionis avidi, sed Corsi plusquam Itali, et proververbium dicit : Corso a te offenso ne fidas, nec ipso vivente, nec etiam ipso defuncto : filii etenim ac nepotes ipsius ociusve seriusve de te vindictam sument.

Odium proximi sive abominationis, sive inimicitiæ est ex genere suo peccatum mortale, quia directe contrariatur charitati, quæ est vita supernaturalis animæ.

Potest tamen fieri veniale et ex indeliberatione actus, et ex levitate materiæ odium inimicitiæ, si leve malum optetur proximo. Odium autem abominationis raro est mortale, quia simplex displicentia personæ creatæ multis defectibus subjectæ, propter illos defectus displicentis, sine mali imprecatione contra eam, non videtur esse tanta inordinatio; esset tamen si quis petenti veniam recusaret, vel communia officia charitatis, vel si tale odium esset causa gravis scandali, vel si duraret dum urget præceptum diligendi proximum.

Christus equidem dixit : *Si quis venit ad me et non odit patrem et matrem, non potest meus esse discipulus*. Luc., XIV. Intellige vel de parentibus quatenus præstant impedimentum accedendi ad Deum, vel de odio eorum sumpto pro charitate illis tributa minori quam Deo, secundum ordinem charitatis. Oportet enim parentes postponere ac derelinquere propter Deum.

Cæterum nunquam licitum est odio habere parentes.

Nunquam licitum est optare proximo malum sub ratione mali, secus sub ratione boni, si bonum speratum præponderet malo optato. Sic licet optare mortem sicariis, prædonibus, hæreticis, ne amplius noceant bono communi vel religioni; licet optare infirmitatem, paupertatem, etc., peccatori ut convertatur. Sed cavendum est ne in his casibus aliqua passio humana sub pallio melioris boni lateat. Nunc dissidia civilia frequenter insurgunt, et de facili adversariis nostris malum optaremus injuste, si præceptum charitatis, ipsumque Deum tam mire patientem ut scandalo sit hominibus terrenis ipsius patientia, semper præ spiritus et cordis oculis non haberemus.

Jure damnatæ sunt ab Innocentio XI sequentes propositiones :

« Si cum debita moderatione facias, potes absque peccato mortali tristari de vita alicujus, et de illius

ARTICULUS IV.

Utrum odium proximi sit gravissimum peccatorum quæ in proximum committuntur.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod odium proximi sit gravissimum peccatorum eorum quæ in proximum committuntur. Dicitur enim I Joan., III, 15 : *Omnis qui odit fratrem suum, homicida est.* Sed homicidium est gravissimum peccatorum inter ea quæ committuntur in proximum. Ergo et odium.

2. Præterea, pessimum opponitur optimo. Sed optimum eorum quæ proximo exhibemus, est amor ; omnia enim alia ad dilectionem referuntur. Ergo et pessimum est odium.

Sed contra, « malum dicitur, quia nocet, » secundum Augustinum, in *Enchir.*, c. XII, col. 237, t. 6. Sed plus aliquis nocet proximo per alia peccata quam per odium, puta per furtum, et homicidium, et adulterium. Ergo odium non est gravissimum peccatum.

3. Præterea, Chrysostomus, exponens illud Matth., V : *Qui solverit unum de mandatis istis minimis*, dicit, hom. X *Oper. imperf.*[1], versus fin. : « Mandata Moysi : *Non occides; non adulterabis*, in remuneratione modica sunt, in peccata autem magna. Mandata autem Christi, scilicet : *Non irascaris; non concupiscas*, in remuneratione magna sunt, in peccato autem minima. » Odium autem pertinet ad interiorem motum, sicut et ira et concupiscentia. Ergo odium proximi est minus peccatum quam homicidium.

Respondeo dicendum, quod peccatum

morte naturali gaudere, illam inefficaci affectu petere et desiderare, non quidem ex displicentia personæ, sed ob temporale aliquod emolumentum;

» Licitum est absoluto desiderio cupere mortem patris, non quidem ut malum patris, sed ut bonum cupientis; quia nimirum obventura est pinguis hæreditas ;

» Licitum est filio gaudere de parricidio parentis a se in ebrietate perpetrato, propter ingentes divitias inde ex hæreditate consecutas. »

Hæ propositiones sunt tertia decima, decima quarta et decima quinta propositionum ab Innocentio papa XI damnatarum, die 2 martii 1679.

Unusquisque licite sibimetipsi et similiter proximo potest optare mortem, ut fruatur Deo, et amplius Deum non offendat. Sed quid de illo qui sibi vel proximo optaret mortem ut liberaretur a miseriis hujus vitæ ? Distinguendum est. Vel id optatur ex defectu fortitudinis et absolute, vel ex amore sui bene ordinato et sub conditione quod sic erit Dei voluntas. Secluso defectu fortitudinis, si quis sibimetipsi mortem optat, quia vult a miseriis urgentibus ac nimis cruciantibus liberari, dummodo talis sit Dei voluntas, non videtur ibi esse aliqua deordinatio charitatis erga se; nam qui rem voluntati divinæ finaliter committit, vult finaliter esse cum Deo, et certe melius est esse cum Deo quam peregrinari ab eo. Unde quamvis voluntas esse cum Deo non sit in tali homine explicita, sed solummodo implicita, sufficit quod illam implicite retineat ut possit mortem explicite optare propter liberationem a miseriis hujus vitæ expresse petitam. — Præterea distinguendum est inter miserias alias hujus vitæ et miseriam illam quæ consistit in extremo agone mortis vel in certitudine alia mortis imminentis de propinquissimo nec vitari possibilis. Quis, v. g., condemnare auderet aliquem morti addictum et petentem occidi citius ? Quis condemnare auderet sacerdotem vel quemcumque hominem qui, post prælium inveniendo vulneratum lethaliter humo jacentem, audiendoque medicos asserentes ipsum esse deserendum quia nullo modo a morte salvari potest, ipsi, ut citius ab agone liberetur, mortem promptissimam optaret? Hæc, fateor, nuperrime morienti cuidam in hac extremitate posito ego ipse optavi.

Legendi sunt de odio medii ævi prædicatores. Audi Michaelem Menotum, *Serm. dominicæ in Passione*, Parisiis declamato : « Veniet ad me aliqua bona domina et dicet mihi : O pater, talis dominus duxit processum « a tort » contra maritum meum, et fecit ei expendere omnia bona nostra. An debeo eum diligere? Dominus faciet de me quod ei placebit ; sed nunquam possem venire « jusques la de le pouvoir regarder dung bon cueur. » Dicit mihi alia : O pater, talis me diffamavit in pluribus locis, et in tali societate, « en tout plain de bonnes compaignies » ita quod omnes nunc me derident, etc. Dico vobis quod cor meum non potest pati quod diligam ipsum, « ne se peult tourner vers lui pour laymer. » Pro primo dico tibi quod licet fecisset tibi majora debes eum amare, et quamdiu habes rancorem contra aliquem, non es in statu salutis, sed damnationis æternæ. In tali statu ire ad paradisum est impossibile. *Distinct.* LX, cap. « Si quis : » « Si quis contristatus noluerit reconciliari fratri suo, eo satisfaciente quem contristavit, acerrimis maceretur inediis usque dum gratanti animo satisfactionem recipiat. » Imo, ipso non satisfaciente, tenetur rancorem dimittere sub pœna damnationis æternæ. Est etiam privandus communione, ut dicitur eadem distinctione, quia non licet nobis odio habere aliquem. « Falsa est pœnitentia cum pœnitens odium in corde gesserit, aut si offendenti offensus non indulgeat. » Cap. ultim. « De pœnitent., » dist. V. — Item in cap. « Homicidiorum, » *De pœnit.*, dist. I, cap. « Qui odit : » « Qui odit fratrem suum homicida est. » Ideo in cap. « Prælatum, » dist. XC, dicitur quod sacerdotes debent avisare sacramentum Eucharistiæ suscepturos, ne sint in odio, sed sicut vadunt ad mensam dilectionis et amoris, ita sint in amore mutuo. »

[1] Non est Chrysostomi.

quod committitur in proximum, habet rationem mali ex duobus : uno quidem modo ex deordinatione ejus qui peccat ; alio modo ex nocumento quod infertur ei contra quem peccatur. Primo ergo modo odium est majus peccatum quam exteriores actus qui sunt in proximi nocumentum ; quia scilicet per odium deordinatur voluntas hominis, quæ est potissimum in homine, et ex qua est radix peccati ; unde etiam si exteriores actus inordinati essent absque inordinatione voluntatis, non essent peccata ; puta cum aliquis ignoranter vel zelo justitiæ hominem occidit ; et si quid culpæ est in exterioribus peccatis quæ contra proximum committuntur, totum est ex interiori odio.

Sed quantum ad nocumentum quod proximo infertur, pejora sunt exteriora peccata quam interius odium.

Et per hoc patet responsio ad objecta.

Conclusio. — Quanquam si spectemus nocumentum quod homini infertur, pejora sint exteriora peccata, quam odium interius ; si tamen spectemus interiorem voluntatis deordinationem, odium proximi cæteris gravius est (a).

ARTICULUS V.

Utrum odium sit vitium capitale.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod odium sit vitium capitale. Odium enim directe opponitur charitati. Sed charitas est principalissima virtutum, et mater aliarum. Ergo odium est maximum vitium capitale, et principium omnium aliorum.

2. Præterea, peccata oriuntur in nobis secundum inclinationem passionum, secundum illud ad Rom., vii, 5 : *Passiones peccatorum operabantur in membris nostris, ut fructificarent morti.* Sed in passionibus animæ ex amore et odio videntur omnes aliæ sequi, ut ex supra dictis patet. Ergo odium debet poni inter vitia capitalia.

3. Præterea, vitium est malum morale. Sed odium principalius respicit malum quam alia passio. Ergo videtur quod odium debet poni vitium capitale.

Sed contra est quod Gregorius, XXXI *Moral.*, cap. xlv, § 87, col. 621, t. 2, non enumerat odium inter septem vitia capitalia.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, vitium capitale est ex quo ut frequentius alia vitia oriuntur. Vitium autem est contra naturam hominis, inquantum est animal rationale. In his autem quæ contra naturam fiunt, paulatim id quod est naturæ, corrumpitur.

Unde oportet quod primo recedatur ab eo quod est minus secundum naturam ; et ultimo ab eo quod est maxime secundum naturam : quia id quod est primum in constructione, est ultimum in resolutione. Id autem quod est maxime et primo naturale homini, est quod diligat bonum, et præcipue bonum divinum et bonum proximi ; et ideo odium, quod dilectioni huic opponitur, non est primum in destructione virtutis, quæ fit per vitia, sed ultimum ; et ideo odium non est vitium capitale.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut dicitur in VII *Physic.*, text. 18, « virtus uniuscujusque rei consistit in hoc, quod sit bene disposita secundum suam naturam. » Et ideo in virtutibus oportet esse primum et principale quod est primum et principale in ordine naturali ; et propter hoc charitas ponitur principalissima virtutum ; et eadem ratione odium non potest esse primum in vitiis, ut dictum est.

Ad secundum dicendum, quod odium mali, quod contrariatur naturali bono, est primum inter passiones animæ, sicut et amor naturalis boni. Sed odium boni connaturalis non potest esse primum, sed habet rationem ultimi ; quia tale odium attestatur corruptioni naturæ jam factæ, sicut et amor extranei boni.

Ad tertium dicendum, quod duplex est malum : quoddam verum, quod scilicet repugnat naturali bono ; et hujusmodi mali odium potest habere rationem prioritatis inter passiones : est autem aliud malum non verum, sed apparens, quod scilicet est verum bonum et connaturale, sed æstimatur ut malum propter corruptionem na-

(a) Distinguendum est inter deordinationem peccantis, et nocumentum proximo illatum. Gravissimum est odium proximi ex parte deordinationis peccantis, sed ex parte nocumenti proximo illati non est gravissimum omnium peccatorum quæ in proximum committuntur. Odio me habet implacabilis aliquis in carcere perpetuo detentus. Si posset me forsitan occideret ; sed custodia ligatur mala voluntas ejus contra me. Ex parte deordinationis gravissimum est ipsius odium inter peccata in proximum commissa ; sed ex parte nocumenti gravius esset homicidium ; imo gravius esset ex hac parte furtum aliquod quam simplex et internum odium.

turæ; et hujusmodi mali odium oportet quod sit in ultimo. Hoc autem odium est vitiosum, non autem primum.

CONCLUSIO. — Odium, cum gravissimum sit ob idque in peccatis termini potius quam principii rationem habeat, inter vitia capitalia minime annumeratur.

ARTICULUS VI.

Utrum odium oriatur ex invidia.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod odium non oriatur ex invidia. Invidia enim est tristitia quædam de alienis bonis. Odium autem non oritur ex tristitia, sed potius e converso; tristamur enim de præsentia malorum, quæ odimus. Ergo odium non oritur ex invidia.

2. Præterea, odium dilectioni opponitur. Sed dilectio proximi refertur ad dilectionem Dei, ut supra habitum est. Ergo et odium proximi refertur ad odium Dei. Sed odium Dei non causatur ex invidia; non enim invidemus his qui maxime a nobis distant, sed his qui propinqui videntur, ut patet per Philosophum in II *Rhet.*, cap. x. Ergo odium non causatur ex invidia.

3. Præterea, unius effectus una est causa. Sed odium causatur ex ira; dicit enim Augustinus, in *Regula*, § 10, col. 1383, t. 1, quod « ira crescit in odium. » Non ergo causatur odium ex invidia.

Sed contra est quod Gregorius dicit, XXXI *Moral.*, cap. XLV, § 88, col. 621, t. 2, quod « de invidia oritur odium. »

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est, odium proximi est ultimum in progressu peccati, eo quod opponitur dilectioni, qua naturaliter proximus diligitur. Quod autem aliquis recedat ab eo quod est naturale, contingit ex hoc quod intendit vitare aliquid quod est naturaliter fugiendum. Naturaliter autem omne animal fugit tristitiam, sicut et appetit delectationem, sicut patet per Philosophum, VII *Ethic.*, cap. XIII et XIV, et in X, cap. XI.

Et ideo sicut ex delectatione causatur amor, ita ex tristitia causatur odium. Sicut enim movemur ad diligendum ea quæ nos delectant, inquantum ex hoc ipso accipiuntur sub ratione boni; ita movemur ad odiendum ea quæ nos contristant, inquantum ex hoc ipso accipiuntur sub ratione mali. Unde cum invidia sit tristitia de bono proximi, sequitur quod bonum proximi reddatur nobis odiosum; et inde est quod « ex invidia oritur odium. »

Ad primum ergo dicendum, quod quia vis appetitiva, sicut et apprehensiva, reflectitur super suos actus; sequitur quod in motibus appetitivæ virtutis sit quædam circulatio. Secundum ergo primum processum appetitivi motus ex amore consequitur desiderium; ex quo consequitur delectatio, cum quis consecutus fuerit quod desiderabat. Et quia hoc ipsum quod est delectari in bono amato, habet quamdam rationem boni; sequitur quod delectatio causet amorem. Et secundum eamdem rationem sequitur quod tristitia causet odium.

Ad secundum dicendum, quod alia ratio est de dilectione et odio; nam dilectionis objectum est bonum, quod a Deo in creaturas derivatur; et ideo dilectio per prius est Dei, et per posterius est proximi. Sed odium est mali, quod non habet locum in ipso Deo, sed in ejus effectibus; unde etiam supra dictum est, quod Deus non habetur odio, nisi inquantum apprehenditur secundum suos effectus : et ideo per prius est odium proximi quam odium Dei. Unde cum invidia ad proximum sit mater odii quod est ad proximum, fit per consequens causa odii quod est in Deum.

Ad tertium dicendum, quod nihil prohibet, secundum diversas rationes aliquid oriri ex diversis causis; et secundum hoc odium potest oriri et ex ira, et ex invidia; directius tamen oritur ex invidia, per quam ipsum bonum proximi redditur contristabile, et per consequens odibile, sed ex ira oritur odium secundum quoddam augmentum; nam primo per iram appetimus malum proximi, secundum quamdam mensuram, prout scilicet habet rationem vindictæ; postea autem per continuitatem iræ pervenitur ad hoc quod homo malum proximi absolute desideret, quod pertinet ad rationem odii. Unde patet quod odium ex invidia causatur formaliter secundum rationem objecti, ex ira autem dispositive.

CONCLUSIO. — Ut ex delectatione gignitur amor, ita ex invidia, quæ interior tristitia est de bono proximi, gignitur odium (a).

(a) Odium Dei et odium proximi specie differunt; quia Deus et proximus non sunt idem ; peccata ideo commissa contra Deum et peccata commissa contra proximum objecta diversa habent, ratione-

QUÆSTIO XXXV.

DE ACEDIA (a).

(Et quatuor quæruntur.)

Deinde considerandum est de vitiis oppositis gaudio charitatis, quod quidem est de bono divino, cui gaudio opponitur acedia; et de bono proximi, cui gaudio opponitur invidia. Unde primo considerandum est de acedia; secundo de invidia.

Circa primum quæruntur quatuor : 1° utrum acedia sit peccatum; 2° utrum sit speciale vitium; 3° utrum sit mortale peccatum; 4° utrum sit vitium capitale.

que diversorum objectorum specie differunt. Pluribus modis contingit a bono deficere. Spei opponuntur præsumptio per excessum et desperatio per defectum; fidei opponuntur infidelitas, hæresis, apostasia, etc. Et licet odium Dei et odium proximi uni charitatis virtuti opponantur, non tamen necessario eadem specie sunt.

Sed nec ejusdem speciei sunt etiam omnia odia proximi, quia diversificantur specifice sive ex parte motivi, sive ex parte diversorum malorum in quæ feruntur. Sic odisse proximum quia est creatura Dei, et eumdem odisse quia damnum intulit, sunt duo odia specie distincta propter distinctum motivum. Similiter velle ex odio occidere et velle ex odio furari sunt duo odia specie distincta propter distinctas specie difformitates quas includunt et imperant.

« Dicit Bonaventura : « In materia odii duo considerare debemus : primum est quod tangit salutem animæ quam Christus in cruce redemit, et debes te prius exponere morti quam ponere animam proximi in periculo damnationis et perditionis. Nam tria debemus ex charitate diligere, primo Deum; secundo salutem animæ nostræ; tertio animæ proximi salutem diligere debemus, taliter quod animam pagani plus debeo diligere quam salutem mei corporis, sic quod si hodie est una anima quam non possum lucrari nisi ponendo me ad mortem, debeo potius subire mortem, quia, ut dicit Bernardus : totus mundus non est æstimationis unius animæ. Secundo in materia odii debetis considerare « le grand tort que on vous a fait. » Sed quomodo debemus in hoc procedere. Quoties cogito injuriam quam fecit mihi, cor meum non potest emolliri. Vellem illum esse ita longe quod non cogitarem de eo, quia dum ego cogito eum diligere non possum. Durandus in secunda parte *Summæ* dicit quod rancor est inimicitia in corde, expressio rancoris in ore, et consequenter actio injuriæ in judicio. Est primo « une inimitié » quæ non solum lædit cor, id est animam, sed etiam corpus, quia facies pallida efficitur, et membra trementia, et sic saluti animæ et corporis est damnificativus iste rancor; et sub pœna damnationis illum debes auferre. Secundo est expressio rancoris per demonstrationes exteriores. Si est ibi una talis, non vocetis me ad societatem talem ubi erit, quia si veniat huc, ego recedam; et si viderem ponere terram super caput ejus, non dolerem. Contendebas cum aliquo in judicio, et quia res non venerunt uti intelligebas, dicis : Talis mortuus est; est damnatus, quia erat fur et usurarius, etc. Ecce quoties bonis naturæ, fortunæ, vel gratiæ alterius detrimentum desideras, es in statu æternæ damnationis. — Ordine justitiæ sine fractione vinculi charitatis potes prosequi processum, et facere actionem injuriæ, et petere reparationem, et recipere corpus Christi, et mori in illo statu salubriter, dummodo in corde non sit rancor. — Iste rancor, capiatis hodie omnia peccata terræ, non invenietis ita perseverans peccatum. Si es superba, infirmitas te humiliabit, et auferet superbiam, si luxuriosa, senectus; sed odium etiam in inferno perseverat, dicente David : *Superbia eorum qui te oderunt ascendit semper.* » — Menotus, *Serm. Turon. sabbat. post dominicam in Passione.*

(a) « Accidia est desidiosus animi torpor, a bono incœpto faciens aliquando resilire. Item accidia est animi torpor, quo quis bona negligit inchoare, vel inchoata fastidit perficere. Accidia est ex nimia confusione animi nata tristitia, sive tædium vel amaritudo animi nimia, qua jucunditas spiritualis extinguitur, et quodam desperationis principio mens in seipsa subvertitur. » *Speculum doctrinale*, lib. IV, cap. CXLIII. — « Acedia, accidia, tædium, » *Glossarium mss.* — « Accidia, tristitia, molestia, anxietas, vel tædium. » Ugutio. — « Accidia dicitur indurata mentis tristitia, quæ, dum quis laborat, vertitur in tædium. » *Breviloquium.*— « Ἀκηδία, ἡ ῥαθυμία, ἀχθηδών, λύπη. » *Suidas.* — « Est tædium et anxietas cordis quæ infestat anachoretas et vagos in solitudine monachos. » Cassianus, *De cœnob. instit.*, lib. X, cap. I. — « Sunt qui humore cellarum, immoderatisque jejuniis, tædio solitudinis, ac nimia lectione, dum diebus ac noctibus auribus suis personant, vertuntur in melancholiam, et Hippocratis magis fomentis quam nostris monitis indigent. » S. Hieronym., *Epist.* IV.

« Hinc aciem sextam torpens accidia ducit,
Otia quæ fovet, et somnos captabit inertes,
Importuna simul verborum frivola sontum,
Instabilis mentis gestus, et corporis actus;
Inquietudo simul stipatur milite denso. »

S. Althelmus, episcop., *De octo principalibus vitiis*, n. 6.

« Acedia est ex confusione mentis nata tristitia; sive tædium, et amaritudo animi immoderata, qua jucunditas spiritualis extinguitur, et quodam desperationis præcipitio mens in semetipsa subvertitur : dicitur autem acedia, quasi acida, eo quod opera spiritualia nobis acida reddat et insipida. » Cæsarius, lib. IV, cap. XXVII. — « Noviter conversi de sæculo, quantalibet devotione polleant, acediæ tamen vitio sæpe laborant. » Adam, abbas Perseniæ, *Epist.* I.

« Accidiam linque, quæ dat mala tædia vitæ. » *Lib. Faceti.*

« Li quars pechie de pereche, con apele en clerkois, accide. » *Le Miroir.* — « Apprehendit te multotiens, cum solus in cella es, inertia quædam, languor spiritus, tædium cordis, quoddam et quidem valde grave fastidium sentis in teipso : tu tibi oneri

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum acedia sit peccatum.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod acedia non sit peccatum. Passionibus enim non laudamur neque vituperamur, secundum Philosophum in II *Ethic.*, cap. v. Sed acedia est quædam passio; est enim species tristitiæ[1], ut Damascenus dicit, lib. II *Orth. fid.*, cap. xiv, col. 931, t. 1, et supra habitum est. Ergo acedia non est peccatum.

2. Præterea, nullus defectus corporalis qui statutis horis accidit, habet rationem peccati. Sed acedia est hujusmodi; dicit enim Cassianus, in X lib. *De institutis monasteriorum*, cap. i, col. 363, t. 1 : « Maxime acedia circa horam sextam monachum inquietat, ut quædam febris ingruens tempore præstituto, ardentissimos æstus accensionum suarum solitis ac statutis horis animæ inferens ægrotanti. » Ergo acedia non est peccatum.

3. Præterea, illud quod ex radice bona procedit, non videtur esse peccatum. Sed acedia ex bona radice procedit; dicit enim Cassanius, in eodem lib., cap. ii, col. 366, t. 1, quod « acedia provenit ex hoc quod aliquis ingemiscit se fructum spiritualem non habere; et absentia longeque posita magnificat monasteria; » quod videtur ad humilitatem pertinere. Ergo acedia non est peccatum.

4. Præterea, omne peccatum est fugiendum, secundum illud Eccli., xxi, 2 : *Quasi a facie colubri fuge peccatum**. Sed Cassianus dicit in eodem lib., cap. ult., col. 398, t. 1 : « Experimento probatum est, acediæ impugnationem non declinando fugiendam, sed resistendo superandam. » Ergo acedia non est peccatum.

*Peccata.

Sed contra, illud quod interdicitur in sacra Scriptura, peccatum est. Sed acedia est hujusmodi : dicitur enim Eccli., vi, 26 : *Subjice humerum tuum, et porta illam,* scilicet spiritualem sapientiam, *et ne acedieris vinculis ejus.* Ergo acedia est peccatum.

Respondeo dicendum, quod acedia secundum Damascenum, loco sup. cit., est quædam tristitia aggravans ; quæ scilicet ita deprimit animum hominis, ut nihil ei agere libeat; sicuti ea quæ sunt acida, infrigida[2] sunt. Et ideo acedia importat quoddam tædium operandi, ut patet per hoc quod dicitur in Glossa ord.[3], col. 1026, t. 1, super illud psal. cvi : *Omnem escam abominata est anima eorum;* et a quibusdam dicitur quod acedia est « torpor mentis bona negligentis inchoare. »

Hujusmodi autem tristitia semper est mala : quandoque quidem etiam secundum seipsam, quandoque vero secundum effectum. Tristitia enim secundum se mala est, quæ est de eo quod est apparens malum, et vere bonum; sicut e contrario mala delectatio est quæ est de eo quod est apparens bonum, et vere malum. Cum ergo spirituale bonum sit vere bonum, tristitia quæ est de spirituali bono est secundum se mala. Sed etiam tristitia quæ est de vere malo, mala est secundum effectum, si sic aggravet hominem, ut eum totaliter a bono opere retrahat. Unde et Apostolus, II ad Cor., ii, non vult ut pœnitens majori tristitia de peccato absorbeatur.

Quia ergo acedia, secundum quod hic sumitur, nominat tristitiam spiritualis boni, est dupliciter mala, et secundum se, et secundum effectum. Et ideo acedia est peccatum; malum enim in motibus appetitivis dicimus esse peccatum, ut ex supra dictis patet.

Ad primum ergo dicendum, quod passiones secundum se non sunt peccata ; sed secundum quod applicantur ad aliquod malum vituperantur : sicut et laudantur ex hoc quod applicantur ad aliquod bonum. Unde tristitia secundum se non nominat nec aliquid

es; interna illa, qua tam feliciter uti volebas, suavitas jam defecit tibi ; dulcedo quæ tibi inerat heri et nudius tertius, jam in magnam amaritudinem versa est. Ex toto aruit ille quo abundantissime perfundi solebas lacrymarum humor; spiritualis in te emarcuit viror, interiit decor; dilaniatam et dilaceratam, confusam et discissam, tristem et amaricatam portas animam tuam, et ubi eam ad quietem componas non habes. Non jam sapit tibi lectio, oratio non dulcescit, » etc. Guigo, prior Carthusiæ, lib. *De quadripertito exercitio cellæ*, c. xxiv.

Vide insuper Nilum monachum, *De vitiis*, c. iv et xiii : S. Maximum, *De charitate*, n. 67 : S. Antiochum, *Homilia* lvii; Petrum Blesensem, *Ep.* xcvii; Petrum Damianum, lib. IV, *Epist.* xi; Theodulfum in *Capit.*, cap. xxxi ; Alcuinum., lib. *De virtutibus et vitiis*, cap. xxxii ; Alanum de Insulis, in *Summa de arte prædicatoria*, cap. vii, etc.

[1] Versio Mich. Lequien. apud Migne reimpressa, loco « acediæ » « molestiam » habet, quæ definitur « tristitia premens. »

[2] Sic cod. ; Parm. : « etiam frigida. »

[3] Ex Augustino, *Enarrat. in psalm.* cvi, § 11, col. 1424, t. 4.

laudabile, nec vituperabile; sed tristitia de malo moderata nominat aliquid laudabile; tristitia autem de bono, et iterum tristitia immoderata de malo nominat aliquid vituperabile. Et secundum hoc acedia ponitur peccatum.

Ad secundum dicendum, quod passiones appetitus sensitivi et in se possunt esse peccata venialia, et inclinant animam ad peccatum mortale. Et quia appetitus sensitivus habet organum corporale, sequitur quod per aliquam corporalem transmutationem homo sit habilior ad aliquod peccatum; et ideo potest contingere quod secundum aliquas transmutationes corporales certis temporibus provenientes, aliqua peccata nos magis impugnent. Omnis autem corporalis defectus de se ad tristitiam disponit : et ideo jejunantes circa meridiem quando jam incipiunt sentire defectum cibi, et urgeri ab æstibus solis, magis ab acedia impugnantur.

Ad tertium dicendum, quod ad humilitatem pertinet ut homo defectus proprios considerans, seipsum non extollat; sed hoc non pertinet ad humilitatem, sed potius ad ingratitudinem, quod bona quæ quis a Deo possidet, contemnat : et ex tali contemptu sequitur acedia; de his enim tristamur quæ quasi mala vel vilia reputamus. Sic ergo necesse est ut aliquis aliorum bona extollat, quod tamen bona sibi divinitus provisa non contemnat; quia sic ei tristitia redderentur.

Ad quartum dicendum, quod peccatum semper est fugiendum; sed impugnatio peccati quandoque est vincenda fugiendo, quandoque resistendo; fugiendo quidem, quando continua cogitatio auget peccati incentivum, sicut est in luxuria; unde dicitur I ad Cor., VI, 18 : *Fugite fornicationem :* resistendo autem, quando cogitatio perseverans tollit incentivum peccati, quod provenit ex aliqua levi apprehensione. Et hoc contingit in acedia; quia quanto magis cogitamus de bonis spiritualibus, tanto magis nobis placentia redduntur; ex quo cessat acedia.

Conclusio. — Acedia, cum tristitia sit de bono divino, quod secundum charitatem diligendum est, eam semper peccatum esse necessarium est (a).

ARTICULUS II.

Utrum acedia sit speciale vitium.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod acedia non sit speciale vitium. Illud enim quod convenit omni vitio, non constituit specialis vitii rationem. Sed quodlibet vitium facit hominem tristari de bono spirituali opposito; nam luxuriosus tristatur de bono continentiæ, et gulosus de bono abstinentiæ. Cum ergo acedia sit tristitia de bono spirituali, sicut dictum est, videtur quod acedia non sit speciale peccatum.

2. Præterea, acedia, cum sit tristitia quædam, gaudio opponitur. Sed gaudium non ponitur una specialis virtus. Ergo neque acedia debet poni speciale vitium.

3. Præterea, spirituale bonum, cum sit quoddam commune objectum, quod virtus appetit, et vitium refugit, non constituit specialem rationem virtutis aut vitii, nisi per aliquid additum contrahatur. Sed nihil

(a) Quæritur utrum tædium boni sit peccatum. Pro quo sciendum quod secundum Hermannum de Schilditz tædium boni potest considerari tripliciter : uno modo prout est motus naturalis ex lassitudine corporis post exercitium spirituale proveniens, et sic non est peccatum; secundo modo secundum quod est motus appetitus sensitivi contristati de opere spirituali laborioso, et sic potest esse peccatum veniale, quamvis etiam ille appetitus sit deliberatus, quia consensus in veniale non est nisi veniale; v. g., si canto, vel oro aliqualiter cum tædio, tamen propterea dimittere nolo; et sic solum est veniale; tertio modo, cum hoc tædium redundat in omissionem illorum quæ sunt necessaria saluti ad quæ homo necessario tenetur, et sic est mortale, v. g., sicut non audire missam in die dominica, vel pœnitentiam injunctam non complere. Cum autem tædium redundat in consensum rationis vel voluntatis bonum divinum non amantis vel cum fastidio recogitantis, sic est peccatum mortale, tum ex eo quod ratio et voluntas cum tristitia feruntur in bonum de quo gaudendum esset, quod directe contrariatur charitati, tum etiam quia tale tædium redundat in omissionem eorum quæ necessaria sunt saluti, scilicet diligere verum bonum, et declinare a malo. Si autem tædium illud ex omissione boni et difficultate aggrediendi bonum ducit in desperationem, tunc jam accedit ad peccatum in Spiritum sanctum; et sic tædium ita crescit quod etiam ducit in tædium vitæ, intantum quod injiciat sibi manus. Tunc jam similis erit Judæ qui laqueo se suspendit. Ergo magna mala oriri possunt ex tædio et accidia nisi ei resistatur. — Hæc ex *Serm.* CXL *discipuli.*

Porro corporis torpor, et virium naturalium hebetudo in ordine ad laborem suscipiendum non semper post exercitium spirituale eveniunt, sed accidere solet gravedo quædam circa meridiem, vel ob solis ardorem, vel ob sumptam refectionem. Acedia prout sumitur pro torpore corporis non est secundum se peccatum, nec etiam prout sumitur pro passione appetitus sensitivi, operis laborem et difficultatem refugientis.

videtur quod contrahat ipsum ad acediam, si sit vitium speciale, nisi labor; ex hoc enim aliqui refugiunt spiritualia bona, quia sunt laboriosa; unde et acedia tædium quoddam est : refugere autem labores, et quærere quietem corporalem, ad idem pertinere videtur, scilicet ad pigritiam. Ergo acedia nihil aliud est quam pigritia; quod videtur esse falsum; nam pigritia sollicitudini opponitur, acediæ autem gaudium. Non ergo acedia est speciale vitium.

Sed contra est quod Gregorius, XXXI *Moral.*, cap. XLV, § 87, col. 621, t. 2, distinguit acediam[1] ab aliis vitiis. Ergo est speciale vitium.

Respondeo dicendum, quod cum acedia sit tristitia de spirituali bono, si accipiatur spirituale bonum communiter, non habebit acedia rationem specialis vitii : quia, sicut dictum est, omne vitium refugit spirituale bonum virtutis oppositæ. Similiter etiam non potest dici quod sit speciale vitium acedia, inquantum refugit spirituale bonum, prout est laboriosum, vel molestum corpori, aut delectationis ejus impeditivum : quia hoc etiam non separaret acediam a vitiis carnalibus, quibus aliquis quietem et delectationem corporis quærit.

Et ideo dicendum est, quod in spiritualibus bonis est quidem ordo; nam omnia spiritualia bona quæ sunt in actibus singularum virtutum, ordinantur ad unum spirituale bonum, quod est bonum divinum; circa quod est specialis virtus, quæ est charitas. Unde ad quamlibet virtutem pertinet gaudere de proprio spirituali bono, quod consistit in proprio actu; sed ad charitatem pertinet specialiter illud gaudium spirituale quo quis gaudet de bono divino. Et similiter illa tristitia qua quis tristatur de bono spirituali quod est in actibus singularum virtutum, non pertinet ad aliquod vitium speciale, sed ad omnia vitia; sed tristari de bono divino, de quo charitas gaudet, pertinet ad speciale vitium, quod acedia vocatur (*a*).

Et per hoc patet responsio ad objecta.

Conclusio. — Acedia, quæ tristitia est de bono divino, ex charitate diligendo, speciale vitium est charitati contrarium : at acedia, qua tristamur de bono cujuslibet virtutis, generale vitium est (*b*).

ARTICULUS III.

Utrum acedia sit peccatum mortale.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod acedia non sit peccatum mortale. Omne enim peccatum mortale contrariatur præcepto legis Dei. Sed acedia nulli præcepto videtur contrariari, ut patet discurrenti per singula præcepta decalogi. Ergo acedia non est peccatum mortale.

2. Præterea, peccatum operis in eodem genere non est minus quam peccatum cordis. Sed recedere opere ab aliquo spirituali bono in Deum ducente, non est peccatum mortale; alioquin mortaliter peccaret quicumque consilia non observaret. Ergo recedere corde per tristitiam ab hujusmodi spiritualibus operibus, non est peccatum mortale. Non ergo acedia est peccatum mortale.

3. Præterea, nullum peccatum mortale in viris perfectis invenitur. Sed acedia invenitur in viris perfectis; dicit enim Cassianus, in lib. X *De institutis cœnobiorum,* cap. I, col. 363, t. 1, quod « acedia est solitariis magis experta, et in eremo commorantibus infestior hostis, ac frequens. » Ergo acedia non est semper peccatum mortale.

Sed contra est quod dicitur II ad Cor., VII, 10 : *Sæculi tristitia mortem operatur.* Sed hujusmodi est acedia; non enim est tristitia

[1] Sub nomine tristitiæ.

(*a*) Zwinkellegh, in *Libello* suo *de origine et descriptione vitiorum,* dicit quod accidia est quædam tristitia de bono, non de quolibet bono indifferenter, sed de bono divino.

(*b*) Duplex est acedia prout sumitur pro torpore mentis bona spiritualia inchoare abhorrentis et inchoata perficere fastidientis : una generalis, et altera specialis. Prima est quoddam fastidium de bono spirituali communiter accepto, seu ut convenit cuilibet virtuti, et sic non est speciale vitium, sed vitium illi virtuti oppositum de cujus bono et exercitio tristatur quis, ita ut sit gulositas si tristetur de bono temperantiæ, ignavia si tristetur de bono fortitudinis, et sic de aliis. Hoc peccatum aliquando mortale est, aliquando veniale : mortale, si inde sequatur alicujus præcepti graviter obligantis transgressio; veniale, si præcepta quidem adimpleantur, sed cum displicentia et tristitia.

Secunda acedia prout sumitur pro torpore mentis bona spiritualia fastidientis est tædium seu tristitia de bonis divinis ut ad nos pertinentibus ut si quis doleat quod Deus sit finis noster, beatitudo nostra, salus nostra, quod simus ejus filii adoptivi, amici, hæredes, etc., eo quod ad beatitudinem obtinendam, dura et difficilia sunt practicanda, ut præcepta Dei et Ecclesiæ, delectabilia autem fugienda, sacramenta quoque recipienda.

Et sic acedia est peccatum speciale.

Nota quod si quis tristaretur de bonis divinis ut Dei sunt, hoc esset odium Dei, non acedia.

secundum Deum, quæ contra tristitiam sæculi dividitur, et salutem operatur. Ergo est peccatum mortale.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, peccatum mortale dicitur quod spiritualem vitam tollit, quæ est per charitatem, secundum quam Deus nos inhabitat. Unde illud peccatum ex suo genere est peccatum mortale, quod de se secundum propriam rationem contrariatur charitati. Hujusmodi autem est acedia; nam proprius effectus charitatis est gaudium de Deo, ut supra dictum est; acedia autem est tristitia de bono spirituali, inquantum est bonum divinum. Unde secundum suum genus acedia est peccatum mortale.

Sed considerandum est in omnibus peccatis quæ sunt secundum suum genus mortalia, quod non sunt mortalia, nisi quando suam perfectionem consequuntur. Est enim consummatio peccati in consensu rationis. Loquimur enim nunc de peccato humano, quod in actu humano consistit, cujus principium est ratio. Unde si sit inchoatio peccati in sola sensualitate, et non pertingat usque ad consensum rationis, propter imperfectionem actus est peccatum veniale; sicut in genere adulterii concupiscentia, quæ sistit[1] in sola sensualitate, est peccatum veniale; si tamen pervenitur usque ad consensum rationis, est peccatum mortale. Ita etiam et motus acediæ in sola sensualitate quandoque est propter repugnantiam carnis ad spiritum, et tunc est peccatum veniale; quandoque vero pertingit usque ad rationem, quæ consentit in fugam, et horrorem, et detestationem boni divini, carne contra spiritum omnino prævalente; et tunc manifestum est quod acedia est peccatum mortale.

Ad primum ergo dicendum, quod acedia contrariatur præcepto de sanctificatione sabbati; in quo secundum quod est præceptum morale, præcipitur quies mentis in Deo; cui etiam contrariatur tristitia mentis de bono divino.

Ad secundum dicendum, quod acedia non est recessus mentalis a quocumque spirituali bono, sed a bono divino, cui oportet mentem inhærere ex necessitate. Unde si quis contristetur de hoc quod aliquis cogit eum implere opera virtutis quæ facere non tenetur, non est peccatum acediæ; sed quando contristatur in his quæ ei imminent facienda propter Deum.

Ad tertium dicendum, quod in viris sanctis inveniuntur aliqui imperfecti motus acediæ; qui tamen non pertingunt usque ad consensum rationis.

Conclusio. — Acedia, quæ tristitia est perfecta de spirituali bono divino, peccatum mortale ex suo genere est, cum charitati adversetur : at acediam imperfectam, secundum sensualitatis motum sine rationis consensu, veniale peccatum esse constat (*a*).

ARTICULUS IV.

Utrum acedia debeat poni vitium capitale.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod acedia non debeat poni vitium capitale. Vitium enim capitale dicitur quod movet ad actus peccatorum, ut supra habitum

[1] Ita optime codices, et exempl. passim; al. : « consistit. »

(*a*) Acidia specialis est peccatum ex genere suo mortale. Sic communiter.

Hujus acediæ reus est qui etsi ad litteram quædam præcepta observet, vix tamen sustinet loquentes de Deo, de salute, de cælo, de virtutibus, de sacramentis frequentandis, totamque ponit consolationem in voluptatibus, cibo, potu, somno, inertia, somno, conversationibus, — quia interpretative censetur, neglecto bono divino, salutem contemnere, et bonum quod facit credibile est ex frigida consuetudine, et timore mere servili procedere.

Acediam venialem tantum incurrunt qui tristati de missa audienda eo quod tempore frigido debeant lecto surgere, illam tamen audiunt, licet cum aliqua displicentia. Hi enim animi remissi languorem habent qui non charitati sed potius fervori adversatur.

Non sunt acidiosi sacerdotes vel religiosi qui, ob annexas suo statui difficultates, tristantur quod facti sint sacerdotes aut religiosi; modo tamen obligationibus suis satisfaciant. Possunt enim de vocatione assumpta tristari, et tamen sine tristitia suo munere fungi. Hæc tamen tristitia de vocatione assumpta parat viam ad acediam generalem, imo ad specialem, et ideo compescenda est.

S. Bonaventura, in *Dieta salutis*, cap. VII, acediam comparat salicibus, febri hecticæ, cani famelico, ferro, terræ, aquæ et vesti. Salices infructuosæ sunt et tantum faciunt umbram transeuntibus : sic acedia. Febris hectica oritur ex defectu humoris naturalis, et vix unquam curatur; sic acedia ex defectu dilectionis Dei, et vix corrigitur. Acediosi famem patiuntur ut canes; os eorum esurit cibaria delicata, lingua verba vana, manus vilia, cor honores, auris rumores, et oculi vanitates. Ferrum quod non tractatur, cito rubiginatur : terra quæ non colitur, malas herbas generat; aqua quæ non movetur brevi corrumpitur; vestis quæ non portatur, facile a tinea corroditur : applicatio ad acediosos patet.

est. Sed acedia non movet ad agendum, sed magis retrahit ab agendo. Ergo non debet poni vitium capitale.

2. Præterea, vitium capitale habet filias sibi deputatas. Assignat autem Gregorius, XXXI *Moral.*, cap. XLV, col. 621, t. 2, sex filias acediæ, quæ sunt « malitia, rancor, pusillanimitas, desperatio, torpor circa præcepta, evagatio mentis circa illicita; » quæ non videntur convenienter oriri ex acedia : nam rancor idem esse videtur quod odium, quod oritur ex invidia, ut supra dictum est; malitia autem est genus ad omnia vitia; et similiter evagatio mentis circa illicita in omnibus vitiis invenitur; torpor autem circa præcepta idem videtur esse quod acedia; pusillanimitas autem et desperatio ex quibuscumque peccatis oriri possunt. Non ergo convenienter ponitur acedia esse vitium capitale.

3. Præterea, Isidorus[1], in lib. II *De summo bono* sive *Sentent.*, cap. XXXVII, col. 638, t. 6, distinguit vitium acediæ a vitio tristitiæ, dicens, « tristitiam esse, inquantum recedit a graviori et laborioso, ad quod tenetur; acediam autem inquantum se convertit ad quietem indebitam; » et, *Quæst. in Deuter.*, cap. XVI, col. 366, t. 5, dicit de tristitia oriri « rancorem, pusillanimitatem, amaritudinem, desperationem; » de acedia vero dicit oriri « septem, » quæ sunt « otiositas, somnolentia, importunitas mentis, inquietudo corporis, instabilitas, verbositas, curiositas. » Ergo videtur quod vel a Gregorio, vel ab Isidoro male assignetur acedia vitium capitale cum suis filialibus.

Sed contra est quod idem Gregorius dicit, XXXI *Moral.*, loc. cit., acediam esse vitium capitale, et habere prædictas filias.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, vitium capitale dicitur esse ex quo promptum est ut alia vitia oriantur secundum rationem causæ finalis. Sicut autem homines multa operantur propter delectationem, tum ut ipsam consequantur, tum etiam ex ejus impetu ad aliquid agendum permoti, ita etiam propter tristitiam multa operantur, vel ut ipsam evitent, vel ejus pondere in aliqua agenda proruentes[2] (*a*).

Unde, cum acedia sit tristitia quædam, ut supra dictum est, convenienter ponitur vitium capitale.

Ad primum ergo dicendum, quod acedia, aggravando animum, hominem impedit ab aliis operibus quæ tristitiam causant; sed tamen inducit animum ad aliqua agenda, vel quæ sunt tristitiæ consona, sicut ad plorandum, vel etiam ad aliqua per quæ tristitia evitatur.

Ad secundum dicendum, quod Gregorius convenienter assignat filias acediæ. Quia enim, ut Philosophus dicit in VIII *Ethic.*, cap. V et VI, « nullus diu absque delectatione potest manere cum tristitia, » necesse est quod ex tristitia aliquid dupliciter oriatur : uno modo ut homo recedat a contristantibus; alio modo ut ad alia transeat, in quibus delectatur : sicut illi qui non possunt gaudere in spiritualibus delectationibus, transferunt se ad corporales, secundum Philosophum in X *Ethic.*, cap. VI, circa med. In fuga autem tristitiæ talis processus attenditur : quia primo homo fugit contristantia; secundo etiam impugnat ea quæ tristitiam ingerunt. Spiritualia autem bona, de quibus tristatur acedia, sunt et finis et id quod est ad finem. Fuga autem finis fit per desperationem. Fuga autem bonorum quæ sunt ad finem, quantum ad ardua, quæ subsunt consiliis, fit per pusillanimitatem; quantum autem ad ea quæ pertinent ad communem justitiam, fit per torporem circa præcepta. Impugnatio autem contristantium bonorum spiritualium quandoque quidem est circa homines qui ad bona spiritualia inducunt[3], et hoc[4] est rancor; quandoque vero se extendit ad ipsa spiritualia bona, in quorum detestationem aliquis adducitur; et hoc proprie est malitia. Inquantum autem propter tristitiam a spiritualibus aliquis transfert se ad delectabilia exteriora, ponitur filia acediæ evagatio circa illicita. Per quod patet responsio ad ea quæ circa sin-

[1] Hæc tantum leguntur in loco cit. : « tristitiæ gaudium, acediæ fortitudo opponenda est. »

[2] Sic cod.; in edit. : « prorumpentes. »

[3] Ita codd. Tarrac. et Alcan. cum editis passim; al. : « inducuntur. »

[4] In Parm. : « hic. »

(*a*) Insufficienter apud S. Ligorium, lib. II, c. III, n. 84, filiæ acediæ enumerantur malitia scilicet, pusillanimitas, rancor, torpor et evagatio mentis; sexta desideratur, seu desperatio. — Quoad torporem, S. Ligorius debuisset addere : « circa præcepta. » Ad desperationem reduci possunt mentis tristitia, et tædium vitæ; ad torporem circa præcepta reducuntur somnolentia, otiositas, dilatio, negligentia, indevotio, inconsummatio, remissio.

gulas filias objiciebantur; nam malitia non accipitur hic secundum quod est genus vitiorum, sed sicut dictum est. Rancor etiam non accipitur hic communiter pro odio, sed pro quadam indignatione, sicut dictum est. Et idem dicendum est de aliis.

Ad tertium dicendum, quod etiam Cassianus, in lib. X *De instit. cœnob.*, cap. I, et lib. IX, cap. I, col. 353, distinguit tristitiam ab acedia. Sed convenientius Gregorius, loc. cit., acediam tristitiam nominat : quia, sicut supra dictum est, tristitia non est vitium ab aliis distinctum, secundum quod aliquis recedit a gravi et laborioso opere, vel secundum quascumque alias causas aliquis tristetur; sed solum secundum quod tristatur de bono divino, quod pertinet ad rationem acediæ : quæ in tantum se convertit ad quietem indebitam, inquantum aspernatur bonum divinum. Illa autem quæ Isidorus ponit oriri ex acedia et tristitia, reducuntur ad ea quæ Gregorius ponit : nam amaritudo, quam Isidorus ponit oriri ex tristitia, est quidam effectus rancoris. Otiositas autem et somnolentia reducuntur ad torporem circa præcepta; circa quæ est aliquis otiosus, omnino ea prætermittens, et somnolentus, ea negligenter implens. Omnia autem alia quinque quæ ponit ex acedia oriri, pertinent ad evagationem mentis circa illicita; quæ quidem secundum quod in ipsa arce mentis residet volentis importune ad diversa se diffundere, vocatur importunitas mentis; secundum autem quod pertinet ad cognitionem, dicitur curiositas; quantum autem ad locutionem, dicitur verbositas; quantum autem ad corpus in eodem loco non manens, dicitur inquietudo corporis, quando scilicet aliquis per inordinatos motus membrorum vagitatem[1] indicat mentis; quantum autem ad diversa loca dicitur instabilitas; vel potest accipi instabilitas secundum mutabilitatem propositi.

CONCLUSIO. — Cum acedia, tristitia sit de spirituali bono divino, vitium capitale necessario est; cujus filiæ sunt malitia, rancor, pusillanimitas, desperatio, torpor circa præcepta ac mentis evagatio (*a*).

[1] Sic cod.; in Parm. : « vagacitatem. » Sed neque « vagitas, » neque « vagacitas » in Glossariis inveniuntur. *Glossarium mediæ et infimæ latinitatis* habet : « vagositas. »

(*a*) Acedia specialis sola est vitium capitale, et habet juxta S. Gregorium, XXXI *Moral.*, cap. XVII, sex filias, nempe malitiam, rancorem, pusillanimitatem, desperationem, torporem circa præcepta, et mentis evagationem circa illicita. Evagatio mentis respective ad ipsam mentem sese ad diversa diffundere volentem dicitur mentis importunitas, respective ad cognitionem curiositas, respective ad locutionem verbositas, respective ad potentiam loco-motivam corporis inquietudo, respective ad propositum instabilitas.

Aliter *Speculum morale*, lib. III, part. VI, dist. II : « Circa quartum de filiabus acidiæ, sciendum quod multæ sunt, quia multis modis per acidiam peccat homo. Ejus autem filiæ sunt hæ : Dilatio, segnities sive pigritia, tepiditas, pusillanimitas, inconstantia sive imperseverantia, inquietudo corporis, evagatio mentis, ignorantia, otiositas, verbositas sive multiloquium, vaniloquium, murmur, taciturnitas mala, indiscretio, gravedo, somnolentia, negligentia, omissio, ingratitudo, indevotio, languor, tædium, impeditio bonorum, impœnitentia, desperatio.

Prima igitur filia acidiæ est dilatio bonorum agendorum, puta conversionis ad Deum, ingressus religionis, peregrinationis, pœnitentiæ, confessionis, solutionis voti, vel impletionis alicujus boni propositi præconcepti. Sunt autem septem causæ quare bene faciendi sit periculosa dilatio.

Prima causa est ira Dei qui exclusus primo blanditur, ut ei aperiatur, stans ad ostium et pulsans. *Vox dilecti mei pulsantis : aperi mihi,* Cant., V. *En ipse stat post parietem nostrum respiciens per fenestram,* Cant., III. *Ego sto ad ostium et pulso,* Apoc., III. Qui si diu extra dimittatur irascitur, et minatur, gladium vibrando, ostium frangendo, adulteram occidendo. *Ne tardes converti ad Dominum; subito enim supervenit ira illius, et in tempore vindictæ disperdet te,* Eccl., V. Irascitur contra excusationem dicentium : *Manda, remanda, expecta, reexpecta,* Isa., XXVIII. Talis erat Augustinus ante conversionem, ut ipse ait : « Non habebam quid tibi dicenti : Surge qui dormis, respondere nisi verba somnolenta et lenta : sine modo, sine paululum; et illud modo non habebat modum, et illud paululum protendebatur in longum. » Similes sunt illis qui invitati ad cœnam patrisfamilias omnes diversimode se excusabant, et venire nolebant, Luc., XIV. Deum offendunt maxime, non solum eum qui sponsus est extra dimittendo, sed adulterum et adulteram inter amplexus tenendo, sponso contempto, quando diaboli delectationes momentaneas et res caducas eis proponunt. Item differens converti Deum offendit, disponens pro voluntate sua de tempore quod Pater posuit in sua potestate, cujus dispositionem non concessit apostolis, aut alicui puræ creaturæ. Hoc faciunt qui dicunt : quando fecero hæc et illa, tunc intrabo religionem, vel primo faciam hoc, post illud, vel primo colligam messem, post vendemiam, sicut dicebat ille de quo Luc., XII. Respondit ei Dominus : *Stulte, hac nocte repetent animam tuam a te.* — Secundum propter quod acceleranda est conversio, est mortis metus incertitudo. *Nescit homo finem suum,* neque tempus, neque locum, neque modum, neque statum mortis suæ. *Sed sicut pisces capiun-*

QUÆSTIO XXXVI.

DE INVIDIA.

(Et quatuor quæruntur.)

Deinde considerandum est de invidia, et circa hoc quæruntur quatuor : 1° quid sit invidia ; 2° utrum sit peccatum ; 3° utrum sit peccatum mortale ; 4° utrum sit vitium capitale, et de filialibus ejus.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum invidia sit tristitia.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur

tur hamo, et aves comprehenduntur laqueo subito et improvise, *sic capiuntur homines in tempore malo,* scilicet mortis. Seneca : « Juvenes mortem habent a tergo, senes ante oculos. » — Tertium propter quod acceleranda est conversio, est difficultas exeundi malam consuetudinem : quanto diuturnior est, tanto fortior est, et vehementius ligat, et fortius tenet, et impedit ne homo convertatur, vel facit ut difficilius convertatur. Bernardus : « Voluptas habitu libenter repetitur, repetita blanditur, consuetudo ligat, ratio consopitur. Difficilior est autem conversio propter duodecim causas : 1. propter malæ consuetudinis indurationem ; 2. propter malitiæ occupationem quæ est tinctura mala, in qua cum pannus diu mansit, non potest de facili recipere alium contrarium colorem ; 3. propter bonorum naturalium consumptionem ; 4. propter vasis cordis longam infectionem ; 5. propter peccatorum longam et assiduam onerationem ; 6. propter elongationem a Deo qui difficilius audit clamantem ; 7. propter maximam difficultatem curæ circa mortem quia tunc insurgunt sollicitudines de rerum et domus dispositione ; 8. propter justitiam quæ vult ut a Deo condemnetur in fine qui Deum contempsit quamdiu vixit ; 9. propter insidias et tentamenta diaboli majora circa morientes ; 10. propter amaritudinem diuturnæ infirmitatis scilicet veteris peccati, quæ facit bona desipere ; 11. propter amaritudinem memoriæ mortis quæ separat a præsentibus bonis ; 12. propter malorum diversorum occursionem, quæ concurrunt et occurrunt circa mortem. — Quartum propter quod est acceleranda conversio est periculosus status peccatorum, qui gladium iræ Dei habent super caput suum, qui ictu lapidis satis parvi possunt atteri, qui etiam in cubili secum habent plures hostes capitales spirituales, qui usque ad portas inferi deducti non distant ab eo, nisi per transitum corporis transversum. — Quintum propter quod est acceleranda conversio est cura lucrandi bona plura quæ proveniunt ex acceleratione conversionis, quæ sunt decem : 1. Boni profunditas et tenacitas : 2. bonitatis jucunditas acquisita ex consuetudine longa ; 3. vivendi securitas ; 4. vitæ bonæ diuturnitas ; 5. servitii gratiositas ; 6. spei consolatio ex longiori pœnitentia ; 7. ignis purgatorii liberatio ; 8. Ecclesiæ communicatio ; 9. majoris meriti accumulatio ; 10. major remuneratio. — Sexto periculosa est dilatio conversionis, quia qui converti differt iniquus est in Deum, in seipsum, in angelum, in proximum. In Deum et in seipsum patet. In angelum quia privat eum gaudio quod haberet de conversione ejus. In proximum quia ei in bello spirituali adjutorium non impendit, sese ei inutilem reddit, et forsitan eum malo suo exemplo corrumpit. — Sexto malum est differre conversionem propter fatuitates hujus dilationis decem : 1. Via cælestis est difficilis, tempus breve, impedimenta multa, janua cito claudenda ; 2. periculum est præscriptionis, nam diabolus difficulter dimittit quos diutius possedit ; 3. homo cecidit in loco profundo, scilicet in vitiis ; 4. differt accipere manum magni Dei, sine quo non potest sublevari ; 5. nescit qua hora necessaria erunt præparanda, resque necessarias non statim præparat ; 6. tempus et opportunitas transeunt ; 7. continue deperit anima succurrenda ; 8. est in periculo mortis, nec vult eripi ; 9. non eligit quæ absque mora eligenda sunt ne amittantur ; 10. hominem sequitur a tergo mors, et hostes infernales.

Segnities, ignavia, vel pigritia reddit hominem impotentem ad operandum, et ne se vertat vel moveat a malo statu, reddit eum velut immobilem. Similis est Adonibezeth de quo legitur Jud., I, quod reges quos capiebat, manuum et pedum summitatibus amputatis, inutiles reddebat et impotentes. Quidam philosophus ait cuidam pigro : indignaveris si quis optaret ut inutiles manus aut pedes haberes, nunc cum integra sunt tibi, tu non vis eis uti. Cato :

« Segnitiem fugito, quæ vitæ ignavia fertur.
Nam, cum animus languet, consumit inertia corpus. »

Distich. VI, lib. III.

Segnitiem « quæ perhibetur facere vitam ignavam ; quæ corpus in partes trahit, et ad negotia in via humana obeunda facit inhabile. » Daumius. — « Segnities proprie refertur ad animum, ignavia vero ad corpus. Hinc segnis quandoque dicitur qui ingenio caret. Vide Serv. ad Virg., lib. I *Æneid.*, ỳ 423 : segnem, id est sine igne, carentem ingenio dicimus. Ignaviam autem de corpore dici, eamque vitam ignavam reddere ex multis adparet, ut ex adjectivo « ignavus. » Vide Marcell., n. 142 ; Ovid., lib. I, ex *Pont.*, El. v, ỳ 5 :

« Cernis ut ignavum corrumpant otia corpus. »

Arntzenius.

Non solum consumit corpus, sed ipsas res temporales. — Segnities seu pigritia est receptaculum omnium vitiorum, quia pigri tentationes omnes recipiunt, non rejiciunt, sed nutriunt, ex quo mala omnia generantur ; et breviter segnities facit hominem inopem bonis fortunæ, gratiæ et gloriæ, et est similis litargiæ, quæ facit hominem mori dormiendo, et non sentire infirmitatem suam.

Tepiditas est recessus a fervore debito charitatis, et facit hominem Deo exosum et abominabilem ut cibum corruptum. « Cavendum est nobis a frigore aquilonis qui si semel in sinum mentis lapsus fuerit, defervescit novitius fervor, livor mentis extinguitur, et bona intima moriuntur. » Bernardus.

Pusillanimitas est nimia sui dejectio. Pusillanimes sunt ad modum melancholicorum qui solas imaginatas phantasias trepidant, et vana credunt vera, et dejiciuntur ab his quæ non sunt, nec fue-

quod invidia non sit tristitia. Objectum enim tristitiæ est malum. Sed objectum invidiæ est bonum; dicit enim Gregorius in V *Moral.*, cap. XLVI, § 85, col. 728, t. 1, de invido loquens : « Tabescentem mentem sua pœna sauciat, quam felicitas torquet aliena. » Ergo invidia non est tristitia.

2. Præterea, similitudo non est causa tristitiæ, sed magis delectationis. Sed similitudo est causa invidiæ; dicit enim Philosophus in II *Rhetor.*, cap. X, in princ. : « Invidebunt tales, quibus sunt quoad aliquid similes aut secundum genus, aut secundum cognitionem, aut secundum staturam, aut secundum habitum, aut secundum opinionem. » Ergo invidia non est tristitia.

3. Præterea, tristitia ex aliquo defectu causatur; unde illi qui sunt in magno defectu, sunt ad tristitiam proni, ut supra dictum est, cum de passionibus ageretur. Sed illi quibus modicum deficit, et qui sunt amatores honoris, et qui reputantur sa-

[illegible] Item similes sunt equis umbraticis, qui transeuntes per pontem, umbram suam vel arborum videntes, in aquam se projiciunt et submergunt. [illegible] est ne sis miser ante tempus, cum illa quæ velut imminentia expavisti, forsitan nunquam ventura sunt. » Seneca.

Inconstantia et imperseverantia differunt sicut constantia et perseverantia. Constantia et perseverantia conveniunt in fine, quia ad utramque pertinet persistere firmiter in aliquo bono difficili. Differunt autem secundum ea quæ faciunt difficultatem ad persistendum in bono. Nam virtus perseverantiæ proprie facit hominem persistere in bono contra difficultatem quæ provenit ex ipsa difficultate actus, et virtus constantiæ contra difficultatem quæ provenit ex aliquibus aliis impedimentis exterioribus. Inconstantia est mobilitas vel instabilitas animi qua agitantur accidiosi, qui circumferuntur omni vento tentationum, non volentes persistere in bono difficili, sive oratione, sive alio bono opere. Ad eamdem speciem pertinere videtur mollities. Convenit enim mollities cum præmissis in fine, qui est desistere ab aliquo bono difficili. Sed differt ab eis, quia laus perseverantiæ et constantiæ consistit in hoc quod homo non recedat a bono propter diuturnam tolerantiam difficilium et laboriosorum. Cui directe videtur opponi quod aliquis de facili deficiat a bono propter aliqua difficilia quæ sustinere non potest, et hoc pertinet ad rationem mollitiei. Nam molle dicitur aliquid, quia facile cedit tangenti.

Inquietudo corporis quædam est ex affectus flagrantia, id est ex ferventi desiderio veniendi ad Deum. « Domine, inquietum est cor nostrum donec requiescat in te. » Augustinus in lib. *Confessionum*. Et est inquietudo ex accidia, quia accidiosus nec corde nec corpore requiescit. Non in bonis possunt quiescere accidiosi, cum sint eis amara, nec in malis, cum mordeat eos conscientia. *Ambulant inquiete nihil operantes*, II Thess., III.

Evagationem mentis sentiunt accidiosi quia non sistunt in seipsis, ideo evagatur cor eorum circa illicita. *Abiit vagus in via cordis sui*, Isa., LVII.

Ignorantia eorum quæ pertinent ad salutem laborant accidiosi, quia nolunt inquirere quomodo scient se et alia quæ sibi sunt necessaria ad salutem, cum possent, et negligunt propter studium.

Otiositas est etiam accidiæ filia; homo tamen naturaliter otium vitare debet, sicut beati Spiritus, corpora cælestia, animalia, plantæ, etc. In sudore vultus sui debet vesci pane. Deus ipse operatur usque adhuc. Otiositas est, ut ait Bernardus « Mater omnium vitiorum, noverca virtutum, et occasio tentationum. Otiosus tandem perdit tempus suum, bona sua temporalia, spiritualia et æterna.

Verbositas sequitur etiam ex accidia; sed *qui multis verbis utitur lædit animam suam*, Eccl., XX.

Deinde vaniloquium quod verba profert otiosa. Porro verbum otiosum, illud est quod aut ratione justæ necessitatis, aut intentione piæ utilitatis caret.

Murmur quoque ad accidiam pertinet, quia provenit ex internæ unctionis, et exterioris consolationis defectu. Et potest dici murmur : oblocutio indebita contra Deum vel alium; hoc autem generat sæpe accidia et vitæ tædium.

Taciturnitas nimia vitiosa est ut nimia loquacitas; *est enim tempus tacendi, et tempus loquendi*, Eccl., III. « Servanda est lingua, non indissolubiliter alliganda. » Isidorus. Aliquando ex acedia gignitur taciturnitas vitiosa.

Indiscretio aliquando acediam generat, et aliquando ab acedia generatur, aliquando autem ex nimia festinantia vel nimio fervore nascitur

Est gravedo quando quidquid ad servitium Dei vel ad salutem propriam pertinet quis reputat onerosum, cum dicat Salvator : *Jugum meum suave est et onus meum leve*, Matth., XI.

Somnolentia quæ generat egestatem, cæcitatem, et tollit facultatem operandi, generatur ab acedia : *Pigredo immittit soporem*, Prov., XIX.

Negligentia importat defectum debitæ sollicitudinis circa actum proprium exhibendæ.

Omissio solet esse effectus negligentiæ.

Ingratitudo sæpius quoque provenit ex oblivione beneficii quæ procedit ex negligentia, sæpius a tepore quo redditio beneficii sustineri non potest.

Indevotio est defectus promptitudinis voluntatis totum tradendi se ad ea quæ pertinent ad Dei famulatum.

Languor spiritualis est gravis et periculosa infirmitas quæ aufert omnem saporem divinæ dulcedinis, et omnium spiritualium, et inficit palatum cordis ita ut omnia videantur amara.

Impeditio bonorum acediam consequitur, nam ex eo quod acedioso bona sunt insipida vel amara, displicet ei in aliis videre quod ipse facere negligit vel contemnit, et ideo ne fiant nititur impedire.

Tædium vitæ provenit ex longa tabefactione tristitiæ seu acediæ.

Impœnitentiam parit acedia, quia acediosus pœnitentiam differt et negligit.

Consequenter ex eadem acedia nascitur desperatio.

pientes, sunt invidi, ut patet per Philosophum in II *Rhetor.*, loc. cit. Ergo invidia non est tristitia.

4. Præterea, tristitia delectationi opponitur. Oppositorum autem non est eadem causa. Ergo cum memoria bonorum humanorum[1] sit causa delectationis, ut supra dictum est, non erit causa tristitiæ. Est autem causa invidiæ; dicit enim Philosophus in II *Rhetor.*, loc. cit., quod « his aliqui invident qui habent, aut possederunt quæ ipsis conveniebant, aut ipsi quandoque possidebant. » Ergo invidia non est tristitia.

Sed contra est quod Damascenus in II lib. *Orth. fid.*, cap. XIV, col. 931, t. 1, ponit invidiam speciem tristitiæ, et dicit, quod « invidia est tristitia de[2] alienis bonis[3] (*a*). »

Respondeo dicendum, quod objectum tristitiæ est malum proprium. Contingit autem id quod est alienum bonum, apprehendi ut malum proprium; et secundum hoc de bono alieno potest esse tristitia. Sed hoc contingit dupliciter : uno modo quando quis tristatur de bono alicujus, inquantum imminet sibi ex hoc periculum alicujus nocumenti, sicut cum homo tristatur de exaltatione inimici sui, timens ne eum lædat; et talis tristitia non est invidia, sed magis timoris effectus, ut Philosophus dicit in II *Rhetor.*, cap. IX, paulo a princ.

Alio modo bonum alterius æstimatur ut malum proprium, inquantum est diminutivum propriæ gloriæ vel excellentiæ; et hoc modo de bono alterius tristatur invidia; et ideo præcipue de illis bonis homines invident in quibus est gloria, et in quibus homines amant honorari et in opinione esse, ut Philosophus dicit in II *Rhetor.*, cap. X, parum a princ.

Ad primum ergo dicendum, quod nihil prohibet id quod est bonum uni, apprehendi ut malum alteri; et secundum hoc tristitia aliqua potest esse de bono, ut dictum est.

Ad secundum dicendum, quod quia invidia est de gloria alterius, inquantum diminuit gloriam quam quis appetit, consequens est ut de illis tantum invidia habeatur, quibus homo vult se æquare vel præferre in gloria. Hoc autem non est respectu multum a se distantium. Nullus enim, nisi insanus, studet se æquare vel præferre in gloria his qui sunt multo eo majores; puta plebeius

[1] Non ut in Parm. : « habituum. » In uno cod. et forsan melius : « habitorum. »

[2] Cod. habent : « in alienis. »

[3] « Invidentia est tristitia ob alterius bona. » Vers. Lequien.

(*a*) Invidia est dolor vel ægritudo animi ex aliena felicitate nascens et animum torquens. Sic dicta, quoniam invidus aliena bona videre non potest. Item invidia est in actorem suum reciprocus ex alterius bono tabescentis animi cruciatus. Hujus itaque vitii partes sunt tres, afflictio scilicet in prosperis proximi, et exultatio in adversis, et malignitas sive malitia. Afflictio quidem in prosperis est animi cruciatus ex profectu minus sibi placentis descendens. Exultatio vero in adversis est quædam ex alterius casu concepti odii nebulosa consolatio. Porro malitia est alieni damni avidæ nequissimæque voluptatis odiosus excursus.— « Post gloriam memineris invidiam sequi. Inter mortales itaque difficillimum est gloria invidiam vincere. » Sallustius in *Jugurthino :* « Virtutis comes est invidia; Africano siquidem industria virtutem, virtus gloriam et gloria æmulos comparavit. » Tullius, in *Rhetorica*, II : « Pravum atque malignum est non admirari hominem admiratione dignissimum. » Plinius, *Ad Cornelium Licianum*. « Si nulli invideris, major eris. Qui enim invidet minor est. Invidia siquidem est animi dolor ex alienis commodis; nulli ergo invidet vir bonitate præditus. Scias eum multis abundare virtutibus in se qui alienas amat. » Ex *Proverbiis sapientum* : « Male pertinax deus livoris de loco gloriæ fomitem obloquendi quærit. » Ennodius : « Est hæc seculi malitia quædam atque labes, virtuti velle invidere, ipsumque florem dignitatis infringere. » Tullius, in *Oratione pro Cornelio Balbo :* « Quemadmodum misericordia est ægritudo ex alterius rebus adversis, sic invidentia est ægritudo ex alterius rebus secundis. » Tullius, in *Tusculanis*, lib. III : « Invidentia est ægritudo suscepta propter alterius res secundas quæ nihil noceant invidenti. Malitia est voluptas ex malo alterius sine emolumento suo. » Tullius, in *Tusculanis,* lib. IV : « Malum alienum tuum ne feceris gaudium. » Socrates.

« Fertilior seges est alienis semper in agris,
Vicinumque pecus grandius uber habet. »

Ovidius, *De arte*, lib. I.

« ..... Summa petit livor. »
« ..... Rumpere livor edax. »

Ovidius, lib. *De remediis*, I.

« ..... Lædere vivos
Livor et injusto carpere dente solet. »

Ovidius, lib. *De Ponto*.

« Rabiem livoris acerbi nulla quies placare potest. »

Claudianus, in *Minori*.

« Invidus alterius marcescit rebus opimis,
Et videt [illegible] prospera cum lacrymis.
Invidia Siculi non invenere tyranni
Majus tormentum. »

Horatius, in lib. *Epistol.*

« Rumpitur invidia quod turba semper in omni
Monstramur digito, rumpitur invidia.
Rumpitur invidia quod sum jucundus amicis,
Quod conviva frequens, rumpitur invidia.
Rumpitur invidia quod amamur quodque probamur.
Rumpatur quisquis, rumpitur invidia. »

Hæc ex *Speculo doctrinali* Vincentii, lib. IV, cap. CXXX et CXXXI.

homo regi, vel etiam rex plebeio, quem multum excedit. Et ideo his qui multum distant vel loco, vel tempore, vel statu, homo non invidet; sed his qui sunt propinqui, quibus se nititur æquare, vel præferre. Nam cum illi excedunt in gloria, accidit hoc contra nostram utilitatem[1]; et inde causatur tristitia. Similitudo autem delectationem causat, inquantum concordat voluntati.

Ad tertium dicendum, quod nullus conatur ad ea in quibus est multum deficiens : et ideo cum aliquis in hoc eum excedat, non invidet; sed si modicum deficiat, videtur quod ad hoc pertingere possit, et sic ad hoc conatur; unde si frustraretur ejus conatus propter excessum gloriæ alterius, tristatur. Et inde est quod amatores honoris sunt magis invidi; et similiter etiam pusillanimes sunt invidi; quia omnia reputant magna; et quidquid boni alicui accidat, reputant se in magno superatos esse. Unde et Job, v, 2, dicitur : *Parvulum occidit invidia;* et Gregorius dicit in V *Moral.*, cap. XLVI, § 84, col. 727, t. 1, quod « invidere non possumus nisi eis quos nobis in aliquo meliores putamus. »

Ad quartum dicendum, quod memoria præteritorum bonorum, inquantum fuerunt habita, delectationem causat; sed inquantum sunt amissa, causat tristitiam; et inquantum ab aliis habentur, causat invidiam, quia hoc maxime videtur gloriæ propriæ derogare. Et ideo dicit Philosophus in II *Rhetor.*, cap. x, a med., quod senes invident junioribus, et illi qui multa expenderunt ad aliquid consequendum, invident his qui parvis expensis illud sunt consecuti; dolent enim de amissione suorum bonorum, et de hoc quod alii consecuti sunt bona.

CONCLUSIO. — Invidia est tristitia de bono proximi, prout proprium malum æstimatur, et diminutivum proprii boni (a).

[1] Sic cod. et recte; nam, v. g. « nocet » scholari quod suus condiscipulus excedat in gloria, omniaque præmia obtineat; hoc accidit contra æmulorum utilitatem. In Parm. : « voluntatem. »

(a) « Invidia est tristitia de alienis bonis. » Damascenus, lib. II suarum *Sententiarum*. Dolor de alterius bono potest tripliciter provenire : 1. ex timore proprio, cum quis dolet de bono alicujus, quia verisimiliter timet sibi vel aliis nocumentum inferri, et hunc dolorem Aristoteles, in II *Rhetor.*, dicit non esse invidiam, sed effectum timoris; de quo Gregorius, lib. XXII *Moral.*, ait : « Evenire plerumque solet, ut, non amissa charitate, et inimici nos ruina lætificet, et rursus ejus bonum sine invidiæ culpa contristet, cum ruente eo, quosdam bene erigi credimus, et proficiente illo quosdam injuste opprimi formidamus. Rationabiliter namque unusquisque magis diligere debet seipsum quam alios, et commune bonum et multorum quam particulare vel unius. Sic lætabantur de malo Pharaonis filii Israel qui Exod., xv, dicebant : *Cantemus Domino, gloriose enim honorificatus est : equum et ascensorem projecit in mare.* Et dum erant in captivitate in manu ejus dolebant de prosperitate illius. Idipsum fecerunt de prosperitate et adversitate Holophernis, aliorumque qui populum Dei vexare præsumpserunt. — 2. Potest provenire dolor de alterius bono ex defectu, cum scilicet quis dolet non quod proximus bonum illud habeat, sed quia illud sibi deficit; et si quis dolet ex defectu boni quod non est vere bonum, male agit sic dolendo, ut si quis doleat quia non fornicatur, sicut multi faciunt et similia. Si vero doleat quod non bonum habeat quod est vere bonum et honestum, recte facit. Et cum dolor talis circa honesta versatur, secundum Aristotelem, III *Rhetor.*, vocatur zelus; de hoc dicebat Paulus : *Æmulamini charismata meliora*, et Hieronymus, *Ad Lætam, de institutione filiæ* : « Habeat socias cum quibus addiscat, quibus invideat, quarum laudibus mordeatur. » — 3. Potest provenire dolor ex bono alterius, ex malignitate et iniquitate, quando displicet absque proprio commodo vel incommodo quod alii habeant bonum. Et hoc ut plurimum evenire solet ex inani gloria. Unde Gregorius, XI *Moral.*, ait : « Prima soboles superbiæ inanis gloria est quæ dum oppressam mentem corrumpit, invidiam mox gignit : quia dum vani nominis potentiam appetit, ne quis hanc adipisci valeat, tabescit, et ex hoc est quod invidia solet esse inter pares, quia unusquisque appetit alios in gloria secundum suum statum aut gradum superare. Unde nunquam rusticus aut agricola invidebit doctori de scientia, nec mulier invidebit militi de strenuitate vel fortitudine, nec mercator vel civis religioso de fama sanctitatis, et sic de aliis. Sed unusquisque invidet alteri de his bonis quæ vel ipse habet, vel habere intendit. Et tamen si hoc fiat animo deliberato, cum sit contra charitatem, peccatum est, et ex genere suo peccatum mortale. *Charitas non æmulatur,* I Cor., XIII.

Tristitia de bono alieno inquantum creditur proximus tali bono indignus, non est invidia sed indignatio, justissima quidem, si fiat propter Deum vel bonum commune quod creditur ab indigno lædendum.

Tristitia de bono proximi ex ipsius proximi displicentia non est invidia, sed odium, quod est peccatum gravius invidia.

Mercator tristatus quod vicinus vendat, non ipse æmulator est, non invidus, quia tristitia ejus versatur circa malum proprium, quod est carentia venditionis; et hoc est tantum veniale juxta doctores communiter.

Supremum invidiæ peccatum est invidia fraternæ charitatis, qua quis invidet fratri virtutes, gratiam, dona Spiritus sancti; quia quo majus est bonum proximi de quo tristatur invidus, eo gravior est illius invidia : unde dicitur peccatum in Spiritum sanctum, quia qui sic invidet, etiam Spiritui sancto invidet, qui in donis suis et operibus glorificatur.

ARTICULUS II.

Utrum invidia sit peccatum.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod invidia non sit peccatum. Dicit enim Hieronymus, *Ad Lætam, de instructione filiæ,* epist. CVII, § 4, col. 871, t. 1 : « Habeat socias cum quibus discat, quibus invideat, quarum laudibus mordeatur. » Sed nullus est sollicitandus ad peccandum. Ergo invidia non est peccatum.

2. Præterea, invidia est tristitia de alienis bonis, ut Damascenus dicit, lib. II *Orth. fid.,* cap. XIV, col. 932, t. 1. Sed hoc quandoque laudabiliter fit; dicitur enim Prov., XXIX, 2 : *Cum impii sumpserint principatum, gemet populus.* Ergo invidia non est semper peccatum.

3. Præterea, invidia zelum quemdam nominat. Sed zelus quidam est bonus, secundum illud psalm. LXVIII, 10 *: Zelus domus tuæ comedit me.* Ergo invidia non semper est peccatum.

4. Præterea, pœna dividitur contra culpam. Sed invidia est quædam pœna ; dicit enim Gregorius, V *Moral.,* cap. XLVI, § 85, col. 728, t. 1 : « Cum devictum cor livoris putredo corruperit, ipsa quoque exteriora indicant, quam graviter animum vesania instiget. Color quippe pallore afficitur, oculi deprimuntur, mens accenditur, membra frigescunt, fit in cogitatione rabies, in dentibus stridor. » Ergo invidia non est peccatum.

Sed contra est quod dicitur ad Galat., V, 26 : *Non efficiamur inanis gloriæ cupidi, invicem provocantes, invicem invidentes.*

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est, invidia est tristitia quædam de alienis bonis. Sed hæc tristitia potest contingere quatuor modis : uno quidem modo, cum aliquis dolet de bono alicujus, inquantum ex eo timetur nocumentum vel sibi ipsi, vel etiam aliis bonis; et talis tristitia non est invidia, ut dictum est, et potest esse sine peccato. Unde Gregorius, XXII *Moral.,* c. XI, § 23, col. 226, t. 2, ait : « Evenire plerumque solet ut non amissa charitate, et inimici nos ruina lætificet, et rursum ejus gloria sine invidiæ culpa contristet; cum et ruente eo quosdam bene erigi credimus, et proficiente illo plerosque injuste opprimi formidamus. » Alio modo potest aliquis tristari de bono alterius, non ex eo quod ipse habet bonum, sed ex eo quod nobis deest bonum illud quod ipse habet; et hoc proprie est zelus, ut Philosophus dicit in II *Rhet.,* c. XI, circa princ. Et si iste zelus sit circa bona honesta, laudabilis est, secundum illud I Corinth., XIV, 1 : *Æmulamini spiritualia.* Si autem sit de bonis temporalibus, potest esse cum peccato et sine peccato. Tertio modo aliquis tristatur de bono alterius, inquantum ille cui accidit bonum, est eo indignus; quæ quidem tristitia non potest oriri ex bonis honestis, ex quibus aliquis justus efficitur, sed sicut Philosophus dicit in II *Rhetor.,* cap. IX, est de divitiis, et de talibus quæ possunt provenire dignis et indignis; et hæc tristitia secundum ipsum vocatur nemesis, et pertinet ad bonos mores. Sed hoc ideo dicit, quia considerabat ipsa bona temporalia secundum se, prout possunt magna videri non respicientibus ad æterna. Sed secundum doctrinam fidei, temporalia bona quæ indignis proveniunt, ex justa Dei ordinatione disponuntur, vel ad eorum correctionem, vel ad eorum damnationem : et hujusmodi bona quasi nihil sunt in comparatione ad bona futura, quæ servantur bonis (*a*). Et ideo hujusmodi tristitia prohibetur in Scriptura sacra, secundum illud psal. XXVI, 1 : *Noli æmulari in malignantibus, neque zelaveris facientes iniquitatem;* et alibi psal. LXXII, 3 : *Pæne effusi sunt gressus mei, quia zelavi super iniquos, pacem peccatorum videns.* Quarto modo aliquis tristatur de bonis alicujus, inquantum alter excedit ipsum in bonis : et hoc proprie est invidia; et istud semper est pravum, ut etiam Philosophus dicit in II *Rhetor.,* c. X, quia dolet de eo de quo est gaudendum, scilicet de bono proximi.

Ad primum ergo dicendum, quod ibi sumitur invidia pro zelo, quo quis debet incitari ad proficiendum cum melioribus.

Ad secundum dicendum, quod ratio illa procedit de tristitia alienorum bonorum secundum primum modum.

Ad tertium dicendum, quod invidia differt a zelo, sicut dictum est. Unde zelus aliquis

(*a*) Hoc loco abusus est infeliciter quidam moralis scriptor, ut ex eo probaret invidiam temporalium vel nullum esse peccatum, vel saltem non esse mortale. Sed si attentius introspexisset, vidisset potius contrarium concludere S. Thomam, ut ex adjunctis liquido patet.

potest esse bonus; sed invidia semper est mala.

Ad quartum dicendum, quod nihil prohibet aliquod peccatum ratione alicujus adjuncti pœnale esse, ut supra dictum est, cum de peccatis ageretur.

Conclusio. — Tristari, quod proximus in aliquo bono excellat, est directe contra proximi dilectionem: unde sequitur, invidiam, quæ ejusmodi tristitia est, semper esse peccatum.

ARTICULUS III.

Utrum invidia sit peccatum mortale.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod invidia non sit peccatum mortale; invidia enim, cum sit tristitia, est passio appetitus sensitivi. Sed in sensualitate non est peccatum mortale, sed solum in ratione, ut patet per Augustinum, XII *De Trinit.*, cap. XII, col. 1007, t. 8. Ergo invidia non est peccatum mortale.

2. Præterea, in infantibus non potest esse peccatum mortale. Sed in eis potest esse invidia; dicit enim Augustinus in I *Conf.*, cap. VII, col. 666, t. 1 : « Vidi ego, et expertus sum zelantem puerum; nondum loquebatur et intuebatur pallidus amaro aspectu collactaneum suum. » Ergo invidia non est peccatum mortale.

3. Præterea, omne peccatum mortale alicui virtuti contrariatur. Sed invidia non contrariatur alicui virtuti, sed nemesi, quæ est quædam passio, ut patet per Philosophum, II *Rhetor.*, cap. IX, circa princ. Ergo invidia non est peccatum mortale.

Sed contra est quod dicitur Job, V, 2 : *Parvulum occidit invidia.* Nihil autem occidit spiritualiter nisi peccatum mortale. Ergo invidia est peccatum mortale.

Respondeo dicendum, quod invidia ex genere suo est peccatum mortale. Genus enim peccati ex objecto consideratur : invidia autem secundum rationem sui objecti contrariatur charitati, per quam est vita animæ spiritualis, secundum illud I Joan., III, 14 : *Nos scimus quoniam translati sumus de morte ad vitam, quoniam diligimus fratres.* Utriusque autem objectum, et charitatis, et invidiæ, est bonum proximi; sed secundum contrarium motum; nam charitas gaudet de bono proximi; invidia autem de eodem tristatur, ut ex supra dictis patet. Unde manifestum est quod invidia ex suo genere est peccatum mortale.

Sed, sicut supra dictum est, in quolibet genere peccati mortalis inveniuntur aliqui imperfecti motus in sensualitate existentes, qui sunt peccata venialia; sicut in genere adulterii primus motus concupiscentiæ, et in genere homicidii primus motus iræ; ita etiam in genere invidiæ inveniuntur aliqui primi motus, quandoque etiam in viris perfectis, qui sunt peccata venialia.

Ad primum ergo dicendum, quod motus invidiæ, secundum quod est passio sensualitatis, est quiddam imperfectum in genere actuum humanorum quorum principium est ratio; unde talis invidia non[1] est peccatum mortale. Et similis est ratio de invidia parvulorum, in quibus non est usus rationis.

Unde patet responsio ad secundum.

Ad tertium dicendum, quod invidia secundum Philosophum, in II *Rhetor.*, c. IX, opponitur et nemesi, et misericordiæ, sed secundum diversa; nam misericordiæ opponitur directe, secundum contrarietatem principalis objecti; invidus enim tristatur de bono proximi; misericors autem tristatur de malo proximi; unde invidi non sunt misericordes, sicut ibidem dicitur, nec e converso. Ex parte vero ejus de cujus bono tristatur invidus, opponitur invidia nemesi; nemesicus enim tristatur de bono indigne agentium, secundum illud psal. LXXII, 3 : *Zelavi super iniquos, pacem peccatorum videns;* invidus autem tristatur de bono eorum qui sunt digni. Unde patet quod prima contrarietas est magis directa quam secunda. Misericordia autem quædam virtus est, et charitatis proprius effectus. Unde invidia misericordiæ opponitur et charitati.

Conclusio. — Invidia, cum charitati proximi perfecte adversetur, peccatum mortale est (*a*).

[1] Ita optimo mss. et editi passim: al. deest « non. »

(*a*) Invidia est peccatum ex genere suo mortale. Ponitur inter opera carnis a regno Dei excludentia, in Epistola ad Galatas, V.

Contra eam sancti Patres mirum in modum invehunt.

Audi Gregorium Nicænum, *De vita Moysis* : « Invidia malorum principium, mortis mater, prima peccati janua, vitiorum radix, doloris initium, calamitatis parens, inobedientiæ causa, ignominiæ principium, mortifer stimulus, mucro reconditus, naturæ morbus, bilis venenosa, tabes sponte adhibita, telum amarum, figens animam clavus, flamma cordis, intestinorum ignis. » Sed plus materiæ re-

ARTICULUS IV.

Utrum invidia sit vitium capitale.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod invidia non sit vitium capitale. Vitia enim capitalia distinguuntur contra filias capitalium vitiorum. Sed invidia est filia inanis gloriæ; dicit enim Philosophus, in II *Rhetor.*, cap. x, circa princ., quod « amatores honoris et gloriæ magis invident. » Ergo invidia non est vitium capitale.

2. Præterea, vitia capitalia videntur esse leviora quam alia quæ ex eis oriuntur; dicit enim Gregorius, XXXI *Moral.*, cap. XLV, § 90, col. 622, t. 2 : « Prima vitia deceptæ menti quasi sub quadam ratione se inserunt; sed quæ sequuntur, dum mentem ad omnem insaniam pertrahunt, quasi bestiali clamore mentem confundunt. » Sed invidia videtur esse gravissimum peccatum; dicit enim Gregorius, V *Moral.*, cap. XLVI, § 85, col. 728, t. 1 : « Quamvis per omne vitium quod perpetratur, humano cordi antiqui hostis virus infundatur; in hac tamen nequitia tota sua viscera serpens concutit, et imprimendæ malitiæ pestem vomit. » Ergo invidia non est vitium capitale.

3. Præterea, videtur quod inconvenienter ejus filiæ assignentur a Gregorio, XXXI *Moral.*, cap. XLV, § 88, col. 621, t. 2, ubi dicit quod ex invidia oritur « odium, susurratio, detractio, exultatio in adversis proximi et afflictio in prosperis. » Exultatio enim in adversis proximi et afflictio in prosperis idem videtur esse quod invidia, ut ex præmissis patet. Non ergo ista debent poni ut filiæ invidiæ.

Sed contra est auctoritas Gregorii, XXXI *Moral.*, loco cit., § 87, qui ponit invidiam vitium capitale, et ei prædictas filias assignat.

Respondeo dicendum, quod, sicut acedia est tristitia de bono spirituali divino, ita invidia est tristitia de bono proximi. Dictum est autem supra, acediam esse vitium capitale ea ratione quia ex acedia homo impelli-

quiritur ad peccatum mortale in invidia quam in desiderio efficaci nocendi proximo, cujus ratio est quod invidia importet solummodo dolorem et displicentiam, absque voluntate quidquam exequendi.

In paradiso serpens fuit cujus invidia mors intravit in orbem terrarum. Ex invidia Caïn fratrem suum Abel interfecit. Ex invidia Esaü ad persecutionem Jacob exarsit. Ex invidia fratres Joseph eum interficere tentaverunt, et tandem vendiderunt Ismaelitis, dicentes patri quod fera pessima devorasset eum. Ex invidia Saul odio gravi commotus fuit contra David, tentans sæpius illum interimere, quod et fecisset, nisi Jonathas præmonuisset eum. Quid dici posset de antiquis Romanis? Nonne eorum clarissimi, et suæ reipublicæ zelatores præcipui invidiæ morsibus laniati extitere? Patet hoc in Furio Camillo de quo scribit Orosius et Titus Livius quod cum romanus exercitus per decem continuos annos magnas clades accepisset, creatus dictator, cum Capanetibus et Faliscis maxima cum prosperitate conflixit, et victis duobus populis, prædam inter milites partitus est. Deinde Vehientium civitatem obsedit, quam tandem cœpit. Ista victoria fuit cum tanta gloria Romanorum quod dictator sublatis ad cælum manibus precatus est quod si cui deorum romana felicitas nimia videretur, ejus invidia sub aliquo suo incommodo satiaretur. Et postquam ad urbem triumphans rediit, tribuni multique cives diffamabant gloriam ejus contendentes hostilem prædam non æquo jure fuisse divisam, et, ista pendente invidia, Falscorum civitatem romano subegit imperio. Post quod a L. Apuleio tribuno plebis accitus, in exilium pellitur damnatus quindecim millibus æris.

De Scipione Africano dicit Valerius Maximus, lib. III *De fiducia sui*, cap. VII, quod cum post plurimos triumphos vocaretur ad reddendum computum de pecuniæ quantitate, tanquam indignatus tale fertur dedisse responsum : Cum frater meus totam vobis subjugavit Asiam, et ego totam Africam, nec opes asianæ fratrem meum, nec africanæ me divitem fecerunt, sed invidia fecit utrumque gloriosum. — Et, ut scribit Livius, tanta fuit invidia civium contra Scipionem quod cum accusaretur a tribunis plebis, nil aliud ad objecta respondit. Tandem cum postea videret necesse esse aut succumbere æmulis, aut ulcisci neutrum decrevit, sed potius voluntarium sibi elegit exilium. O igitur invidia, virtutum æmula, pestilentissima omnium virtuosorum inimica.

Ipse quoque Dominus noster Jesus Christus invidia est crucifixus. *Sciebat* Pilatus *quod per invidiam tradidissent eum,* Matth., XXVII.

Advertant spirituales, considerent hi qui per pœnitentiam se affligunt, cogitent religiosi qui sæculum derelinquunt ut Deo serviant, quantum malum sit invidia, quæ cum charitate stare non potest. Ipsa equidem sola venenum est cujuscumque alterius boni, quia ut dicit Augustinus, *Super Joannem* : « Dilectio sola discernit inter filios Dei et filios diaboli. Signent se omnes signo crucis, baptizentur, cantent omnes Alleluia, intrent ecclesias, impleant parietes basilicarum; non discernuntur filii Dei a filiis diaboli nisi charitate. Alias virtutes si non habes, hanc habe et legem implesti. »

Invidia homines malignis spiritibus assimilat; nam quid est alterius invidere felicitati quam diaboli officium exercere? Ideo Christus invidis Phariseis dixit : *Vos ex patre diabolo estis*, Joan., VIII.

Hujus peccati gravitatem S. Bonaventura ostendit in *Dicta salutis*, tit. I, cap. IV, per varias comparationes. Invidiam enim ibi comparat vermi in ligno, rubigini in ferro, tineæ in vestimento, diabolo, oculo menstruatæ, et draconi.

tur ad aliqua facienda, vel ut fugiat tristitiam, vel ut tristitiæ satisfaciat.

Unde eadem ratione invidia ponitur vitium capitale (a).

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut Gregorius dicit in XXXI *Moral.*, cap. XLV, § 89, col. 621, t. 2 : « Capitalia vitia tanta sibi cognatione junguntur, ut nonnisi unum de altero proferatur. Prima namque superbiæ soboles inanis est gloria, quæ dum oppressam mentem corrumpit, mox invidiam gignit ; quia dum vani nominis potentiam appetit, ne quis hanc alius adipisci valeat, tabescit. » Non est ergo contra rationem vitii capitalis quod ipsum ex alio oriatur, sed quod non habeat aliquam principalem rationem producendi ex se multa genera peccatorum. Forte tamen propter hoc quod invidia manifeste ex inani gloria nascitur, non ponitur vitium capitale neque ab Isidoro, *Quæst. in Deuteron.*[1], cap. XVI, § 4, col. 366, t. 5, neque a Cassiano, in lib. V *De instit. cœnob.*, cap. I, col. 203, t. 1.

Ad secundum dicendum, quod ex verbis illis non habetur quod invidia sit maximum peccatorum ; sed quod quando diabolus invidiam suggerit, ad hoc hominem inducit quod ipse principaliter in corde habet ; quia, sicut ibi inducitur consequenter, *invidia diaboli mors introivit in orbem terrarum*, Sap., II, 24. Est tamen quædam invidia quæ inter gravissima peccata computatur, scilicet invidentia fraternæ gratiæ, secundum quod aliquis dolet de ipso augmento gratiæ Dei, non solum de bono proximi. Unde ponitur peccatum in Spiritum sanctum, quia per hanc invidentiam homo quodammodo invidet Spiritui sancto, qui in suis operibus glorificatur.

Ad tertium dicendum, quod numerus filiarum invidiæ sic potest sumi, quia in conatu invidiæ est aliquid tanquam principium, et aliquid tanquam medium, et aliquid tanquam terminus[2]. Principium quidem est ut aliquis diminuat gloriam alterius vel in occulto, et sic est susurratio, vel manifeste, et sic est detractio. Medium autem est, quia aliquis intendens diminuere gloriam alterius, aut potest, et sic est exultatio in adversis ; aut non potest, et sic afflictio in prosperis. Terminus autem est in ipso odio ; quia sicut bonum delectans causat amorem, ita tristitia causat odium, ut supra dictum est. Afflictio autem in prosperis proximi, uno modo est ipsa invidia ; inquantum scilicet aliquis tristatur de prosperis alicujus secundum quod habent gloriam quamdam : alio vero modo est filia invidiæ, secundum quod prospera proximi eveniunt contra conatum invidentis, qui nititur impedire. Exultatio autem in adversis non est directe idem quod invidia, sed ex ea sequitur : nam ex tristitia de bono proximi, quæ est invidia, sequitur exultatio de malo ejusdem.

CONCLUSIO. — Invidiæ peccatum vitium capitale est : cujus filiæ sunt odium, susurratio, detractio, exultatio in adversis proximi, et in prosperis afflictio (b).

[1] Olim legebatur « in lib. *De summo bono.* » Sed Isidorus in hoc opere non expressam capitalium vitiorum ennumerationem facit, imo invidiam inter cætera vitia nominat, dicens : « Adversus invidiam præparetur charitas, » II *Sententiarum*, c. XXXVII, § 6, col. 638, t. 6. — In enumeratione octo principalium peccatorum, quam ponit II *Differentiarum*, c. XL, § 161, col. 96, t. 5, invidiam sedulo notat. Nullus alius locus, præter citatum in littera, invenitur, in quo invidia non septem capitalibus vitiis sed superbiæ filiis annumeretur.

[2] Ita cod. Tarrac., Alcan. et Paris., et editi recentiores ; al. : « Aliquid tanquam principium, et aliquid tanquam terminus, » intermediis omissis.

(a) S. Ligorius immerito non numerat afflictionem in proximi prosperis inter invidiæ filias, lib. II, c. III, n. 72. — Henno vero addit contumeliam, judicium temerarium, suspicionem infundatam, convitium et improperium.

(b) Filiæ invidiæ sunt, juxta S. Thomam, odium, susurratio, detractio, exultatio in adversis proximi, et afflictio in prosperis, et sic eas assignaverat S. Ambrosius, *Precatione II^a ante missam* : « De invidia odium, susurratio, detractio, exultatio in adversis proximi, afflictio autem in prosperis ejus propagatur, o mala progenies ! quæ si animo intromissa dominari cœperit, omnem sanctitatis sobolem extinguit. »

Juxta P. Henno, filiæ invidiæ sunt odium, detractio, contumelia, susurratio, judicium temerarium, suspicio infundata, calumnia, convicium, improperium, exultatio in adversis, tristitia in prosperis, etc.

Juxta *Speculum morale*, lib. III, part. III, dist. II, filiæ invidiæ sunt octo : exultatio in adversis proximi, tristitia de prosperis ejus, detractio, susurratio, derisio, temerarium judicium vel falsa suspicio, falsum testimonium et odium. « Harum autem numerus sic potest sumi, quia in conatu invidiæ aliquid est tanquam principium, aliquid tanquam medium, et aliquid tanquam terminus. Principium quidem est ut aliquis diminuat in occulto gloriam alterius, et sic est susurratio ; vel manifeste, et sic est detractio. Medium autem est, quia aliquis intendens diminuere gloriam alterius aut potest, et sic est exultatio in adversis, aut non

QUÆSTIO XXXVII.

DE DISCORDIA QUÆ OPPONITUR PACI.

(Et duo quæruntur.)

Deinde considerandum est de peccatis quæ opponuntur paci : et primo de discordia, quæ est in corde; secundo de contentione quæ est in ore; tertio de his quæ pertinent ad opus; scilicet de schismate, rixa et bello, ac seditione.

Circa primum quæruntur duo : 1° utrum discordia sit peccatum; 2° utrum sit filia inanis gloriæ.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum discordia sit peccatum.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod discordia non sit peccatum. Discordare enim ab aliquo est recedere ab alterius voluntate. Sed hoc non videtur esse peccatum; quia voluntas proximi non est regula voluntatis nostræ, sed sola voluntas divina. Ergo discordia non est peccatum.

2. Præterea, quicumque inducit aliquem ad peccandum, et ipse peccat. Sed inducere inter aliquos discordiam, non videtur esse peccatum : dicitur enim Act., XXIII, 6, quod *sciens Paulus quia una pars esset Sadducæorum, et altera Pharisæorum, exclamavit in concilio : Viri fratres, ego Pharisæus sum, filius Pharisæorum; de spe, et de resurrectione mortuorum ego judicor. Et cum hæc dixisset, facta est dissensio inter Pharisæos et Sadducæos.* Ergo discordia non est peccatum.

3. Præterea, peccatum, præcipue mortale, in sanctis viris non invenitur. Sed etiam in in sanctis viris invenitur discordia; dicitur enim Act., XV, 39 : *Facta est dissensio* inter Paulum et Barnabam, *ita ut discederent ab invicem.* Ergo discordia non est peccatum, et maxime mortale.

Sed contra est quod ad Galat., V, 20, dissensiones, id est discordiæ, ponuntur inter opera carnis, de quibus subditur : *Qui talia agunt, regnum Dei non consequentur.* Nihil autem excludit a regno Dei nisi peccatum mortale. Ergo discordia est peccatum mortale.

Respondeo dicendum, quod discordia concordiæ opponitur. Concordia autem, ut supra dictum est, ex charitate causatur; inquantum scilicet charitas multorum corda conjungit in aliquid unum, quod est principaliter quidem bonum divinum, secundario autem bonum proximi : discordia igitur ea ratione est peccatum, inquantum hujusmodi concordiæ contrariatur.

Sed sciendum, quod hæc concordia per discordiam tollitur dupliciter : uno quidem modo per se, alio vero modo per accidens. Per se quidem in humanis actibus et motibus, dicitur esse id quod est secundum intentionem. Unde per se discordat aliquis a proximo, quando scienter et ex intentione

potest, et sic est afflictio in prosperis. Terminus autem est in ipso odio, quia sicut bonum delectans causat amorem, ita tristitia causat odium. Afflictio autem in bonis proximi uno modo est ipsa invidia, inquantum aliquis tristatur de prosperis alicujus secundum quod habent aliquam gloriam. Alio modo est filia invidiæ secundum quod prospera proximi eveniunt contra conatum invidentis qui ea nititur impedire. Exultatio autem in adversis non est directe idem quod invidia, sed ex ea sequitur, quia ex tristitia de bonis proximi, quæ est invidia, sequitur exultatio de malis ejusdem.

Exultatio in alieno malo est contra naturam quia objectum gaudii est bonum, et objectum tristitiæ malum; omne enim malum naturaliter habet rationem tristabilis, et ideo contra naturam est gaudere de malo. Dolor vel tristitia de bonis proximi potest oriri multipliciter, ut jam diximus. Quando oritur ex hoc quod ille cui accidit bonum est indignus, pertinet ad bonos mores, et vocatur nemesis juxta Philosophum.

Detractio est denigratio alienæ famæ per occulta verba, eo scilicet de quo dicuntur absente et ignorante.

Susurratio de sono locutionis appellatur, quia non in facie alicujus, sed in aure susurro loquitur. Susurratio et detractio conveniunt in materia et in forma, id est in modo loquendi, et propter hanc convenientiam unum pro alio quandoque ponitur. Differunt autem in fine, quia detractor intendit famam proximi denigrare, sed susurro intendit amicitiam separare. Susurro vocatur etiam bilinguis, quia dum amicitiam inter duos rumpere nititur, dicit uni de alio unde possit ejus animum ad odium concitare, et e converso.

Derisio fit jocose, et irridendo intendit deriso verecundiam seu erubescentiam generare. — Derisores Deus ludibrio exponit. Sic Judæi qui irridebant prophetas capti sunt et omni ludibrio Chaldæorum traditi. Item irriserunt Salvatorem, et ab omnibus gentibus confusionem acceperunt.

Temerarium judicium est quo quis alium sibi non subditum, vel ad suam jurisdictionem non pertinentem temere judicare præsumit.

Falsum testimonium aliquando profertur ex malitia et invidia, ut patet in falso testimonio quod Judæi contra Jesum tulerunt.

De odio multa jam antea notavimus.

dissentit a bono divino, et proximi bono, in quo debet consentire; et hoc est peccatum mortale ex suo genere, propter contrarietatem ad charitatem; licet primi motus hujus discordiæ propter imperfectionem actus sint peccata venialia.

Per accidens autem in humanis actibus consideratur ex hoc quod aliquid est præter intentionem. Unde cum intentio aliquorum est ad aliquod bonum quod pertinet ad honorem Dei vel utilitatem proximi, sed unus æstimat hoc esse bonum, alius autem habet contrariam opinionem; discordia tunc est per accidens contra bonum divinum, vel proximi. Et talis discordia non est peccatum nec repugnans charitati; nisi hujusmodi discordia sit vel cum errore circa ea quæ sunt de necessitate salutis, vel pertinacia indebite adhibeatur; cum etiam supra dictum sit, quod concordia, quæ est charitatis effectus, est unio voluntatum, non unio opinionum.

Ex quo patet, quod discordia quandoque est ex peccato unius tantum, puta cum unus vult bonum, cui alius scienter resistit: quandoque autem est cum peccato utriusque: puta cum uterque dissentit a bono alterius, et uterque diligit bonum proprium.

Ad primum ergo dicendum, quod voluntas unius hominis secundum se considerata non est regula voluntatis alterius, sed inquantum voluntas proximi inhæret voluntati Dei, fit per consequens regula regulata secundum primam[1] regulam. Et ideo discordare a tali voluntate est peccatum, quia per hoc discordatur a regula divina.

Ad secundum dicendum, quod sicut voluntas hominis adhærens Deo est quædam regula recta, a qua peccatum est discordare; ita etiam voluntas hominis Deo contraria est quædam perversa regula, a qua bonum est discordare. Facere ergo discordiam, per quam tollitur bona concordia, quam charitas facit, est grave peccatum; unde dicitur Prov., VI, 16: *Sex sunt quæ odit Dominus, et septimum detestatur anima ejus;* et hoc septimum ponit *eum qui seminat inter fratres discordias;* sed causare discordiam, per quam tollitur mala concordia, scilicet in mala voluntate, est laudabile. Et hoc modo laudabile fuit quod Paulus posuit dissensionem inter eos qui erant concordes in malo; nam et Dominus de se dicit Matth., X, 34: *Non veni pacem mittere, sed gladium.*

Ad tertium dicendum, quod discordia quæ fuit inter Paulum et Barnabam, fuit per accidens, et non per se; uterque enim intendebat bonum; sed uni videbatur hoc esse bonum, alii aliud; quod ad defectum humanum pertinebat: non enim erat talis controversia in his quæ sunt de necessitate salutis. Quamvis hoc ipsum fuerit ex divina providentia ordinatum propter utilitatem inde consequentem.

CONCLUSIO. — Discordia, quæ per se concordiæ adversatur, peccatum mortale est, nisi ex imperfectione actus excusetur (*a*).

[1] Sic cod.; non ut in Parm.: « propriam. »

(*a*) Distinguitur triplex discordia damnabilis et periculosa, prima est schismaticæ pravitatis, secunda civilis partialitatis, tertia importabilis societatis.

De prima et secunda seorsim disserendum est inferius.

« Tertia discordia est importabilis societatis eorum qui insimul conveniunt, aut in una domo, aut in vicinia, aut in religione, aut in aula principis, aut in quocumque collegio, qui discordant, nec unus alium recto oculo respicere valent eo quod nesciunt servare regulam Pauli dicentis ad Ephes., IV: *Cum omni humilitate et mansuetudine, cum patientia supportantes invicem in charitate, solliciti servare unitatem spiritus in vinculo pacis.* O infelix conditio hujus temporis, in qua ad modicum tolerare socius nescit socium, frater fratrem, proximus proximum suum. Vix domus reperitur in qua non regnet diabolus discordiæ; vix etiam, ut sic dicam, aliqua congregatio eorum qui vocantur justi. Ubique sectæ, ubique dissensiones, ubique voluntatum et animorum contrarietas. O quantos decepit præsumptio propria, et suspensa elata opinio, qui dum suas discordias, imo et odia ignita considerant, formant sibi conscientiam, dicuntque zelo charitatis odire et discordare! Taceo quod scio, quod vidi, quodve quotidie de multis qui sancti reputantur experior. Unum dico quod ubi concordia non est non habitat ipse Christus; dixit enim: *Ubi fuerint duo vel tres congregati in nomine meo, ibi sum in medio eorum,* Matth., XVII; et Sapiens dixit: *In tribus beneplacitum est Spiritui meo quæ sunt probata coram Deo et hominibus: concordia fratrum, amor proximorum, et vir et uxor bene sibi consentientes,* Eccl., XXV.

Offendit discordia tria bona desideranda: bonum spirituale, bonum corporale, et bonum temporale. Primo offendit spirituale bonum, scilicet bonum animæ. Nam nullum est peccatum adeo grave quod discordantibus non fiat facile. Ex illa siquidem provenerunt iræ, rixæ, odia, inimicitiæ et lites, et contentiones, mendacia, perjuria, blasphemiæ, homicidia, obstinationes et contemptus sacramentorum Ecclesiæ. Propter illam plerique per annos et annos nec confiteri, nec communicare curant. Propterea figurata est discordia per bestiam de qua Joan., Apoc., XIII, ait: *Vidi de mari,* id est de amaro corde discordantium, bestiam

ARTICULUS II.

Utrum discordia sit filia inanis gloriæ.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod discordia non sit filia inanis gloriæ. Ira enim est aliud vitium ab inani gloria. Sed discordia videtur esse filia iræ, secundum illud Proverb., xv, 18 : *Vir iracundus provocat rixas*. Ergo non est filia inanis gloriæ.

2. Præterea, Augustinus, *Super Joan.*, tract. xxxii, § 8, col. 1646, t. 3, exponens illud quod habetur Joan., vi : *Nondum erat Spiritus datus,* dicit : « Livor separat, charitas jungit[1]. » Sed discordia nihil est aliud quam quædam separatio voluntatum. Ergo discordia procedit ex livore, id est, invidia, magis quam ex inani gloria.

3. Præterea, illud ex quo multa mala oriuntur, videtur esse vitium capitale. Sed discordia est hujusmodi : quia *Super* illud *Matth.*, xii, *Omne regnum contra se divisum desolabitur*[2], col. 79, t. 7, dicit Hieronymus : « Quo modo concordia parvæ res

ascendentem, id est discordiam, *habentem capita septem,* id est septem capitalia vitia, *et cornua decem,* id est transgressionem decem præceptorum, *et super cornua ejus diademata decem,* id est gloriam de malo; quoniam discordantes et partiales lætantur in malis suis. — Secundum bonum quod offendit discordia dicitur corporale. Facit namque discordia cor discordantium triste : *Animus gaudens ætatem floridam facit; spiritus tristis exsiccat ossa*, Prov., xvii. *Jucunditas cordis hæc est vita hominis,* Eccl., xxx. — Tertium bonum quod offendit discordia dicitur temporale. « Concordia parvæ res crescunt, discordia maximæ dilabuntur. » Sallustius, in *Bello jugurthino.* « Quæ domus tam stabilis, quæ civitas tam firma, quæ non odiis et dissidiis funditus possit everti ? » Tullius, *De amicitia.*

« Seminatores discordiæ Christum plus perturbant quam ille qui lancea latus ejus aperuit, vel quam qui ipsum cruci clavis affixit; cujus ratio est, secundum Henricum de Urimaria, quia tales sanguinem ejus evacuant per quem omnia pacificavit, sive quæ in cælis, sive quæ in terris sunt. Ideo venit Deus de cælo ut pacem faceret inter Deum patrem et humanam naturam, et quando exivit de mundo pacem suis discipulis reliquit; et post resurrectionem apparens discipulis suis iterum dixit : *Pax vobis, et ostendit eis manus et pedes,* quasi diceret : attendite quam chare pacem emi; ergo eam diligenter servate, ut filii Dei esse possitis. « Quisquis seminando jurgia dilectionem proximorum perimit hosti Dei familiarius servit. » Gregorius. — Hæc ex *Serm.* xcvi Joannis Herolt.

« More solito fundavi quæstionem moralem, videlicet utrum discordia sit peccatum mortale. Quædam est discordia quæ est variatio amoris, et illa potest capi in bono et in malo. Magister, in II, dist. xi, dicit quod angelus Michael custos synagogæ habuit angelum custodem Persarum adversarium xxi diebus. — Est alia discordia quæ venit ad dandum contrarietatem charitatis, et ista discrepat a Deo. Ubi non est charitas ibi non est Deus. Quotiens inter duas personas est contrarietas voluntatum sic quod non potest esse amor et charitas, est peccatum multum Deo displicens, et conscientiæ damnosum. » Menotus, *Serm. pro dominic.* iii *Quadragesimæ.*

Ut autem melius percipiatur quantum malum sit discordia, legendus est idem Menotus in *Serm. paris. pro eadem dom.*; nam sermo ipsius mox allegatus Turonis declamatus fuit. Lutherus, Calvinus, et alii diabolicæ fraudis quam « Reformationem » vocant inventores, nil forsitan attentare ausi fuissent, si non invenissent prætextum quemdam in statu Ecclesiæ sui temporis. Porro inter mala quibus decimo sexto sæculo affligebatur ovile Christi, quibus consequenter non paululum adjuta fuit hæresis protestantium propagatio, discordia eminet.

« *Omne regnum in se divisum desolabitur.* Jam non oportet plus clamare contra divisiones regum et principum. Sunt bene nunc aliæ quam illæ. Quid nunc in claustris et abbatiis nisi murmurationes, rixæ, altercationes ? Nonne est horribile videre in sepulchris cemeterii vestri duo corpora mortua vagari per campos, et simul mutuo pugnare et collidere ? Quid ergo isti religiosi, et reddituati, et mendicantes per villas, et civitates, et per campos ? Discurrunt per aulam palatii parisiensis; quasi « de quatre lung obviabitis uni monacho, vel de sancto Benedicto, vel de sancto Bernardo, vel alterius ordinis : immo etiam visi sunt ibi bissacculi sancti Francisci et aliorum Mendicantium qui non habent aliquid quod perdant. Quid ergo ibi tot clerici faciunt et monachi, cum per canones eis præcipiatur quod non sint causidici ? Respondebit unus clericus : capitulum nostrum est divisum contra decanum, contra episcopum, contra alios officiarios. Et tu, magister monache, quid facis hic ? Ego perquiro unam abbatiam octingentarum librarum. Et tu, monache albe ? Ego altercor unam parvam prioritatem pro me, et jam tribus mensibus steti Parisius cum magnis expensis et sumptibus pro habenda expeditione casus mei. Vos, Mendicantes, qui non habetis pedem terræ, quid hic calcatis pavimentum ? Rex dedit nobis sal lignum, etc., officiarii ejus nobis negant; hic sumus pro expeditione; — vel curatus N., per suam avaritiam vel invidiam, vult impedire nobis unius defuncti sepulturam, et suam ultimam voluntatem, sic quod ad curiam venire necesse est, et quia est de magna domo non possumus habere expeditionem. O vere Deus, vos qui sponte omnia reliquistis, vultis modo trahere per violentiam ? Nescio quod majus malum sit vel in vobis, vel in illis qui istorum dant vobis occasionem. In sana conscientia nescio quid modo sit de mundo. Hodie videtis ad oculum lites inter patrem et filium, matrem et filiam, fratrem et sororem, virum et uxorem. Ubi ergo erit pax et concordia ? »

[1] Al. : « Sanitas jungit. » — [2] Seu super illud, *Si Satanas Satanam ejicit.*

crescunt, sic discordia maximæ dilabuntur. Ergo ipsa discordia debet poni vitium capitale magis quam filia inanis gloriæ.

Sed contra est auctoritas Gregorii, XXXI *Moral.*, cap. XLV, § 88, col. 621, t. 2.

Respondeo dicendum, quod discordia importat quamdam disgregationem voluntatum, inquantum scilicet voluntas unius stat in uno, et voluntas alterius stat in altero. Quod autem voluntas alicujus in proprio sistat, provenit ex hoc quod aliquis ea quæ sunt sua, præfert iis quæ sunt aliorum : quod cum inordinate fit, pertinet ad superbiam et inanem gloriam.

Et ideo discordia, per quam unusquisque sequitur quod suum est, et recedit ab eo quod est alterius, ponitur filia inanis gloriæ.

Ad primum ergo dicendum, quod rixa non est idem quod discordia ; nam rixa consistit in exteriori opere, unde convenienter causatur ab ira, quæ movet animum ad nocendum proximo ; sed discordia consistit in disjunctione motuum voluntatis, quam facit superbia, vel inanis gloria, ratione jam dicta.

Ad secundum dicendum, quod in discordia consideratur quidem ut terminus a quo, recessus a voluntate alterius ; et quantum ad hoc causatur ex invidia ; ut terminus autem ad quem, accessus ad id quod est sibi proprium [1], et quantum ad hoc causatur ex inani gloria. Et quia in quolibet motu terminus ad quem est potior termino a quo, finis enim est potior principio, potius ponitur discordia filia inanis gloriæ quam invidiæ, licet ex utraque oriri possit secundum diversas rationes, ut dictum est.

Ad tertium dicendum, quod ideo concordia parvæ res crescunt, et per discordiam maximæ dilabuntur, quia « virtus quanto est magis unita tanto est fortior, et per separationem diminuitur, » ut dicitur in lib. *De causis*, propos. 17. Unde patet quod hoc pertinet ad proprium effectum discordiæ, quæ est divisio voluntatum ; non autem pertinet ad originem diversorum vitiorum a discordia, per quod habeat rationem vitii capitalis.

Conclusio. — Discordia, per quam quisque quod suum est inordinate sequitur, ab eo recedens, quod alterius est, inanis gloriæ vel superbiæ filia est (*a*).

[1] Sic cod. ; in Parm. : « hoc est recessus..., consideratur etiam quid ut..., hoc est accessus. »

(*a*) « Discordia nascitur ex quatuor malis radicibus quæ sunt in mundo, scilicet ex superbia, avaritia, luxuria et invidia.

I. Inter superbos jurgia semper sunt, duo corpora valde spherica se tantum tangunt in puncto, quia superbi volunt omnibus dominari, nil ab aliis possunt pati : sic oriuntur jurgia. Sic primum bellum in cælo ortum est per superbiam angelorum. Absalon superbia et fatua ambitione motus incœpit pugnam contra suum patrem, fugavit ipsum extra civitatem, etc.

II. Secunda radix avaritia. Nunquam legi nec reperi quod sit licitum facere guerram patri nec matri. O domini advocati qui ducitis causas talium, legistis in legibus vestris quod hæc licite possint fieri ? Tamen per avaritiam suam et vestram sustinetis pessimum filium in processu contra matrem in suo errore et malitia.

III. Tertia radix luxuria. Sint vir et uxor copulati in bono amore ; nunquam dixerunt sibi unum verbum malum aut durum ; non oportet nisi quod illa diabolica luxuria intret de uno latere vel de alio, vel vir aliam ab uxore manuteneat, vel uxor abutatur servo vel alio ; nunquam ex illa hora pax nec amor habitabunt in illa domo, sed quotidie lites, quotidie jurgia. Experimur ad oculum.

IV. Quarta radix invidia. Exemplum habes Saul et David. » Menotus, *Serm. Parisiens. domin.* III *Quadragesimæ*.

Idem latius in *Sermonibus turonensibus* :

« Prima radix est superbia. Invenietis hodie « a la barre » duos advocatos ; unus vellet eradicare oculos a suo socio. Ecce non invenitur hodie persona quæ bene dicat de socio suo. Unde hoc ? Procedit de magna superbia. Sicut dicitur in Biblia quod in creatione mundi erat pax in paradiso, sed superbia posuit dissensionem et bellum inter Deum et angelos, sic quod angelos posuit contra Dei voluntatem. Dicit Magister sententiarum quod postquam superbia posuit in paradiso dissensionem, etiam posuit hic in mundo isto. *Inimicitiam ponam inter te et mulierem,* Gen., III. Et II Reg., XVII, dicitur quod Absalon voluit usurpare regimen regni Israel, patre vivente, et levavit vexillum contra patrem suum, faciens se proclamari regem Israel. Unde hoc nisi ex superbia ? Hoc idem invenietis in una communitate, quando sunt aliqui qui volunt tenere status ita altos.

Secunda radix est avaritia. Si quæratis unde provenit divisio dominiorum, dico quod processit ex avaritia... Abraham dixit ad Loth : Ne quæso sit jurgium inter me et te ; fratres enim sumus. Percipis quomodo pastores mei litigant cum tuis ; oportet dividi et separari ab invicem. Et ibi fundatur divisio dominiorum. Et, si bene vellemus particularisare, unde hodie veniunt discordiæ et processus, inveniretis tam in materiis ecclesiasticis quam civilibus quod fundantur super avaritia omnes istæ materiæ, etc. »

Robertus de Litio, *Serm.* XXXIX *in domin. Oculi* : « Videndum est quæ sunt discordiæ originales causæ, et assignari possunt tres causæ :

Prima dicitur vana gloria ;

QUÆSTIO XXXVIII.

DE CONTENTIONE (a).

(Et duo quæruntur.)

Deinde considerandum est de contentione, et circa hoc quæruntur duo : 1° utrum contentio sit peccatum mortale ; 2° utrum sit filia inanis gloriæ.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum contentio sit peccatum mortale.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod contentio non sit peccatum mortale. Peccatum enim mortale in viris spiritualibus non invenitur ; in quibus tamen invenitur contentio, secundum illud Lucæ, XXII,

Secunda dicitur avaritia ;

Tertia dicitur stultitia.

Prima causa discordiæ dicitur vana gloria. Secundum enim Gregorium, XXXII *Moral.*, discordia est vanæ gloriæ filia. Nam, ut dicit Thomas, IIª IIæ, quæst. XXXVII, discordia importat quamdam disgregationem voluntatum, inquantum voluntas unius stat in uno, etc. Quod cum inordinate fit, pertinet ad inanem gloriam, et ad superbiam. Sed aliquis arguere posset quod discordia non est peccatum ; nam Paulus posuit discordiam inter Pharisæos et Sadducæos, quod non fecisset, si fuisset peccatum, Act., XXIII. Item dicitur Actuum XV : *Facta est dissensio inter Paulum et Barnabam.* Sed Thomas respondet ad utrumque. Sed hic oritur unum dubium : utrum auditores diversorum magistrorum tenentium diversas opiniones excusentur a peccato si opiniones suorum magistrorum tenent quando non sunt bonæ. Et respondet Thomas in *Quodlibetis*, quod si diversæ opiniones doctorum sacræ Scripturæ non sunt contra fidem vel bonos mores, absque periculo auditores utramque opinionem sequi possunt. Sicut varia fuit opinio inter Augustinum et Hieronymum de observatione legalium ante divulgationem Evangelii. In illis vero quæ pertinent ad fidem vel bonos mores, nullus excusatur si sequatur opinionem erroneam alicujus magistri ; in talibus enim ignorantia non excusat. Alioquin immunes a peccato fuissent qui secuti sunt opinionem Arii, Nestorii et aliorum hæresiarcharum. Nec possunt excusationem habere propter simplicitatem, si in talibus opinionem erroneam sequantur. In talibus enim dubiis non est de facili præstandus assensus, sed potius, ut dicit Augustinus in III *De doctrina christiana*, consulere quis debet regulam fidei quam de Scripturæ locis et Ecclesiæ auctoritate perceperit. Qui ergo assenserit opinioni alicujus magistri contra manifestum Scripturæ testimonium, sive contra illud quod publice tenetur secundum Ecclesiæ auctoritatem, non posset a vitio erroris excusari. Concordant Monaldus et Hostiensis. Aliqua tamen sunt quæ aliquando fuerunt in varia opinione doctorum antequam fieret per Ecclesiam determinatio. Et pro illo tempore potuerunt excusari qui unam vel aliam tenuerunt sententiam. Sed postquam determinatum est per Ecclesiam, et firmata altera earum, hæreticum esset contrarium sentire ; sicut est exemplum de paupertate Christi de qua ante Joannem XXII, erant variæ et contrariæ opiniones, utrum Christus cum apostolis habuit aliquid in communi, sed determinatum est per ipsum Joannem XXII, immo per Ecclesiam, quod habuit. Qui ergo contrarium assereret pertinaciter hæreticus haberetur. Addit Hostiensis quod quando sunt diversa jura et opiniones nec contra Deum nec contra bonos mores, humanior sententia est præferenda, cæteris paribus.

Secunda causa discordiæ dicitur avaritia : « Quietissime viverent homines super terram, si hæc duo pronomina tollerentur : meum et tuum. » Seneca, lib. *De quatuor virtutibus.* « Propter pecuniarum possessionem universa bella nobis fiunt. » Plato in *Phœdone.* « Certamen movistis, opes. » Lucanus, in lib. III. Videmus hoc per experientiam omni die, quando propter avaritiam filius discordat a patre, frater a fratre et amicus ab amico.

Tertia causa est stultitia. Sunt namque multi stulti et leves qui credunt omnia quæ a susurronibus eis dicuntur. Susurratio siquidem aptissimum est instrumentum ad discordias seminandas. Quisnam sufficeret enumerare discordias quæ exortæ sunt inter cives, inter vicinos, inter dominos, inter populos, inter uxorem et virum, inter fratrem et fratrem propter susurrantes. Sed culpabiles adhuc sunt illi qui a susurronibus sibi cavere aut nesciunt aut nolunt.

(a) Non loquimur de contentione quæ est oratio ad confutandum vel confirmandum accommodata, qui est color rhetoricus, ut dicit Tullius in *Rhetorica ;* sed loquimur de contentione prout est vitium, et definitur secundum Alexandrum Alensem, in II *Summ.*, hoc modo : « Contentio est impugnatio veritatis cum confidentia clamoris. » Est ergo contendere, verbis contra aliquem tendere. Hoc autem fieri potest tripliciter, ratione æmulationis, ratione disputationis, ratione litigationis.

Primo potest aliquis contendere cum alio ratione æmulationis et invidiæ. Nam aliqui sunt qui ita diligunt suos et gloriam eorum, ut non possint sine displicentia famam et virtutes aliorum audire, et dicentibus atque narrantibus obstant et contradicunt. Talis fuit contentio quæ fuit in Corinthiis conversis ad fidem, quos Paulus reprehendit, I Corinth., I, dicens : *Obsecro vos, fratres, per nomen Domini nostri Jesu Christi, ut idipsum dicatis omnes, et non sint in vobis schismata ; sitis autem perfecti in eodem sensu, et in eadem scientia. Significatum est enim mihi de vobis, fratres mei, ab his qui sunt Cloes, quia contentiones sunt inter vos. Hoc autem dico quod unusquisque vestrum dicit : Ego sum Pauli, ego vero Cephæ, ego autem Christi. Divisus est Christus?* Et cap. III : *Cum enim sit inter vos zelus et contentio, nonne carnales estis, et secundum hominem ambulatis? Cum enim quis dicat : Ego quidem sum Pauli ; alii autem : Ego Apollo : nonne homines estis? Quid ergo est Apollo? Quid vero Paulus? Ministri ejus cui credidistis. Et unicuique sicut Dominus dedit. Ego plantavi, Apollo rigavit ; sed Deus incre-*

ere- sse.

24 : *Facta est contentio inter discipulos Jesu, quis eorum esset* major.* Ergo contentio non est peccatum mortale.

2. Præterea, nulli bene disposito debet placere peccatum mortale in proximo. Sed dicit Apostolus ad Philipp., I, 17 : *Quidam ex contentione Christum annuntiant;* et postea subdit : *Et in hoc gaudeo, sed et gaudebo.* Ergo contentio non est peccatum mortale.

3. Præterea, contingit quod aliqui vel in judicio, vel in disputatione contendunt, non aliquo animo malignandi, sed potius intendentes bonum, sicut illi qui contra hæreticos disputando contendunt; unde *Super* illud *I Reg.*, XIV : *Accidit quadam die*, etc., dicit Glossa ordin., col. 554, t. 1 : « Catholici contra hæreticos contentionem non commovent, nisi prius ad certamen provocentur. » Ergo contentio non est peccatum mortale.

4. Præterea, Job videtur cum Deo contendisse, secundum illud Job, XXXIX, 32 : *Numquid qui contendit cum Deo, tam facile conquiescit ?* Et tamen Job non peccavit mortaliter : quia Dominus de eo dicit : *Non estis locuti coram me rectum, sicut servus meus Job*, ut habetur Job, ult., 7. Ergo contentio non semper est peccatum mortale.

Sed contra est quod contrariatur præcepto Apostoli, qui dicit II ad Timoth., II, 14 : *Noli verbis contendere;* et ad Galat., V, contentio numeratur inter opera carnis, quæ *qui* agunt, regnum Dei non possidebunt*, ut ibidem dicitur. Sed omne quod excludit a regno Dei, et quod contrariatur præcepto, est peccatum mortale. Ergo contentio est peccatum mortale.

* *Qui talia agunt ... consequentur.*

Respondeo dicendum, quod contendere est contra aliquem tendere. Unde sicut discordia contrarietatem quamdam importat in vo-

mentum dedit. Itaque neque qui plantat est aliquid, neque qui rigat, sed qui incrementum dat Deus. Existimabant enim illi Corinthii quod qui a meliore et majore esset baptizatus, ille majorem gratiam assequeretur, quasi homines darent gratiam. Similiter etiam contendebant Romani et Judæi conversi ad fidem. Dicit enim Hieronymus in *Prologo in Epistolam ad Romanos* : « Romani qui ex Judæis et gentibus crediderunt, hi superba contentione volebant se alterutrum superponere. » Nam Judæi dicebant : Nos sumus populus Dei quos ab initio dilexit et fovit. Nos circumcisi ex genere Abraham, sancta descendimus ex stirpe. Nos de Ægypto signis Dei et virtutibus liberati, mare sicco pertransivimus pede; nos per quadraginta annos experti sumus magnalia Dei. Nos soli digni sumus accipere legem et vocem Dei loquentis audire. Nobis promissus est Christus, ad quos ipse venisse testatur. Dicit enim Matth., XV : *Non sum missus nisi ad oves quæ perierunt domus Israel*, cum vos canes potius quam homines appellaverit. Non est ergo æquum ut vos hodie idola deserentes comparemini nobis. E contra gentiles dicebant : Quanto majora circa vos Dei beneficia narraveritis, tanto majoris criminis reos vos esse monstrabitis : semper enim his omnibus ingrati fuistis. Nam ipsis pedibus quibus pertransistis mare, postea ante idola ludebatis. Manna vobis fastidio fuit, et semper in deserto contra Deum murmurastis. Sæpe Deum ad iram provocastis, et ad ultimum Christum in lege et prophetis promissum occidistis. Nos itaque vobis digniores sumus, qui ut de Christo audivimus, mox in eum credidimus. Ideo per prophetam de nobis Dominus ait : *Populus quem non cognovi servivit mihi*, psalm. XVII. Unde constat nos non ex industria, sed ex ignorantia deliquisse. His ergo altercantibus, apostolus medius inter eos omnes, eorum contentiones dirimens, ad unam concordiam eos adduxit, ostendens nullos eorum meritis suis esse salvatos, quia omnes Judæi et omnes gentiles sub peccato tenebantur, sed per Dei gratiam liberati sunt. Ideo dicitur : *Non enim est personarum acceptio apud Deum*, Rom., II. *Non est enim distinctio; omnes enim peccaverunt et egent gloria*, alias *gratia Dei*, Rom., III. *Nam idem Dominus omnium dives in omnes qui invocant illum. Omnis qui credit in illum non confundetur. Non est distinctio Judæi et Græci*, Rom., X. Sic et discipuli Joannis Baptistæ forte contendebant de illo et Christo. Sic et quotidie contendunt aliqui de prædicatoribus, de doctoribus, de fundatoribus religionum et de sanctis.

Secundo potest quis contendere contra alium ratione disputationis, quæ, secundum Alexandrum, si fieret pro declaratione mentis, et servato modo debito, nullum esset peccatum. Sed, si fieret ex quadam titillatione honoris et gloriæ, veniale peccatum esset, sicut fuit in apostolis de quibus dicitur : *Facta est contentio inter eos quis eorum videretur esse major*, Luc., XXII. Nondum enim erant spirituales, sicut dicit ibi Glossa. Ideo Dominus compescuit eos. Sed numquid licitum est disputare cum hæreticis? Jamjam solutionem hujus dubii attulimus. Sed ad hoc respondet Alexander, in II, quod hæreticus aut est ab Ecclesia præcisus propter pertinaciam suam, aut non. Si primo modo, tunc non est cum eo habendum consilium, juxta illud : *Non sedi cum consilio vanitatis*, ps. XXV. *Hæreticum hominem post primam et secundam correptionem devita*, ad Tit., cap. III. Unde hæretici post damnationem non vocantur ad consilium, sicut patet XXIV, q. I, c. « Majores. » Si vero hæretici adhuc sunt corrigibiles, licitum est contendere et disputare cum eis ut ad fidem revocentur, vel ut falsitas eorum aliis manifestetur. Hoc autem intelligendum est de probatis in doctrina, quia periculosum esset simplicibus cum hæreticis disputare.

Tertio potest quis contendere contra alium ratione litigationis, sicut faciunt multi qui omnem sententiam proximi quærunt infringere, et clamorosis vocibus multiplicationeque verborum volunt vincere, et si contentio fiat propter notabilem impugnationem veritatis, aut injuriam vel damnum proximi, sicut facere solent procuratores et advocati, peccatum est mortale.

luntate, ita contentio contrarietatem quamdam importat in locutione; et propter hoc etiam cum oratio alicujus per contraria se diffundit, vocatur contentio; quæ ponitur unus color rhetoricus a Tullio, qui dicit, lib. IV *Rhet., ad Heren.*, inter princ. et med.: « Contentio est cum ex contrariis rebus oratio efficitur hoc pacto : Habet assentatio, » id est, adulatio, « jucunda principia, eadem exitus amarissimos affert. »

Contrarietas autem locutionis potest attendi dupliciter : uno modo quantum ad intentionem contratendentis[1]; alio modo quantum ad modum. In intentione quidem considerandum est utrum aliquis contrarietur veritati, quod est vituperabile; vel falsitati, quod est laudabile. In modo autem considerandum est utrum talis modus contrariandi conveniat et personis et negotiis, quia hoc est laudabile; unde Tullius dicit in III *Rhet., ad Heren.*, a med., quod « contentio est oratio acris[2] ad confirmandum et confutandum accommodata; » vel excedat convenientiam personarum et negotiorum; et sic contentio est vituperabilis.

Si ergo accipiatur contentio secundum quod importat impugnationem veritatis et inordinatum modum; sic est peccatum mortale; et hoc modo definit Ambrosius contentionem, dicens, Glossa ordin.[3], ad Rom., I, v. 29, col. 474, t. 2 : « Contentio est impugnatio veritatis per confidentiam clamoris. » Si autem contentio dicatur impugnatio falsitatis cum debito modo acrimoniæ, sic contentio est laudabilis. Si autem accipiatur contentio secundum quod importat impugnationem falsitatis cum inordinato modo, sic potest esse peccatum veniale; nisi forte tanta inordinatio fiat in contendendo, quod ex hoc generetur scandalum aliorum. Unde et Apostolus, cum dixisset II ad Timoth., II : *Noli contendere verbis*, subdit : *Ad nihil enim utile est, nisi ad subversionem audientium.*

Ad primum ergo dicendum, quod in discipulis Christi non erat contentio cum intentione impugnandi veritatem, quia unusquisque defendebat quod sibi verum videbatur; erat tamen in eorum contentione inordinatio, quia contendebant de quo non erat contendendum, scilicet de primatu honoris; nondum enim erant spirituales, sicut Glossa ordin. ibidem dicit, col. 338, t. 2; unde Dominus consequenter eos compescuit.

Ad secundum dicendum, quod illi qui ex contentione Christum prædicabant, reprehensibiles erant : quia, quamvis non impugnarent veritatem fidei, sed eam prædicarent, impugnabant tamen veritatem quantum ad hoc quod putabant se suscitare pressuram Apostolo veritatem fide prædicanti. Unde Apostolus non gaudebat de eorum contentione, sed de fructu qui ex hoc proveniebat, scilicet quod Christus annuntiabatur, quia ex malis etiam occasionaliter subsequuntur bona.

Ad tertium dicendum, quod secundum completam rationem contentionis, prout est peccatum mortale, ille in judicio contendit qui impugnat veritatem justitiæ; et in disputatione contendit, qui intendit impugnare veritatem doctrinæ. Et secundum hoc catholici non contendunt contra hæreticos, sed potius e converso. Si autem accipiatur contentio in judicio vel disputatione secundum imperfectam rationem, scilicet secundum quod importat quamdam acrimoniam locutionis, sic non semper est peccatum mortale.

Ad quartum dicendum, quod contentio ibi sumitur communiter pro disputatione. Dixerat enim Job, cap. XIII, 3 : *Ad omnipotentem loquar, et disputare cum Deo cupio*, non tamen intendens neque veritatem impugnare, sed inquirere; neque circa hanc inquisitionem aliqua inordinatione vel animi vel vocis uti.

CONCLUSIO. — Contentio, qua impugnatur veritas inordinato modo, et intentione prava, peccatum mortale est : at contentio, qua debito ordine ac modo impugnatur falsitas, laudabilis existit : ea vero qua falsitas, sed inordinate, impugnatur, veniale peccatum esse potest (*a*).

[1] Sic cod.; in edit. : « contendentis. »

[2] Ita codd. Tarrac., Alcan. et Paris., cum editis passim; al. : « oratio alicujus. »

[3] Codices et editi habent Ambrosium : nil autem simile in Ambrosio legitur; in Aymone, vel in Anselmo, cujus nomini, ex errore Amanuensis, forte Ambrosius fuit substitutus, ad sunt similem sensum redolentia, sed non sub iisdem verbis.

(*a*) Vitium contentionis est abominabile propter tria.

I. Propter confusionem; contentio namque facit ipsos contentiosos abominabiles et exosos hominibus. Quisnam non vituperabit hominem semper clamantem, contendentem, paratum ad omnia contradicere, sententiam suam veram vel falsam superbe et pertinaciter defendentem? Ideo Augustinus ait : Nihil est ita simile actibus dæmonum sicut litigare. Et Prov. XVI : *Homo perversus suscitat lites*; et XVIII : *Labia stulti miscent se rixis, et os*

ARTICULUS II.

Utrum contentio sit filia inanis gloriæ.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod contentio non sit filia inanis gloriæ. Contentio enim affinitatem habet ad zelum; unde dicitur I ad Cor., III, 3 : *Cum sit inter vos zelus et contentio, nonne carnales estis, et secundum hominem ambulatis?* Zelus autem ad invidiam pertinet. Ergo contentio ex invidia magis oritur.

2. Præterea, contentio cum clamore quodam est. Sed clamor ex ira oritur, ut patet per Gregorium, XXXI *Moral.*, cap. XLV, § 88, col. 621, t. 2. Ergo etiam contentio oritur ex ira.

3. Præterea, inter alia scientia videtur esse materia superbiæ et inanis gloriæ, secundum illud I ad Cor., VIII, 1 : *Scientia inflat.* Sed contentio plerumque provenit ex defectu scientiæ, per quam[1] veritas cognoscitur, non impugnatur. Ergo contentio non est filia inanis gloriæ.

Sed contra est auctoritas Gregorii, XXXI *Moral.*, loc. cit.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, discordia est filia inanis gloriæ, eo quod discordantium uterque in sensu proprio stat, et unus alteri non acquiescit. Proprium autem superbiæ est, et inanis gloriæ, propriam excellentiam quærere. Sicut autem discordantes aliqui sunt ex hoc quod stant corde in propriis, ita contendentes sunt aliqui ex hoc quod unusquisque verbo id quod sibi videtur defendit.

Et ideo eadem ratione ponitur contentio filia inanis gloriæ, sicut et discordia[2].

Ad primum ergo dicendum, quod contentio, sicut et discordia, habet affinitatem cum invidia quantum ad recessum ejus a quo aliquis discordat, vel cum quo contendit; sed quantum ad id in quo sistit ille qui contendit, habet convenientiam cum superbia et inani gloria, inquantum scilicet in proprio sensu statur, ut supra dictum est.

Ad secundum dicendum, quod clamor assumitur in contentionem, de qua loquimur, ad finem impugnandæ veritatis; unde non est principale in contentione. Et ideo non oportet quod contentio ex eodem derivetur ex quo derivatur clamor.

Ad tertium dicendum, quod superbia et inanis gloria occasionem sumunt præcipue a bonis etiam sibi contrariis, puta cum de humilitate aliquis superbit; est enim hujusmodi derivatio non per se, sed per accidens; secundum quem modum nihil prohibet contrarium a contrario oriri. Et ideo nihil prohibet ea quæ ex superbia vel inani gloria per se et directe oriuntur, causari ex contrariis eorum ex quibus occasionaliter superbia oritur.

CONCLUSIO. — Contentio inanis gloriæ filia est, sicut et ipsa discordia (*a*).

ejus jurgia provocat; et XVI : *Vir insipiens fodit malum, et in labiis ejus ignis ardescit;* et XVII : *Semper jurgia quærit malus; angelus autem crudelis mittetur contra eum.*

II. Secundo abominanda est contentio propter honorem. Est quidem homo qui contentiones fugit dignus honore. *Honor est homini qui separat se a contentionibus; omnes autem stulti miscent se contumeliis,* Prov., XX. *Stultas autem et sine disciplina quæstiones devita, sciens quod generant lites. Servum autem Domini non oportet litigare, sed mansuetum esse ad omnes, docibilem, patientem, cum modestia corripientem eos qui resistunt veritati,* II Timoth., II. — Quanti autem meriti sit apud Deum non contendere, clarum esse potest per illud quod legitur in *Vitis patrum,* quod, orante sancto Machario, vox insonuit ad eum dicens : Nondum ad mensuram duarum mulierum venisti quæ habitant in proxima civitate. Cumque quæsivisset Macharius et invenisset eas, conversationem earum interrogavit. Ipsæ vero dixerunt quod erant mulieres duorum fratrum, et per quinque annos simul fuerant, nec verbum contentiosum fecerant, nec unquam aliqua earum dicto vel facto aliam contristaverat. Quod audiens Macharius bene ædificatus recessit.

III. Tertio est abominanda contentio propter derivationem : ab illa siquidem sæpe derivantur plurima scandala, odia, dissensiones, rixæ, quandoque post verba venitur ad verbera. *Ab una scintilla augetur ignis, et ab uno doloso augetur sanguis,* Eccli., XI. *Lis festinans effundit sanguinem,* Eccli., XXVIII.

[1] Parm. addit : « præcipue, » quæ vox in cod. non invenitur, nec est utilis.

[2] Ita codices passim; editi nonnulli, « et discordiæ. »

(*a*) Licet non sit cum aliquo contendendum, sapiens tamen enumerat tria genera hominum cum quibus præcipue non contendendum est, scilicet potentes, locupletes et linguatos.

Non litiges cum homine potente, ne forte incidas in manus illius, Eccli., VIII. Potentes autem dicuntur omnes superbi, vel superiores, domini, prælati, et parentes, cum quibus non est contendendum.

Secundi sunt locupletes et divites. *Non contendas cum viro locuplete, ne forte e contra constituat tibi litem,* Eccli., VIII. Multos perdidit aurum et argentum, et usque ad cor regum se extendit et convertit. Et licet cum talibus periculosum sit contendere verbis, tamen periculosius est litigare factis. Quot pauperes voluerunt cum divitibus in

QUÆSTIO XXXIX.

DE SCHISMATE (a).

(Et quatuor quæruntur).

Deinde considerandum est de vitiis oppositis paci, pertinentibus ad opus, quæ sunt schisma, rixa, seditio et bellum.

Primo ergo circa schisma quæruntur quatuor : 1° utrum schisma sit speciale peccatum; 2° utrum sit gravius infidelitate; 3° de potestate schismaticornm; 4° de pœna eorum.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum schisma sit peccatum speciale.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod schisma non sit peccatum speciale. Schisma

judicio contendere sive pro possessionibus ab eis occupatis, sive pro pecuniis et aliis rebus usurpatis, et tandem divites prævaluerunt. *Divitiæ addunt amicos plurimos, a paupere autem et hi quos habuit separantur,* Prov., XIX. « Pauper, dum non habet quid offerat, non solum audiri contemnitur, sed etiam contra veritatem opprimitur. Cito violatur auro justitia, nullamque reus pertimescit culpam quam redimere nummis existimat. » Isid., XI, q. III, c. « Pauper. » Nec tantum pauperibus, verum etiam et divitibus hujusmodi litigia sunt damnosissima : « Longa quæstio litigantium non tam auget patrimonium quam evertit. » Chrysostomus, lib. III *Epistolarum.*

Tertii cum quibus non est contendendum sunt homines linguati et sine ratione loquentes. *Non litiges cum homine linguato, et non struas in ignem illius ligna,* Eccli., VIII. Sunt de hujusmodi genere mulieres garrulæ, loquaces et litigiosæ. Contendit mulier nunc cum uno, nunc cum alio, nunc cum viro, nunc cum socru, nunc cum nuru, nunc cum vicina, estque contentio illi velut cibus. *Tecta jugiter stillantia litigiosa mulier,* Prov., XIX, quasi diceret quod qui habitat in domo perstillante quando vult declinare stillicidium in uno loco invenit in alio, ita quod non invenit requiem. Sic et ille qui mulierem habet litigiosam in domo. Quisnam valet exprimere quot odia aut scandala exorta sunt, et in dies oriri videntur inter patrem et filium, inter fratrem et fratrem, inter vicinum et vicinum, propter contentiones mulierum. — Justum est invicem supportare, et non omni verbo contrarium referre sermonem. *Obsecro vos ego vinctus in Domino ut digne ambuletis vocatione qua vocati estis cum omni humilitate et mansuetudine, cum patientia supportantes invicem in charitate, solliciti servare unitatem spiritus in vinculo pacis.* Eph., IV.

(a) Est schisma vitium quo quis summo pontifici subesse recusat, et membris Ecclesiæ subjectis communicare non vult. Schisma siquidem nomen est græcum quod latine scissuram sonat. Est autem peccatum mortale, quia contrariatur charitati ecclesiasticæ unitatis. Est autem differentia inter hæresim et schisma, quia hæresis opponitur directe et per se fidei, et schisma per se opponitur ecclesiasticæ unitatis charitati. « Inter hæresim et schisma arbitror interesse quod hæresis perversum dogma habet, schisma autem ab Ecclesia separat. » Hieronymus, XXIV, q. IV, cap. « Inter hæresim. » Contra schismaticos dicitur : « Una est fidelium universalis Ecclesia extra quam nullus omnino salvatur. » *Extrav.*, cau. « De summa Trinitate et fide. » Et XXIV, q. I, cap. « Loquitur, » Cyprianus ait : « Loquitur Dominus ad Petrum : *Ego dico tibi quia tu es Petrus, et super hanc petram ædificabo Ecclesiam meam.* Super unum ædificat Ecclesiam, et quamvis apostolis omnibus post resurrectionem suam parem potestatem tribuat, et dicat : *Sicut misit me Pater, et ego mitto vos ; accipite spiritum sanctum,* tamen ut unitatem manifestaret, unitatis ejusdem originem ab uno incipientem sua auctoritate disposuit. » Ad idem est cap. « Alienus, « cap. « Omnibus, » cap. « Quoniam vetus, » præfata causa et quæstione.

Sed hic oritur unum dubium. Quid cum duo vel plures sunt in Ecclesia gerentes se pro papa, et quilibet eorum habet suam sequelam ? Quis eorum videtur schismaticus cum suis sequacibus ? Respondeo : aut constat, aut communiter tenetur quod quilibet eorum intrusus est, id est, non canonice electus. Aut constat unum eorum rite et canonice electum esse, videlicet a duobus partibus cardinalium et sine violentia, et postea alium superinductum. Aut dubitatur quis eorum sit canonice vel rite electus, unus vel alter. In primo casu nullus eorum est papa, sed quilibet eorum est schismaticus cum his qui scienter sequuntur ipsum; et excommunicati sunt ipso facto. *Extrav.* « De elect., » cap. « Licet. » Et de hoc loquitur cap. « Si duo, » LXXIX dist., ubi dicitur : « Si duo forte contra fas temeritate concertantium fuerint ordinati in summos pontifices, nullum ex eis futurum sacerdotem, id est summum pontificem permittimus. Sed illum solum in sede apostolica permansurum censemus quem ex numero clericorum, id est cardinalium, nova ordinatione divinum judicium et universitatis consensus elegerint. » Nec obstat quod hoc statuit Honorius Augustus, et ad imperatorem non spectat statuere aliquid de electionibus Ecclesiæ, sicut nec de rebus aliis ecclesiasticis, ut XCVI dist., cap. « Bene, » quia, ut dicitur in *Glossa*, in præfato cap. « Si duos » : Honorius fecit illud rogatu Ecclesiæ, et Ecclesia approbavit ; ideo ratione approbationis, statutum illud habet quasi fecisset Ecclesia. Quando ergo constat nullum eorum canonice electum, ut qui non a cardinalibus sed ab aliis in quo casu loquitur cap. « Si quis ex episcopis, » et cap. « Si quis pecunia » LXXIX dist., vel si a cardinalibus, non tamen a duabus partibus cardinalium, ut in c. « Licet, » *Extrav.* De electione, qui tali adhæret vere schismaticus est, et per concilium providendum esset cum cardinales hujusmodi essent.

In secundo casu, scilicet cum constat unum canonice electum, et alius se intendit, sicut Cornelius papa, qui Fabiano successit, et post eum canonice creatum Novatianus quidam papam se

enim, ut Pelagius papa, *Ep. ad Viat. et Pancrat.*, dicit, *Decret.*, XXIV, q. I, cap. « Schisma, « scissuram » sonat. Sed omne peccatum scissuram quamdam facit, secundum illud Isa., LIX, 2 : *Peccata vestra diviserunt inter vos et Deum vestrum*. Ergo schisma non est speciale peccatum.

2. Præterea, illi videntur esse schismatici qui Ecclesiæ non obediunt. Sed per omne peccatum fit homo inobediens præceptis Ecclesiæ; quia peccatum, secundum Ambrosium, lib. *De paradiso*, cap. VIII, col. 309, t. 1, est « cælestium inobedientia præceptorum. » Ergo omne peccatum est schisma.

3. Præterea, hæresis etiam dividit hominem ab unitate fidei. Si ergo schismatis nomen divisionem importat, videtur quod non differat a peccato infidelitatis, quasi speciale peccatum.

Sed contra est quod Augustinus, *Contra Faustum*, lib. XX, cap. III, col. 369, t. 8, distinguit inter schisma et hæresim, dicens, quod « schisma est eadem opinantem, atque eodem ritu colentem, quo cæteri, solo congregationis delectari[1] dissidio : hæresis vero diversa opinatur ab his quæ catholica credit Ecclesia. » Ergo schisma non est generale peccatum.

fecit. Tunc primus est verus papa, et secundus apostaticus et schismaticus cum sequacibus ejus. Sic sub Eugenio IV, factum est schisma tempore beati Bernardi. Nam, ipso Eugenio rite electo, alius intrusus est; sed meritis et labore sancti Bernardi schisma illud ablatum fuit, remanente Eugenio in apostolica sede. Deinde sub Joanne XXII factum est aliud schisma. Nam cum ipse declararet fore hæreticos qui assererent Christum nihil habuisse in communi, etiam mobile, quidam, Fraticelli nuncupati, de opinione dixerunt ipsum papam Joannem hæreticum cum successoribus et sequacibus ejus, et fecerunt alium papam Pisis. Græci autem circa annum Domini nongentesimum schisma facientes in hæresim inciderunt de Spiritu sancto damnatam, sed reducti fuere ad Ecclesiæ unitatem tempore Eugenii IV, unde postea iterum divisi sunt, retinentes de Spiritu sancto verba hæresim redolentia, licet forsitan doctrinam sanam de processione Spiritus sancti non rejiciant intime, saltem omnes.

In tertio casu, cum dubium est quis horum duorum sit canonice electus, quia electio primi dicitur facta per metum qui cadit in constantem virum, quamvis a duobus partibus cardinalium, et postmodum ab eis fit electio sine violentia et metu quocumque sicut accidit casus circa ann. 1380; nam, mortuo Gregorio XI, cardinales debentes procedere ad electionem successoris fuerunt a Romanis comminati quod occiderentur si non eligerent Italicum aliquem. Elegerunt igitur archiepiscopum Barensem, qui tunc erat Romæ, exprimentes ei quod eligebant eum, et fingebant eligere, ad vitandum periculum. Electo ergo illo qui Urbanus VI dictus est, ille, ut fertur, dixit quod si volebant eum eligere voluntarie eligerent, quia intendebat esse papa. Publicato igitur Urbano papa, et a cardinalibus ipsis adorato et consecrato de consensu eorum, ac principibus christianitatis per eos significato quod erat canonice electus, inde ad aliquot menses ipsi recesserunt ab eo, et fugientes ad civitatem Fundensem ibi elegerunt alium qui dictus est Clemens VI, qui transtulit curiam suam Avenionem, illumque venerata est pro papa tota Francia, et Hispania et Cathalaunia. Alteri vero, scilicet Urbano, adhæserunt Italia, Alemannia et Ungaria, perseveravitque hoc pessimum schisma ultra XXX annos. Cum ergo hic esset dubium ex ignorantia facti, quia, exceptis cardinalibus et paucis tunc præsentibus, cæteri scire non poterant si talia sic processerunt vel aliter, cum diversi diversimode referrent; et partim etiam ex ignorantia juris, quia dubium erat apud peritissimos utrum fuerit talis metus qui cadere posset in constantem virum vel non, vel etiam quia post electionem habuerunt tempus ad recedendum, et non fecerunt, immo per signa expressa ostenderunt voluntarie et libere factam electionem; in illo ergo schismate illi proprie erant schismatici qui scientes factum, contra jura vel contra conscientiam faciebant ducti amore, vel odio, vel cupiditate, vel ambitione. Alii vero excusabantur etiam adhærendo ei qui non erat verus papa, quem tamen ipsi credebant verum. Et quamvis una pars excommunicaret alteram, tamen qui simpliciter inhærebant excusari videbantur. Durante vero illo schismate, post Urbanum successit ex altera parte Bonifacius IX, Bonifacio successit Innocentius VI, et Innocentio Gregorius XII; ex alia parte Clementi successit Benedictus XII. Sub his autem, scilicet Gregorio XII ex una parte, et Benedicto XII ex altera, factum est aliud schisma ann. Domini 1410. Nam recedentibus cardinalibus ab utroque et convenientibus, Pisis concilio celebrato, depositis illis duobus, scilicet Gregorio et Benedicto, sub eadem ratione, videlicet quia dicebantur scandalizare facto suo publico totam Ecclesiam, cum non vellent convenire insimul in uno aliquo loco ut promiserant et juraverant, demum creatus est Pisis Alexander papa, qui fuit Petrus de Candia, ordinis Minorum, cui successit Joannes XXIII, Bononiæ electus. Et cum pene omnes reges et principes christianitatis obedientiam dedissent Alexandro et ejus successori, tamen adhuc maximum dubium erat utrum causa depositionis Gregorii et Benedicti esset vera. Nihilominus ex quacumque trium partium quicumque simpliciter credebat suum papam esse verum, excusatus creditur a vitio schismatis et sententiis ejus. Sub Urbano et Bonifacio fuerunt S. Brigida et S. Catharina de Senis; sub Clemente et Benedicto S. Vincentius Ferrerius. Tandem, congregato concilio Constantiæ, Gregorius sponte renuntiavit, Joannes XXIII et Benedictus XII depositi fuere, et creatus est papa Odo de Columna cardinalis, qui fuit Martinus V.

[1] « Delectari dissidio. Secta vero est longe alia opinantem quam cæteri, alio etiam sibi ac longe dissimili ritu divinitatis instituisse culturam. » Has

Respondeo dicendum, quod, sicut Isidorus dicit in lib. VIII *Etymolog.*, c. III, col. 297, t. 3, « nomen schismatis a scissura animorum vocatum est, » scissio autem unitati opponitur; unde peccatum schismatis dicitur quod directe et per se opponitur unitati. Sicut enim in rebus naturalibus id quod est per accidens, non constituit speciem, ita etiam nec in rebus moralibus; in quibus id quod est intentum, est per se; quod autem sequitur præter intentionem, est quasi per accidens. Et ideo peccatum schismatis proprie est speciale peccatum, ex eo quod intendit se ab unitate separare, quam charitas facit; quæ non solum alteram personam alteri unit spirituali dilectionis vinculo; sed etiam totam Ecclesiam in unitate spiritus.

Et ideo proprie schismatici dicuntur qui propria sponte et intentione se ab unitate Ecclesiæ separant, quæ est unitas principalis; nam unitas particularis aliquorum ad invicem, ordinatur ad unitatem Ecclesiæ, sicut compositio singulorum membrorum in corpore naturali ordinatur ad totius corporis unitatem. Ecclesiæ autem unitas in duobus attenditur; scilicet in connexione membrorum Ecclesiæ ad invicem, seu communicatione; et iterum in ordine omnium membrorum Ecclesiæ ad unum caput, secundum illud ad Coloss., II, 18 : *Inflatus sensu carnis suæ, et non tenens caput, ex quo totum corpus per nexus et conjunctiones subministratum et constructum, crescit in augmentum Dei.* Hoc autem caput est ipse Christus, cujus vicem in Ecclesia gerit summus pontifex. Et ideo schismatici dicuntur qui subesse renuunt summo pontifici, et qui membris Ecclesiæ ei subjectis communicare recusant.

Ad primum ergo dicendum, quod divisio hominis a Deo per peccatum non est intenta a peccante : sed præter intentionem ejus accidit ex inordinata conversione ipsius ad commutabile bonum; et ideo non est schisma, per se loquendo.

Ad secundum dicendum, quod non obedire præceptis cum rebellione quadam constituit schismatis rationem. Dico autem « cum rebellione, » cum et pertinaciter præcepta Ecclesiæ contemnit, et judicium ejus subire recusat. Hoc autem non facit quilibet peccator, unde non omne peccatum est schisma.

Ad tertium dicendum, quod hæresis et schisma distinguuntur secundum ea quibus utrumque per se et directe opponitur. Nam hæresis per se opponitur fidei; schisma autem per se opponitur unitati ecclesiasticæ charitatis. Et ideo sicut fides et charitas sunt diversæ virtutes, quamvis quicumque caret fide, careat charitate; ita etiam schisma et hæresis sunt diversa vitia, quamvis quicumque est hæreticus, sit etiam schismaticus; sed non convertitur. Et hoc est quod Hieronymus dicit in *Epist. ad Tit.*, sup. illud cap. III, *Hæreticum hominem*, col. 598, t. 7 : « Inter hæresim et schisma et hoc interesse arbitror, quod hæresis perversum dogma habeat, schisma ab Ecclesia separet. » Et tamen sicut amissio charitatis est via ad amittendam fidem, secundum illud I Timoth., I, 6 : *A quibus quidam aberrantes*, scilicet a charitate et aliis hujusmodi, *conversi sunt in vaniloquium;* ita etiam schisma est via ad hæresim. Unde Hieronymus ibidem subdit quod « schisma a principio aliqua in parte potest intelligi diversum ab hæresi; cæterum nullum schisma non sibi aliquam confingit hæresim, ut recte ab Ecclesia recessisse videatur. »

Conclusio. — Schismatis peccatum speciale vitium est charitati oppositum, per quod quidam Christo, ac ejus vicario subesse renuunt, et membris Ecclesiæ ei subjectis communicare recusant.

ARTICULUS II.

Utrum schisma sit gravius peccatum infidelitate.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod schisma gravius peccatum sit quam infidelitas. Majus enim peccatum graviori pœna punitur, secundum illud Deut., XXV, 2 : *Pro mensura peccati erit et plagarum modus.* Sed peccatum schismatis gravius invenitur punitum quam etiam peccatum infidelitatis, sive idololatriæ : legitur enim Exod., XXXII, quod propter idololatriam sunt aliqui humana manu gladio interfecti; de peccato autem schismatis legitur Num., XVI, 30 : *Si novam rem fecerit Dominus, ut aperiens terra os suum deglutiat eos, et omnia quæ ad illos pertinent, descenderintque viventes in infernum, scietis, quod blasphemaverint Dominum :* decem etiam tribus,

duas definitiones schismatis et sectæ a Fausto Manichæo datas refert nec improbat D. Augustinus.

quæ vitio schismatis a regno David recesserunt, sunt gravissime punitæ, ut habetur IV Reg., XVII. Ergo peccatum schismatis est gravius peccato infidelitatis.

2. Præterea, « bonum multitudinis est majus et divinius quam bonum unius, » ut patet per Philosophum in I *Ethic.*, c. II. Sed schisma est contra bonum multitudinis, id est, contra ecclesiasticam unitatem; infidelitas autem est contra bonum particulare unius, quod est fides unius hominis singularis. Ergo videtur quod schisma sit gravius peccatum quam infidelitas.

3. Præterea, majori malo majus bonum opponitur, ut patet per Philosophum, in VIII *Ethic.*, cap. X, circa princ. Sed schisma opponitur charitati, quæ est major virtus quam fides, cui opponitur infidelitas, ut ex præmissis patet. Ergo schisma est gravius peccatum quam infidelitas.

Sed contra, quod se habet ex additione ad alterum, potius est vel in bono vel in malo. Sed hæresis se habet per additionem ad schisma; addit enim perversum dogma, ut patet ex auctoritate Hieronymi supra inducta. Ergo schisma est minus peccatum quam infidelitas.

Respondeo dicendum, quod gravitas peccati dupliciter potest considerari : uno modo secundum suam speciem; alio modo secundum circumstantias. Et quia circumstantiæ particulares sunt infinitæ, ita et infinitis modis variari possunt; unde cum quæritur in communi de duobus peccatis quid sit gravius, intelligenda est quæstio de gravitate quæ attenditur secundum genus peccati. Genus autem seu species peccati attenditur ex objecto, sicut ex supradictis patet. Et ideo illud peccatum quod majori bono contrariatur, ex suo genere est gravius, sicut peccatum in Deum quam peccatum in proximum.

Manifestum est autem quod infidelitas est peccatum contra ipsum Deum, secundum quod in se est veritas prima, cui fides innititur; schisma autem est contra ecclesiasticam unitatem, quæ est quoddam bonum participatum, et minus quam sit ipse Deus. Unde manifestum est quod peccatum infidelitatis ex suo genere est gravius quam peccatum schismatis; licet possit contingere quod aliquis schismaticus gravius peccet quam quidam infidelis, vel propter majorem contemptum, vel propter majus periculum quod inducit, vel propter aliquid hujusmodi.

Ad primum ergo dicendum, quod populo illi manifestum erat jam per legem susceptam quod erat unus Deus, et quod non erant alii dii colendi; et hoc erat apud eos per multiplicia signa confirmatum; et ideo non oportebat quod peccantes contra hanc fidem per idololatriam punirentur inusitata aliqua pœna, sed solum communi. Sed non erat sic notum apud eos quod Moyses deberet esse semper eorum princeps; et ideo rebellantes ejus principatui oportebat miraculosa et inconsueta pœna puniri.

Vel potest dici quod peccatum schismatis quandoque gravius est punitum in populo illo qui erat ad seditiones et schismata promptus. Dicitur enim Esdr., I, c. IV, 15 : *Civitas illa*[1] *a diebus antiquis adversum reges rebellat; et seditiones, et prælia concitantur in ea.* Pœna autem major quandoque infligitur pro peccato magis consueto, ut supra habitum est; nam pœnæ sunt medicinæ quædam ad arcendum homines a peccato; unde ubi est major pronitas ad peccandum, debet severior pœna adhiberi. Decem autem tribus non solum fuerunt punitæ pro peccato schismatis, sed etiam pro peccato idololatriæ, ut ibidem dicitur.

Ad secundum dicendum, quod, sicut bonum multitudinis est majus quam bonum unius qui est de multitudine, ita est minus quam bonum extrinsecum, ad quod multitudo ordinatur[2], sicut bonum ordinis exercitus est minus quam bonum ducis; et similiter bonum ecclesiasticæ unitatis, cui opponitur schisma, est minus quam bonum veritatis divinæ, cui opponitur infidelitas.

Ad tertium dicendum, quod charitas habet duo objecta : unum principale, scilicet bonitatem divinam; et aliud secundarium, scilicet bonum proximi. Schisma autem et alia peccata quæ fiunt in proximum, opponuntur charitati quantum ad secundarium bonum, quod est minus quam objectum fidei quod est ipse Deus; et ideo ista peccata sunt minora quam infidelitas. Sed odium Dei, quod opponitur charitati, quantum ad principale objectum, non est minus. Tamen inter peccata quæ sunt in proximum, pecca-

[1] Scilicet Jerusalem. Vulgata habet : *Urbs illa, urbs rebellis est, et nocens regibus et provinciis, et bella concitantur in ea ex diebus antiquis.*

[2] Ita cum codicibus Tarrac., Alcan et Paris., theologi, Nicolaï, et edit. Patav.; edit. Rom. : « Ita etiam bonum multitudinis, ad quod unus ordinatur, est minus quam bonum extrinsecum, » etc.

tum schismatis videtur esse maximum, quia est contra spirituale bonum multitudinis.

Conclusio. — Cum infidelitatis peccatum Deo et primæ veritati, cui fides innititur, adversetur, schisma vero unitati quæ tantum divinum est bonum, repugnet, palam est infidelitatem ex suo genere schismate gravius esse peccatum.

ARTICULUS III.

Utrum schismatici habeant aliquam potestatem.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod schismatici habeant aliquam potestatem. Dicit enim Augustinus in lib. I *De baptismo contra Donatistas,* cap. I, col. 109, t. 9 : « Sicut redeuntes ad Ecclesiam, qui priusquam recederent, baptizati sunt, non rebaptizantur; ita redeuntes, qui priusquam recederent ordinati sunt, non utique rursus ordinantur. » Sed ordo est potestas quædam. Ergo schismatici habent aliquam potestatem, quia retinent ordinem.

2. Præterea, Augustinus dicit in lib. *De unico baptismo*[1], cap. V, § 7, col. 200, t. 9 : « Potest sacramentum tradere separatus, sicut potest habere separatus. » Sed potestas tradendi sacramentum est maxima potestas. Ergo schismatici, qui sunt ab Ecclesia separati, habent potestatem spiritualem.

3. Præterea, Urbanus II papa, cap. « Ordinationes, » IX, quæst. I, dicit : « Ab episcopis quondam catholice ordinatis, sed in schismate a romana Ecclesia separatis, qui consecrati sunt, eos, cum ad Ecclesiæ unitatem redierint, servatis propriis ordinibus, misericorditer suscipi jubemus; si tamen vita et scientia eos commendat. » Sed hoc non esset, nisi spiritualis potestas apud schismaticos remaneret. Ergo schismatici habent spiritualem potestatem.

Sed contra est quod Cyprianus dicit in quadam *Epist.,* et habetur VII, quæst. I, cap. « Novatianus, » col. 746 : « Qui nec unitatem, » inquit, « spiritus, nec conjunctionem pacis observat, et se ab Ecclesiæ vinculo et sacerdotum collegio separat, episcopi nec potestatem potest habere, nec honorem. »

Respondeo dicendum, quod duplex est spiritualis potestas : una quidem sacramentalis, alia jurisdictionalis. Sacramentalis quidem potestas est quæ per aliquam consecrationem confertur. Omnes autem consecrationes Ecclesiæ sunt immobiles, manente re quæ consecratur; sicut etiam patet in rebus inanimatis : nam altare semel consecratum, non consecratur iterum, nisi fuerit dissipatum. Et ideo talis potestas secundum suam essentiam remanet in homine qui per consecrationem eam est adeptus, quamdiu vivit, sive in schisma, sive in hæresim labatur; quod patet ex hoc quod rediens ad Ecclesiam, non iterum consecratur. Sed quia potestas inferior non debet exire in actum, nisi secundum quod movetur a potestate superiori, ut etiam in rebus naturalibus patet; inde est quod tales usum potestatis amittunt, ita scilicet quod non liceat eis sua potestate uti. Si tamen usi fuerint, eorum potestas effectum habet in sacramentalibus; quia in his homo non operatur nisi sicut instrumentum Dei; unde effectus sacramentales non excluduntur propter culpam quamcumque conferentis sacramentum.

Potestas autem jurisdictionis est quæ ex simplici injunctione hominis confertur; et talis potestas non immobiliter adhæret; unde in schismaticis et hæreticis non manet; unde non possunt nec absolvere, nec excommunicare, nec indulgentias facere, aut aliquid hujusmodi; quod si fecerint, nihil est actum.

Cum ergo dicitur tales non habere potestatem spiritualem, intelligendum est vel de potestate secunda, vel si referatur ad primam potestatem, non est referendum ad ipsam essentiam potestatis, sed ad legitimum usum ejus (*a*).

Et per hoc patet responsio ad objecta.

Conclusio. — Quanquam schismatici habere ordinis potestatem possint, jurisdictionis tamen auctoritate privantur.

ARTICULUS IV.

Utrum sit conveniens pœna schismaticorum ut excommunicentur.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod pœna schismaticorum non sit conveniens ut excommunicentur. Excommunicatio enim maxime separat hominem a communione sacramentorum. Sed Augustinus

[1] Seu libro VI *De baptismo contra Donatistas.*

(*a*) Nota schismaticos occultos potestatem jurisdictionis retinere.

dicit, in lib. VI *De baptismo contra Donatistas*, cap. v, quod baptisma potest recipi a schismatico. Ergo videtur quod excommunicatio non est conveniens pœna schismaticis[1].

2. Præterea, ad fideles Christi pertinet ut eos qui sunt dispersi, reducant; unde contra quosdam dicitur Ezech., xxxiv, 4 : *Quod abjectum est, non reduxistis; quod perierat, non quæsistis*. Sed schismatici convenientius reducuntur per aliquos qui eis communicent. Ergo videtur quod non sint excommunicandi.

3. Præterea, pro eodem peccato non infligitur duplex pœna, secundum illud Nahum, i, 9 : *Non judicabit Deus bis in idipsum*. Sed pro peccato schismatis aliqui pœna temporali puniuntur, ut habetur XXIII, q. v, cap. « Quali nos, » col. 1233, ubi dicitur : « Divinæ et humanæ leges statuerunt ut ab Ecclesiæ unitate divisi, et ejus pacem perturbantes, a sæcularibus potestatibus comprimantur[2]. » Non ergo sunt puniendi per excommunicationem.

Sed contra est quod Num., xvi, 26, dicitur : *Recedite a tabernaculis hominum impiorum*, qui scilicet schisma fecerunt, *et nolite tangere ea quæ ad eos pertinent, ne involvamini in peccatis eorum*.

Respondeo dicendum, quod *per quæ peccat quis, per ea debet puniri*, ut dicitur Sap., xi, 17. Schismaticus autem, ut ex dictis patet, in duobus peccat. In uno quidem, quia separat se a communione membrorum Ecclesiæ; et quantum ad hoc conveniens pœna schismaticorum est ut excommunicentur. In alio vero, quia subdi recusant capiti Ecclesiæ; et ideo quia coerceri nolunt per spiritualem potestatem Ecclesiæ, justum est ut potestate temporali coerceantur.

Ad primum ergo dicendum, quod baptismum a schismaticis recipere non licet nisi in articulo necessitatis; quia melius est de hac vita cum signo Christi exire, a quocumque detur, etiamsi sit judæus, vel paganus, quam sine hoc signo, quod per baptismum confertur (*a*).

Ad secundum dicendum, quod per excommunicationem non interdicitur illa communicatio per quam aliquis salubribus monitis divisos reducit ad Ecclesiæ unitatem; cum etiam ipsa separatio quodammodo eos reducat, dum de sua separatione confusi, quandoque ad pœnitentiam reducuntur.

Ad tertium dicendum, quod pœnæ præsentis vitæ sunt medicinales; et ideo quando una pœna non sufficit ad coercendum hominem, superadditur altera; sicut et medici diversas medicinas corporales apponunt, quando una non est efficax. Et ita Ecclesia quando aliqui per excommunicationem sufficienter non reprimuntur, adhibet coercitionem brachii sæcularis; sed si una pœna sit sufficiens, non debet alia adhiberi.

Conclusio. — Cum schismatici voluntarie se ab Ecclesiæ unitate separent, et nolint per spiritualem potestatem coerceri, conveniens est, eos non modo excommunicationis sententia puniri, sed etiam per temporalem potestatem coerceri.

QUÆSTIO XL.

DE BELLO (*b*).

(Et quatuor quæruntur.)

Deinde considerandum est de bello; et circa hoc quæruntur quatuor : 1° utrum aliquod bellum sit licitum; 2° utrum clericis sit licitum bellare; 3° utrum liceat bellantibus uti insidiis; 4° utrum liceat in diebus festivis bellare.

[1] Nicolaï habent : « schismatis. »

[2] Ex Pelagio papa, in *Ep. ad Narsetem*.

(*a*) Multipliciter olim schismatici puniebantur : 1. per excommunicationem et depositionem quoad clericos; 2. pecunialiter; 3. in casu necessitatis, manu militari sive armata.

(*b*) Bellum dicitur per antiphrasim, quia est minime bellum, vel a belluis, quia bellantes sæpe feritatem belluarum imitantur. Definiri potest : congressio vi et armis inter duos exercitus contrarios. Duplex est in genere, defensivum et offensivum; primum injuriam propulsat, alterum satisfactionem pro injuria illata vult obtinere.

« Primus bella intulit Ninus Assyriorum rex. Ipse enim finibus suis nequaquam contentus humanæ societatis fœdus irrumpens, exercitus ducere, aliena vastare, liberos populos aut trucidare aut subjicere cœpit, universamque Asiam usque ad Libiæ fines nova servitute perdomuit. Hinc etiam studuit orbis in mutuo sanguine alterna cæde grassari. Quatuor autem sunt bellorum genera, justum, injustum, civile et plus quam civile. Justum bellum est quod ex edicto geritur, de rebus repetitis, aut propulsandorum hostium causa. Injustum bellum est quod de furore, non de legitima ratione, initur. Civile bellum est inter cives orta seditio, et concitatio tumultus, sicut inter Syllam et Marium. Plusquam civile bellum est ubi non solum cives certant, sed et cognati, quale actum est inter Cæsarem et Pompeium, quando gener et socer invicem dimicaverunt. Bella itaque dicuntur interna, externa, servilia, socialia, pyratica. Seditio est dissensio civium,

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum bellare sit semper peccatum.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod bellare semper sit peccatum. Pœna enim non infligitur nisi pro peccato. Sed bellantibus a Domino inducitur pœna, secundum illud Matth., xxvi, 52 : *Omnis qui acceperit gladium, gladio peribit**. Ergo omne bellum est illicitum.

* *Omnes qui acceperint... peribunt.*

2. Præterea, quidquid contrariatur divino præcepto est peccatum. Sed bellare contrariatur divino præcepto; dicitur enim Matth., v, 39 : *Ego autem dico vobis, non resistere malo.* Et Rom., xii, 19, dicitur : *Non vos* defendentes, charissimi, sed date locum iræ.* Ergo bellare semper est peccatum.

* *Vosmetipsos.*

3. Præterea, nihil contrariatur actui virtutis nisi peccatum. Sed bellum contrariatur paci. Ergo bellum semper est peccatum.

4. Præterea, omne exercitium ad rem licitam licitum est, sicut patet in exercitiis scientiarum. Sed exercitia bellorum, quæ fiunt in torneamentis, prohibentur ab Ecclesia; quia morientes in hujusmodi tyrociniis ecclesiastica sepultura privantur. Ergo bellum videtur esse simpliciter peccatum.

Sed contra est quod Augustinus dicit in *Sermone de puero centurionis*[1] : « Si christiana disciplina omnia bella culparet, hoc potius consilium salutis petentibus in Evangelio diceretur ut abjicerent arma, seque militiæ omnino subtraherent. Dictum est autem eis : Neminem concusseritis; sufficiat vobis stipendium vestrum. Quibus proprium stipendium sufficere præcepit, militare non prohibuit. »

Respondeo dicendum, quod ad hoc quod aliquod bellum sit justum, tria requiruntur. Primo quidem auctoritas principis, cujus mandato bellum est gerendum. Non enim pertinet ad personam privatam bellum movere, quia potest jus suum in judicio superioris prosequi; similiter etiam quia[2] convocare multitudinem, quod in bellis oportet fieri, non pertinet ad privatam personam. Cum autem cura reipublicæ commissa sit principibus, ad eos pertinet rempublicam civitatis, vel regni, seu provinciæ sibi subditæ tueri. Et sicut licite defendunt eam materiali gladio contra interiores perturbatores[3], dum malefactores puniunt, secundum illud Apostoli ad Rom., xiii, 4 : *Non sine causa gladium portat; Dei enim minister est, vindex in iram ei qui malum agit;* ita etiam gladio bellico ad eos pertinet rempublicam tueri ab exterioribus hostibus. Unde et principibus dicitur in psal. lxxxi, 4 : *Eripite pauperem, et egenum de manu peccatoris liberate.* Unde Augustinus dicit, *Contra Faustum,* lib. XXII, cap. lxxv, col. 448, t. 8 : « Ordo naturalis mortalium paci accommodatus hoc poscit, ut suscipiendi belli auctoritas atque consilium penes principem sit. » Secundo requiritur causa justa : ut scilicet illi qui impugnantur, propter aliquam culpam impugnationem mereantur. Unde Augustinus dicit in lib. VI *Quæstion. in Pentat.,* q. x, col. 781, t. 3 : « Justa bella definiri solent quæ ulciscuntur injurias, si gens, vel civitas quæ bello petenda est, vel vindicare neglexerit quod a suis improbe factum est, vel reddere quod per injurias ablatum est. » Tertio requiritur uti sit intentio bellantium recta; qua scilicet intenditur vel ut bonum promoveatur, vel ut ma-

dicta quod seorsum alii ad alios eant. Bellum igitur est totum, pugna unius diei, prælium pars pugnæ est. Bellum antea duellum vocatum, eo quod duæ sunt partes dimicantium, vel quod alterum faciat victorem, alium victum. Postea, detracta littera *d*, et mutata *u* in *b*, dictum est bellum. Alii per antiphrasim putant dictum, eo quod sit horridum. Prælia dicuntur a premendo hostis hostem, unde et præla ligna quibus uva premitur. Pugna vocata eo quod usus fuisset initio pugnis contendere, vel quia primo bellum pugnis incipiebant. Quatuor autem in bello aguntur, pugna, fuga, victoria, pax. Pacis vocabulum videtur a pacto sumptum. Posterius autem pax accipitur, fœdus primum initur. Fœdus est pax quæ fit inter dimicantes, vel a fide, vel a fæcialibus, id est sacerdotibus dictum; per ipsos enim fiebant fœdera, sicut per sæculares bella. Alii fœdera dicta esse putant a porca fœde et crudeliter occisa, cujus mors optabatur ei qui a pace resilisset. Virg. :

« Et cæsa jungebant fœdera porca. »

Fœderis partes induciæ, quasi in dies ocia. Tullius, *De offic.,* lib. I : « Bellum quidem ita suscipiatur, ut nil aliud nisi pax quæsita videatur. »

Hæc ex *Speculo doctrinali,* lib. XI, cap. xxxvi.

[1] In edit. et in cod. habetur : « Augustinus dicit in sermone « De puero centurionis, » et sub eodem titulo referuntur Augustini verba in *Decreto,* XXIII, q. i, c. « Paratus, » unde forte a D. Thoma collecta sunt. — Sed editor *Decreti* et Nicolaï in sua *Summæ* editione parisina optime notant non legi prædicta nisi in *Epist. ad Marcellinum,* quam videas, cap. ii, § 15, col. 531, t. 2.

[2] Sic cod.; Parm. : « prosequi. Similiter etiam convocare. »

[3] In Parm. : « perturbationes. »

lum vitetur. Unde dicit Augustinus in libro *De verbis Domini*[1] : « Apud veros Dei cultores etiam illa bella pacata sunt, quæ non cupiditate, aut crudelitate, sed pacis studio geruntur, ut mali coerceantur, et boni subleventur. »

Potest autem contingere ut si sit legitima auctoritas indicentis bellum, et causa justa, nihilominus propter pravam intentionem bellum reddatur illicitum. Dicit enim Augustinus in lib. XXII *Contra Faustum*, c. LXXIV, col. 447, t. 8 : « Nocendi cupiditas, ulciscendi crudelitas, impacatus atque implacabilis animus, feritas rebellandi, libido dominandi, et si qua similia, hæc sunt quæ in bellis jure culpantur. »

Ad primum ergo dicendum, quod sicut Augustinus dicit, lib. XXII *Contra Faustum*, cap. LXX, col. 414, t. 8, « ille utitur gladio qui nulla superiore ac legitima potestate, vel jubente, vel concedente, in sanguinem alicujus armatur. » Qui vero ex auctoritate principis vel judicis, si sit persona privata, vel ex zelo justitiæ, quasi ex auctoritate Dei, si sit persona publica, gladio utitur, non ipse accipit gladium, sed ab alio sibi commisso utitur; unde ei pœna non debetur. Nec tamen illi etiam qui cum peccato gladio utuntur, semper gladio occiduntur; sed ipso[2] suo gladio semper pereunt, quia pro peccato gladii æternaliter puniuntur, nisi pœniteant.

Ad secundum dicendum, quod hujusmodi præcepta, sicut Augustinus dicit in lib. I *De serm. Domini in monte*, cap. XIX, col. 1258, t. 3, semper sunt servanda in præparatione animi, ut scilicet semper homo sit paratus non resistere, vel se non defendere, si opus fuerit[3]. Sed quandoque est aliter agendum propter commune bonum, vel etiam illorum cum quibus pugnatur. Unde Augustinus dicit in *Epist.* CXXXVIII *ad Marcellinum*, cap. II, § 14, col. 531, t. 2 : « Agenda sunt multa etiam cum invitis benigna quadam asperitate plectendis. Nam cui licentia iniquitatis eripitur, utiliter vicitur : quoniam nihil est infelicius felicitate peccantium, qua pœnalis nutritur impunitas, et mala voluntas velut hostis interior, roboratur. »

Ad tertium dicendum, quod etiam illi qui juste bella gerunt, pacem intendunt; et ita paci non contrariantur, nisi malæ, quam Dominus non venit mittere in terram, ut dicitur Matth., x. Unde Augustinus dicit, *Ad Bonifacium*, epist. CLXXXIX, § 6, col. 856, t. 2 : « Non quæritur pax, ut bellum excitetur, sed bellum geritur, ut pax acquiratur. Esto ergo bellando pacificus, ut eos quos expugnas, ad pacis utilitatem vincendo perducas. »

Ad quartum dicendum, quod exercitia hominum ad res bellicas spectantia non sunt universaliter prohibita; sed inordinata exercitia, et periculosa, ex quibus occasiones et deprædationes proveniunt. Apud antiquos autem exercitationes ad bella sine hujusmodi periculis erant, et ideo vocabantur « meditationes armorum, » vel « bella sine sanguine, » ut per Hieronymum patet in quadam epist.[4].

CONCLUSIO. — Bellum pro defensione reipublicæ, et pro bono communi ab eo cui regionis administratio commissa est, indictum, si recta intentione geratur, nullum peccatum est; secus autem bellare illicitum est (*a*).

[1] Habetur in *Decreto*, causa XXIII, quæst. I, cap. « Apud, » col. 1165; apud Augustinum autem non occurrit. Decretum prædicta refert sub istius modi rubrica : « Item ejusdem, » scilicet Augustini *De diversis Ecclesiæ observationibus* : quem librum inter Opera D. Aug. non extare optime notant Decreti correctores.

[2] Sic cod.; in Parm. : « ipsi. »

[3] Ita cum codd. Camer., Alcan. et Paris., editi plerique; al. : « opus non fuerit. »

[4] Non occurrit.

(*a*) Manichæi ex Augustino, lib. XII *Contra Faustum*, cap. LXXIV, et Wiclefitæ, teste Waldensi, bellum olim dogmatizarunt semper esse peccatum. Lutherus existimavit pugnare contra Turcos esse contradicere Deo volenti per illos peccata nostra punire. Erasmus contendit omne bellum esse Christianis interdictum. Utinam de facto nulla bella forent! Sed bellum non est per se malum; imo licitum est positis ponendis.

In lege naturæ Abraham bellum gessit, illique revertenti a cæde quatuor regum benedixit Melchisedech sacerdos Dei summi.

Deus in lege scripta sæpe jussit aut probavit bellum. Vide Exod., XVII; Num., XXI et XXV; Deut., VII, 1; Reg., XV, 2; Reg., VIII; Josue, I, 6, 8, 10, et alibi.

In lege nova, Joannes Baptista militibus non jussit bellum deserere, sed militia bene uti. Luc., III.

« Si christiana disciplina omnino bella culparet, hoc potius militibus consilium salutis petentibus in Evangelio diceretur ut abjicerent arma, seque militiæ omnino subtraherent; dictum est autem eis : *Neminem concutiatis, estote contenti stipendiis vestris;* quibus proprium stipendium sufficere præcepit, militare non prohibuit. » Augustinus, *Epist.* V *ad Marcellinum*.

Christus fidem centurionis qui habebat sub se

ARTICULUS II.

Utrum clericis et episcopis sit licitum pugnare.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod clericis et episcopis liceat pugnare. Bella enim intantum sunt licita et justa, ut dictum est, inquantum tuentur pauperes et totam rempublicam ab hostium injuriis. Sed hoc maxime videtur ad prælatos pertinere; dicit enim Gregorius in quadam hom., XIV *in Evang.*, § 2, col. 1128, t. 2 : « Lupus super oves venit; cum quilibet injustus, et raptor fideles quosque atque humiles opprimit. Sed is qui pastor esse videbatur, et non erat, relinquit oves, et fugit; quia dum sibi

milites laudavit, nec ipsum jussit deserere militiam. Matth., VIII. Cornelius, centurio cohortis quæ dicitur Italica, laudatur in Act., X.

Paulus laudat Gedeonem, Barac, Samsonem et alios, qui *per fidem vicerunt regna, fortes facti sunt in bello, castra verterunt exterorum.*

Vide Ambrosium, lib. I *De offic.*, cap. XL; Augustinum, ubi supra, et *Epist.* L *ad Bonifacium comitem;* Gregorium, lib. I *Epist.*, LXXII; Bernardum, *Sermone ad milites Templi*, cap. III.

Ecclesia in pluribus conciliis decrevit bellum pro recuperatione Terræ sanctæ, aliaque bella approbavit. Bellum suscepit nostris etiam temporibus. Unde bellum licitum esse potest.

Sed sunt conditiones, scilicet : legitima auctoritas, causa justa, recta intentio.

Auctoritas requisita debet esse suprema : imperatores, reges, quidam duces, respublicæ independentes, ut veneta, helvetica, etc.; unaquæque patria suas leges ad hoc habet.

Si tamen ageretur de bello defensivo, auctoritas suprema, instante periculo, non requireretur, quia cuique, etiam privato, licet vim vi repellere.

Insuper, si princeps supremus sit negligens in vindicanda injuria, posset princeps inferior aut respublica dependens bellum aggressivum indicare ad vindicandam illam injuriam, per accidens, cum ex impunitate, verbi gratia, hostis audacior fieret, et inde immineret novum damnum, quia tunc censeretur aliquo modo bellum defensivum.

Generaliter loquendo, causa justa indicendi bellum offensivum est unica, nempe injuria gravis illata, et non reparata, aut alio modo non reparanda. Sed plures aliæ causæ particulares sub hac unica generali continentur : 1. gravis injuria illata principi aut ejus legatis; 2. recuperatio provinciæ aut civitatis, alteriusve gravis debiti; 3. auxilium delatum hosti injusto, II Reg., VIII; 4. si qui impediant ne nocentes juste puniantur, Jud., X; 5. violatio pacti gravis momenti; 6. denegatio justi tributi; 7. auxilium præstandum confœderatis justum bellum gerentibus, aut innocentibus injuste vexatis; 8. hæresis aut idololatria propriorum subditorum; 9. si infideles etiam non subditi impediant fidei prædicationem; 10. denegatio transitus innoxii. « Notandum est quemadmodum justa bella gerebantur; innoxius enim transitus negabatur, qui jure humanæ societatis æquissimo patere debebat, » Augustinus, *In Num.* XXI. Si tamen gravia damna ex armatis militibus transeuntibus fundate timerentur, posset denegari transitus, neque illa denegatio causa justa esset bellum indicendi.

Errant perniciosissime et damnabiliter qui existimant amplificationem imperii, gloriam et celebritatem nominis, et jus convenientiæ esse justas causas indicendi bellum. « Hoc quid aliud quam grande latrocinium nominandum. » Augustinus, lib. IV *De civit.*, cap. VI.

Requiritur ergo gravis injuria, et quæ præponderet malis ex bello secuturis. Injuria tamen secundum se levis potest, attentis circumstantiis, fieri gravis, ut si prævideatur quod non repressa statim agenda sit in gravem, graviorem et gravissimam.

Si reparata est, cessat ratio vindictæ. Si alio modo quam bello possit reparari, abstinendum est a bello. Ubi enim bellum desinit esse necessarium, desinit esse licitum.

Et id verum est etiam post bellum inchoatum, et quando aliqui jam ceciderunt ex parte illius qui justum bellum gerit, si offeratur satisfactio condigna pro injuria illata et pro belli expensis. Cæterum in hoc casu satisfactio difficilis est. Plerumque nihilhominus saltem ex charitate offensus satisfactionem oblatam acceptare debet; nam lex charitatis postulat ut supremus princeps aliquid de summo jure remittat.

In dubio de justitia belli, si agatur de reparatione injuriæ, princeps non potest bellum indicere; si agatur de possessione recuperanda, contra possidentem non potest moveri bellum; sed si neuter rem possideat, licet bellum inferre ei qui non vult rem dividere pro rata dubii.

Subditi in dubio de justitia belli, possunt et debent inscribi militiæ, et bellare, formando tamen sibi conscientiam de justitia belli, et de obligatione ipsis imposita obediendi suis superioribus qui jus imperandi ob dubium subditorum non perdunt, et propter inconvenientia quæ ex inobedientia sequuntur.

Qui vero non sunt subditi principi bellum gerenti, in dubio de justitia belli abstinere debent, et similiter qui sua voluntate militant.

Porro causæ belli sæpe sunt quoad justitiam obscuræ etiam jurisperitis et theologis; et ideo non sunt culpandi qui militant in dubio negativo tantum; possunt enim sibi persuadere quod principes et consiliarii probi ac prudentes bella non moverent, nisi justa essent.

Qui sunt parati bellare, sive justum, sive injustum sit bellum, sunt certo in statu damnationis.

Per se et ex natura rei bellum non potest esse justum ex utraque parte; per accidens et ex ignorantia potest.

Geri non debet nisi ex intentione justitiæ et boni communis : « Bellum geritur ut pax acquiratur. » Augustinus, *Epist.* CCV. — « Nocendi cupiditas, ulciscendi crudelitas, impacatus et implacabilis animus, feritas rebellandi, libido dominandi, et si qua similia : hæc sunt quæ in bellis jure culpan-

ab eo periculum metuit, resistere ejus injustitiæ non præsumit. » Ergo prælatis et clericis licitum est pugnare.

2. Præterea, XXIII, quæst. VIII, cap. « Igitur, » col. 1248, Leo papa IV scribit : « Cum sæpe adversa a Saracenorum partibus perveniant nuntia, quidam in romanum portum Saracenos clam furtiveque venturos

tur, » August., lib. XXII *Cont. Faust.*, cap. LXXIV.

Si desint auctoritas, vel justa causa, obligatio est restituendi. Si desit recta intentio, adsintque aliæ causæ, non est obligatio restituendi.

Qui pugnant sine legitima auctoritate non tenentur ad restitutionem, nisi quatenus damna inferunt. Unde privati milites peccant et ad restitutionem tenentur, si sine consensu expresso, vel saltem præsumpto ducis, occidant, incendant, prædas agant; tunc enim bellum gerunt sine legitima auctoritate.

In bello justo nunquam licet per se et ex intentione occidere innocentes, nisi facta sit a Deo specialis auctoritas. Licet tamen per accidens et præter intentionem.

Innocentium nomine veniunt infantes, impuberes, bello inepti, fœminæ, rustici, plebeii, mercatores nihil ad bellum conferentes, peregrini, extranei, et, expresse ex jure positivo, cap. « Innovamus, » De pace, clerici ac religiosi; hi omnes juris præsumptione censentur innocentes, donec contrarium de illis probetur.

Sed licet occidere innocentes per accidens et præter intentionem; aliter impossibile foret bellum perficere, nec posset expugnari civitas, nec impeti hostes qui innocentes in fronte prælii constituerent, ut fecerunt in ultimo bello quod contra Franciam belluarum modo gesserunt, Alemanni, deprædationes, incendia, ex intentione innocentium homicidia, omniaque facinora a jure gentium et a jure naturali prohibita committentes, licet aliquando, ut hypocritæ, pietatem et mansuetudinem fingerent, invocarentque sæpius nomen Dei, ipsumque asserere auderent talia per eos suæ justitiæ ministros exercere. Erant forsitan justitiæ Dei ministri; sed et ipsi Judæi Dominum gloriæ crucifigentes; pœnasque luent, ut Judæi, tantæ crudelitatis et injustitiæ. *Vidi enim impium supexaltatum, transivi, et ecce non erat.*

Innocentes qui sunt pars reipublicæ hostilis possunt bonis spoliari, inquantum requirit necessitas vel victoriæ, vel pacis, vel satisfactionis : et hæc est consuetudo jure gentium introducta.

Sed spoliari non possunt extranei et hospites, quia non sunt pars reipublicæ hostilis, nisi sint in culpa aut hostibus faveant.

Nec spoliari possunt ecclesiastici, ecclesiæ et monasteria, quia non sunt vere pars populi hostilis, nisi forte eis hostes utantur ut propugnaculis.

Mobilia in bello justo capta, jure gentium sunt occupantis, etiamsi excedant justam compensationem. « Ea quæ ex hostibus capimus, jure gentium statim nostra fiunt, adeo quidem ut et liberi homines in servitutem deducantur, » Lib. II *Instit.*, tit. I, § 17. — « Si quid bello captum est, in præda est, non postliminio redit, » ff. lib. XLIX, tit. XV, « De captivis, » leg. XXVIII. — Quidam arbitrantur quod etiam bona injuste ablata quæ reperiuntur apud hostes, post pacificam possessionem unius noctis vel viginti quatuor horarum circiter, sint capientis; sed hoc non ex jure naturæ, ast ex jure gentium et consuetudine ex illo jure introducta.

Quantum ad servitutem, inter christianos, bello capti, ex usu recepto, non fiunt servi.

Bona immobilia in bello justo capta sunt principis supremi, inquantum necessarium est ad justam compensationem, et pacem atque securitatem stabiliendam; idque tam jure naturæ quam jure gentium et usu recepto.

Obtenta victoria, possunt stricto jure occidi omnes nocentes in pœnam peccati. Dicuntur autem nocentes non quia fortiter restiterunt, in hoc enim sunt potius laudabiles, sed quia restiterunt conscii de sua injustitia, vel propter aliud crimen in bellantes aut eorum principem. Attamen ex charitate multitudini parcendum est.

Non licet occidere obsides; nec sunt obsides qui violenter a victoribus rapti sunt. Obsides dantur seque ipsos offerre solent post pactum initum, ne frangatur pactum.

Principes et duces tenentur ex officio, inquantum possunt, coercere milites a rapinis, furtis, incensionibus, stupris; alioquin mortaliter peccant, et ad restitutionem tenentur.

Duces subordinati peccant mortaliter et tenentur ad restitutionem :

1. Si nulla cogente necessitate, milites exponant temere certæ internecioni;

2. Si partem stipendii pro militibus concessi retineant;

3. Si minorem numerum militum habeant et pro majori stipendia recipiant; quo etiam peccato implicantur commissarii qui id scienter admittunt; neque tantum de furto stipendii tenentur, sed de damno quod provenire potest reipublicæ ob insufficientem militum numerum. Excipe nisi id fiat ex consensu expresso vel tacito principis, dummodo princeps jus habeat tales abusus tolerandi; nam si et ipse populo vel delegatis populi rationem reddere debeat, habeatque solummodo potestatem executivam, ipse mortaliter peccat princeps et ad restitutionem tenetur, cum id scienter admittit, non tantum de furto stipendii, sed etiam de damno quod reipublicæ provenit ex numero militum notabiliter insufficienti relative ad numerum a legibus determinatum cuique ex lege certa stipendia assignata sunt. Olim autem, dum lustrabantur copiæ, duces quidam eumdem bis aut ter præsentabant, vel non milites sub habitu militari, et hi appellabantur gallice « passe-volants, » et notari debebant flore lilii super genas per adustionem ex ordinatione quadam anni 1668.

Milites gregarii peccant mortaliter et tenentur ad restitutionem, si in terris non hostilibus præter tectum, lectum, paleas, etc., ut fert consuetudo, pecunias extorqueant, spolient, rapiant, aliterve damnificent, etiam ex auctoritate aut dissimulatione ducum, nisi forte deficiente stipendio, sumerent præcise necessaria urgenti necessitati.

Tenentur quoque, et cum certo vitæ periculo, non deserere stationem, aut arcem, nisi plane desperata victoria.

esse dicebant. Pro quo nostrum congregari præcipimus populum, maritimumque ad littus descendere decrevimus. » Ergo episcopis licet ad bella procedere.

3. Præterea, ejusdem rationis esse videtur quod homo aliquid faciat, et quod facienti consentiat, secundum illud Rom., I, 32 : *Digni sunt morte non solum qui faciunt, sed etiam qui consentiunt facientibus.* Maxime autem consentit qui ad aliquid faciendum alios inducit. Licitum autem est episcopis et clericis inducere alios ad bellandum; dicitur enim XXIII, q. VIII, c. « Hortatu, » col. 1249, quod hortatu et precibus Adriani romanæ urbis episcopi, Carolus bellum contra Longobardos suscepit. Ergo etiam eis licet pugnare.

4. Præterea, illud quod est secundum se honestum et meritorium, non est illicitum prælatis et clericis. Sed bellare est quandoque et honestum et meritorium; dicitur enim XXIII, quæst. VIII, c. « Omni timore, » col. 1248, quod « si aliquis pro veritate fidei et salvatione patriæ, ac defensione christianorum mortuus fuerit, a Deo cæleste præmium consequetur. » Ergo licitum est episcopis et clericis bellare.

Sed contra est quod Petro in persona episcoporum et clericorum dicitur Matth., XXVI, 52 : *Converte gladium tuum in vaginam**. Non ergo licet eis pugnare.

* *Locum suum.*

Respondeo dicendum, quod ad bonum societatis humanæ plura sunt necessaria. Diversa autem a diversis melius et expeditius aguntur quam ab uno, ut patet per Philosophum in sua *Polit.*, lib. I, c. I, circa med., et quædam negotia sunt adeo sibi repugnantia, ut convenienter simul exerceri non possint; et ideo illis qui majoribus deputantur, prohibentur minora; sicut secundum leges humanas militibus, qui deputantur ad exercitia bellica, negotiationes interdicuntur, in *Syntag. juris*, lib. XXV, cap. XV, num. 8.

Bellica autem exercitia maxime repugnant illis officiis quibus episcopi et clerici deputantur, propter duo : primo quidem generali ratione, quia bellica exercitia maximas inquietudines habent; unde multum impediunt animum a contemplatione divinorum et laude Dei, et oratione pro populo; quæ ad officium pertinent clericorum. Et ideo sicut negotiationes, propter hoc quod nimis implicant animum, interdicuntur clericis; ita et bellica exercitia, secundum illud II ad Tim., II, 4 : *Nemo militans Deo implicat se sæcularibus negotiis.* Secundo propter specialem rationem; nam omnes clericorum ordines ordinantur ad altaris ministerium, in quo sub sacramento repræsentatur passio Christi, secundum illud I ad Corinth., XI, 26 : *Quotiescumque manducabitis panem hunc, et calicem bibetis, mortem Domini annuntiabitis, donec veniat.* Et ideo non competit eis occidere vel effundere sanguinem, sed magis esse paratos ad propriam sanguinis effusionem pro Christo, ut imitentur opere quod gerunt ministerio. Et propter hoc est institutum ut effundentes sanguinem etiam sine peccato sint irregulares. Nulli autem qui est deputatus ad aliquod officium licet id per quod suo officio incongruus redditur. Unde clericis non licet omnino bella gerere, quæ ordinantur ad sanguinis effusionem.

Ad primum ergo dicendum, quod prælati debent resistere non solum lupis, qui spiritualiter interficiunt gregem, sed etiam raptoribus et tyrannis, qui corporaliter vexant, non autem materialibus armis in propria persona utendo, sed spiritualibus, secundum illud Apostoli II ad Corinth., X, 4 : *Arma militiæ nostræ non carnalia sunt, sed potentia Deo;* quæ quidem sunt salubres admonitiones, devotæ orationes, contra pertinaces excommunicationis sententia.

Ad secundum dicendum, quod prælati et clerici ex auctoritate superioris possunt interesse bellis, non quidem ut ipsi propria manu pugnent, sed ut juste pugnantibus spiritualiter subveniant suis exhortationibus et absolutionibus, et aliis hujusmodi spiritualibus subventionibus; sicut et in veteri lege mandabatur, Josue, VI, quod sacerdotes sacris buccinis in bellis clangerent. Et ad hoc primo fuit concessum quod episcopi, vel clerici ad bella procederent; quod autem aliqui propria manu pugnent, abusionis est.

Ad tertium dicendum, quod, sicut supra dictum est, omnis potentia, vel ars, vel virtus ad quam pertinet finis, habet disponere de his quæ sunt ad finem. Bella autem carnalia in populo fideli sunt referenda, sicut ad finem, ad bonum spirituale divinum, cui clerici deputantur. Et ideo ad clericos pertinet disponere et inducere alios ad bellandum bella justa. Non enim interdicitur eis bellare quia peccatum sit, sed quia tale exercitium eorum personæ non congruit.

Ad quartum dicendum, quod licet exercere bella justa sit meritorium, tamen illici-

tum redditur clericis, propter hoc quod sunt ad opera magis meritoria deputati ; sicut matrimonialis actus potest esse meritorius, et tamen virginitatem voventibus damnabilis redditur propter obligationem eorum ad majus bonum (a).

ARTICULUS III.

Utrum sit licitum in bellis uti insidiis.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod non sit licitum in bellis uti insidiis. Dicitur enim Deuter., XVI, 20 : *Juste quod* rse- ris. *justum est exequeris**. Sed insidiæ, cum sint fraudes quædam, videntur ad injustitiam pertinere. Ergo non est utendum insidiis etiam in bellis justis.

2. Præterea, insidiæ et fraudes fidelitati videntur opponi, sicut et mendacia. Sed quia ad omnes fidem debemus servare, nulli homini est mentiendum, ut patet per Augustinum in lib. *Contra mendacium*, c. XV, etc., col. 539, t. 6. Cum ergo fides hosti servanda sit, ut Augustinus dicit *Ad Bonifacium*, *Epist.* CLXXXIX, § 6, col. 856, t. 2, videtur quod non sit contra hostes insidiis utendum.

r- que. 3. Præterea, Matth., VII, 12, dicitur : *Quæ** *vultis ut faciant vobis homines, et vos facite illis*; et hoc est observandum ad omnes proximos. Inimici autem sunt proximi. Cum ergo nullus sibi velit insidias, vel fraudes parari, videtur quod nullus ex insidiis debeat gerere bella.

Sed contra est quod Augustinus dicit in VI lib. *Quæstion. in Pentat.*, q. X, col. 781, t. 3 : « Cum justum bellum aliquis susceperit, utrum aperta pugna, utrum insidiis vincat, nihil ad justitiam interest ; » et hoc probat auctoritate Domini, qui mandavit Josue ut insidias poneret habitatoribus civitatis Hai, ut habetur Josue, VIII.

Respondeo dicendum, quod insidiæ ordinantur ad fallendum hostes. Dupliciter autem aliquis potest falli ex facto vel dicto alterius : uno modo ex eo quod ei dicitur falsum vel non servatur promissum ; et istud semper est illicitum ; et hoc modo nullus debet hostes fallere : sunt enim quædam jura bellorum et fœdera etiam inter ipsos hostes servanda, ut Ambrosius dicit in I *De officiis*, cap. XXIX, col. 68, t. 3.

Alio modo aliquis potest falli ex dicto, vel facto nostro, quia ei propositum aut intellectum non aperimus. Hoc autem semper facere non tenemur, quia etiam in doctrina sacra multa sunt occultanda, maxime infidelibus, ne irrideant, secundum illud Matth., VII, 6 : *Nolite dare sanctum canibus*. Unde multo magis ea quæ ad impugnandum inimicos paramus, sunt eis occultanda. Unde inter

(a) Omnibus clericis jure ecclesiastico prohibitum est propria manu bellare extra casum urgentis necessitatis. « Quicumque ex clero esse videntur, arma militaria non sumant, nec armati incedant, sed professionis suæ vocabulum religiosis moribus et religioso habitu præbeant, » cap. « Quicumque, » cau. XXIII, q. VIII. Vide insuper cap. « Quicumque clericus, » et cap. « Clerici, » etc. Clericos intellige sacris ordinibus initiatos, aut tonsura vel minoribus, si beneficium habeant; de simpliciter tonsuratis aut minoristis jura vel tacent, vel contraria consuetudine abrogantur.

Nec jus autem divinum, nec jus naturale id prohibent clericis. Jonathas et Simon sacerdotes bellum gesserunt, I Machab., X, XI, XII. Si quidam SS. Patres videantur dicere militiam ex se esse clericis prohibitam, intelligendi sunt eo sensu quod natura officiorum clericorum magnum præbet fundamentum ut ab Ecclesia pugnare prohibeantur.

Jus autem ecclesiasticum prohibet manu propria bellare. Non possunt clerici qui habent jurisdictionem temporalem sufficientem indicere bellum, exercitum conscribere, duces belli præficere; cap. « Episcopus, » tit. « Ne clerici et monachi, » in VI. Item clerici quicumque possunt bello interesse et hortari milites ad pugnandum fortiter, non tamen dicere : occide, macta!

In casu necessitatis, ipsum jus naturale permittit clericis sicut et aliis propria manu pugnare, ut si necessarium sit ad propriam vel proximi innocentis, præsertim patriæ, civitatis aut religionis defensionem contra injustos invasores. Item si, aliis militibus deficientibus, necessarium esset clericos pugnare ad consequendam insignem victoriam, ex qua salus Ecclesiæ vel reipublicæ multum dependet.

Si dicas omnes sponte militantes in bello justo, sive offensivo sive defensivo, si per seipsos mutilent aut occidant, esse irregulares, ut habetur can. « Aliquantulos, » et cap. « Petitio tua, » XXIV, tit. « De homic. » Extra. lib. V. — Respondeo non sponte militare, illos qui necessitate defendendi patriam compulsi militant, nec videtur rationi consentaneum quod lex positiva irregularitatis obstet adimpletioni præcepti naturalis : sic Joannes a S. Thoma post plures alios. Requiritur tamen inevitabilis necessitas ut clericus militare possit, et fit irregularis etiam jubendo hunc occidi, præbendo arma ad hunc occidendum, ut communius tenetur. Irregularitatem pariter contrahunt omnes, ex delicto, militantes et quolibet modo cooperantes in bello injusto, in quo patrata sunt homicidia vel mutilationes, etiamsi per seipsos non occiderint vel mutilaverint. Est communis, et constat ex cap. « Sicut dignum, » § ultimo, tit. « De homicidio. »

cætera documenta rei militaris hoc præcipue ponitur de occultandis consiliis, ne ad hostes perveniant, ut patet in lib. I *Stratagematum Francorum* Sexti Jul. Frontini, c. I, et talis occultatio pertinet ad rationem insidiarum, quibus licitum est uti in bellis justis.

Nec proprie hujusmodi insidiæ vocantur fraudes, nec justitiæ repugnant, nec ordinatæ voluntati. Esset enim inordinata voluntas, si aliquis vellet nihil sibi ab aliis occultari.

Et per hoc patet responsio ad objecta.

Conclusio. — Insidiæ vel fraudes contra promissam fidem in bellis illicitæ sunt; at insidiis, quæ in occultandis consiliis sitæ sunt, uti in bello licet (*a*).

ARTICULUS IV.

Utrum liceat diebus festis bellare.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod in diebus festis non liceat bellare. Festa enim sunt ordinata ad vacandum divinis; unde intelliguntur per observationem sabbati, quæ præcipitur Exod., xx. Sabbatum enim interpretatur requies. Sed bella maximam inquietudinem habent. Ergo nullo modo est in diebus festis pugnandum.

2. Præterea, Isa., LVIII, reprehenduntur quidam quod in diebus jejunii repetunt debita, et committunt lites, pugno percutientes. Ergo multo magis in diebus festis illicitum est bellare.

3. Præterea, nihil est inordinate agendum ad vitandum incommodum temporale. Sed bellare in die festo hoc est[1] secundum se inordinatum. Ergo pro nulla necessitate temporalis incommodi vitandi debet aliquis in die festo bellare.

Sed contra est quod I Machab., II, 41, dicitur : *Cogitaverunt* laudabiliter Judæi *dicentes : Omnis homo quicumque venerit ad nos in bello die sabbatorum, pugnemus adversus eum.*

Respondeo dicendum, quod observatio festorum non impedit ea quæ ordinantur ad hominis salutem etiam corporalem. Unde Dominus arguit Judæos, dicens, Joan., VII, 23 : *Mihi indignamini, quia totum hominem sanum feci in sabbato?* Et inde est quod medici licite possunt medicari homines in die festo.

Multo autem magis est conservanda salus

[1] Al. : « videtur esse. »

(*a*) Licitum est uti insidiis in bello, modo id fiat absque mendacio et violatione promissi. « Cum justum bellum quis susceperit, utrum aperta pugna, utrum insidiis vincat, ad justitiæ causam non facit. » Augustinus, q. X *Sup. Josue.* Israelitæ instruuntur uti insidiis adversus civitatem Haï, Jos., cap. VIII.

Unde licitum est uti vestibus et vexillis hostium, simulare fugam, aggredi unam partem, dum fingitur aggressio alterius. Sed illicitum est simulare redditionem et arma præbere quasi sese reddendo, ut facilius accedens hostis bona fide quasi victor occidatur. Hæ occisiones nefanda homicidia sunt.

De insidiis autem, audi *Speculum doctrinale,* lib. XI, cap. LVI.

« Qui rem militarem studiosius didicerunt asserunt plura in itineribus quam in ipsa acie pericula solere contingere; nam in conflictu armati sunt omnes, et hostem comminus vident, et ad pugnandum animo veniunt præparati. In itinere minus armatus, minusque attentus est miles, et superveniente impetu vel fraude repente turbatur. Ideo omni cura providere dux debet ne proficiscens patiatur incursum, vel facile ac sine damno repellat illatum. Primum itineraria omnium regionum in quibus bellum geritur, plenissime debet habere perscripta, ita ut locorum intervalla, viarum qualitates perdiscat, per compendia, diverticula, montes, flumina ad fidem descripta consideret. Præterea sub periculo eligendum viarum duces idoneos, scientesque capere, eosque custodiæ mancipare, addita pœnæ ostentatione vel premii; sed et cautelæ caput est ut ea loca per quæ vel quibus itineribus sit provecturus exercitus ignorentur. Verum quia exploratores altrinsecus missi profectionem suspicionibus vel oculis deprehendunt, et interdum profugæ proditoresque non desunt, dux fidelissimos argutissimosque cum equis probatissimis mittat qui loca per quæ iter faciendum est in progressu, et a tergo, dextra lævaque perlustrent, ne aliquas adversarii moliantur insidias.

Tutius operantur exploratores noctibus quam diebus. Ne vero repentinus tumultus amplius noceat, ante commonendi sunt milites, ut parati sint animo, ut arma in manibus habeant. Præterea noscere debemus hostium consuetudinem, et utrum pedibus an equitibus, utrum numero hominum vel armorum munitione præcellant, et ordinare quod nobis utile, illis docetur adversum. »

« Quis dubitet artem bellicam rebus omnibus esse potiorem, per quam libertas retinetur, et dignitas propagatur, provinciæ conservantur? Nunquam miles in acie producendus est cujus antea experimenta non cœperis. Nulla consilia meliora sunt quam illa quæ ignoraverit adversarius antequam facias. Consilium tuum cum cognoveris adversariis proditum, dispositionem mutare te convenit. Quid fieri debeat tractato cum multis, quid vero facturus sis cum paucissimis ac fidelissimis, vel potius ipse tecum. Amplius juvat virtus quam fortitudo. Qui per dispersos suos inconsulte sequitur, quam ipse acceperat hosti vult dare victoriam. Magna dispositio est hostem fame magis urgere quam ferro. »

reipublicæ, per quam impediuntur occisiones plurimorum, et innumera mala et temporalia, et spiritualia, quam salus corporalis unius hominis. Et ideo pro tuitione reipublicæ fidelium licitum est justa bella exercere in diebus festis, si tamen hoc necessitas exposcat; hoc enim esset tentare Deum, si quis imminente tali necessitate vellet a bello abstinere.

Sed, necessitate cessante, non est licitum bellare in diebus festis propter rationes inductas.

Et per hoc patet responsio ad objecta.

Conclusio. — Si adsit necessitas, bellare diebus festivis pro tutela reipublicæ licet : secus autem non licet (a).

QUÆSTIO XLI.

DE RIXA (b).

(Et duo quæruntur.)

Deinde considerandum est de rixa; et circa hoc quæruntur duo : 1° utrum rixa sit peccatum; 2° utrum sit filia iræ.

(a) Licitum est bellare diebus festis quando id est necessarium saluti reipublicæ, etiam in bello offensivo, si occurrit occasio transiens reportandi victoriam. Extra casum necessitatis, pugnare veniale est diebus dominicis et festis, licet, saltem nunc, exercitia bellica communia dominis ac servis non reputenter opus servile.

Illicitum est vocare in auxilium infideles aut hæreticos nisi rationabilis causa excuset.

Repræsaliæ dicuntur quando princeps vel respublica subditis aut militibus suis damnum injustum passis facit potestatem invadendi terram eorum qui damnum intulerunt, et occupandi bona incolarum etiam innocentium, donec damnum sit juste compensatum. Secundum se sunt licitæ; cum iisdem conditionibus ac justum bellum exerceri debent, nec faciliter concedendæ propter periculum abusus. Jure canonico, cap. « De injuriis, » in VI, prohibetur sub pœna excommunicationis concedere aut agere repræsalias contra personas ecclesiasticas vel eorum bona.

Breviloquium : « Repræsalia est potestas pignerandi contra quemlibet de terra debitoris data creditori pro injuriis et damnis. » Idem : « Repræsaliæ dicuntur quando aliquis oriundus de una terra spoliatur vel damniticatur ab alio oriundo ab alia terra, vel etiam si debitum non solverit ei; tunc enim datur potestas isti spoliato quod ei satisfaciat contra quemlibet de terra illa unde est spoliator vel debitor. » Sed has repræsalias concilium Paris. ann. 1314 vocat « graves legibus et æquitati naturali contrarias. »

(b) De rixa disserit *Speculum morale*, lib. III, part. v, dist. XIII.

« Decima filia iræ est rixa. Importat quamdam contradictionem in factis. Videtur esse quoddam privatum bellum quod inter personas privatas agitur, non ex aliqua publica auctoritate, sed magis ex inordinata voluntate, et ideo rixa semper importat peccatum. »

Ad rixam pertinet riotta, quæ definitur : « Illicitum factum per tres ad minus perpetratum, ut est verberatio alterius, violenta possessionis arreptio, aut aliquid hujusmodi. » Cowellus, lib. IV, tit. XVIII, § 30, Rastallus, Thomas Blount, in *Nomolexico* vox : *Riot*.

Riottæ, ut patet, veræ rixæ sunt. Inde verbum « riotare, » rixari, contendere, interdum pugnare : « Plura obprobria sibi dixisti, secum certasti seu riotasti, et proditionaliter et insidiose de quodam cutello graviter et enormiter eum percussisti. » *Litteræ remissoriæ*, ann. 1354, in reg. LXXXII, ch. CCCXCVII. — Inde etiam adjectivum « riotosus. » « Homo brigosus et riotosus, in opprobriis et contumeliis semper abundans. » *Litteræ remissoriæ*, ann. 1353, in reg. LXXXII, ch. CXLIV.

Occasione rixæ, non omittendum est quoque loqui de duello. — « Duellum est singularis pugna inter aliquos ad probationem veritatis, ita videlicet, ut qui vicerit probasse intelligatur. Et dicitur duellum, quasi duorum bellum. Dicitur etiam vulgo in plerisque partibus judicium, eo quod ibi Dei judicium expectatur. Dicitur etiam monomachia, quasi unica, vel singularis pugna. Monos enim unus, machia pugna. Non debet fieri etiam inter laicos; licet enim David duellum cum Goliath commisit, non tamen illud est pro lege sumendum, quia privilegia paucorum communem legem non faciunt, » ut ait Hieronymus. Item quia est contra illud præceptum Domini : *Non tentabis Dominum Deum tuum*. — Expresse prohibetur in lege sæculari, scilicet de gladiatoribus. Consuetudo tamen generalis contra ista invaluit, fereque ubique terrarum; unde quæri solet an hujusmodi consuetudine generali excusentur a mortali peccato. Et dicunt quidam quod sic, inducentes pro se verbum, Ambros., XXXII, q. IV : « Objiciuntur Jacob quatuor uxores, quod quando mos erat, crimen non erat. » Alii distinguunt et aiunt eum qui duellum offert, et eum qui sponte suscipit peccare mortaliter; eum vero qui judice compellente non peccare, cum aliter non possit evadere periculum mortis, vel rerum suarum. Quod enim quis facit ob defensionem suam, vel rerum suarum licitum judicatur, si sit etiam sacerdos. Ego autem, salvo meliori judicio, dico cum aliis sine exceptione quod nulla consuetudo, vel juris corruptela, potest in hoc aliquem excusare, eo quod diuturnitas temporis non minuit peccata, sed auget. Peccant ergo omnes mortaliter, sed differenter; graviter enim peccat qui suscipit etiam propter quantumcumque metum. Attenuatur tamen peccatum multum propter periculum personæ, vel rerum. Ille autem qui sponte suscipit, item qui offert, item judex qui defert vel præstat auctoritatem, item assessores et qui dant ad hoc consilium, auxilium vel favorem, item sacerdotes qui dant benedictionem, isti homines peccant longe gravius. Item si contingeret

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum rixa sit semper peccatum.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod rixa non semper sit peccatum. Rixa enim videtur esse contentio quædam; dicit enim Isidorus in lib. X *Etymologiarum*, col. 392, § 239, t. 3, quod « rixosus est a rictu canino dictus; semper enim ad contradicendum paratus est, et jurgio delectatur, et provocat contendentem. » Sed contentio non semper est peccatum. Ergo neque rixa.

2. Præterea, Genes., XIX, dicitur quod servi Isaac foderunt alium puteum, et pro illo quoque rixati sunt. Sed non est credendum quod familia Isaac rixaretur publice,

aliquem ibi mori, omnibus imputaretur homicidium, et omnes fierent irregulares. Si ergo alicui clerico offeratur duellum, nullo modo suscipiat vel per se, vel per aliquem quem ponat loco sui, quia de jure debet deponi. Pœna pugnantium in duello est depositio, si erant clerici. Sed si exinde nec mors sit, nec membrorum diminutio subsecuta fuerit, poterit erga eos suus episcopus dispensare, si aliter necessitas vel utilitas hoc exposcat. Si tamen sacerdos vel alius clericus in duello sponte oblato vel suscepto ab ipso amisisset partem digiti, sed non tantam quin sine scandalo posset celebrare solemniter, potest, quantumcumque gravis sit excessus, episcopus cum tali post peractam pœnitentiam dispensare. » Ex *Summa de casibus*. « Ubi innocens accusatur de crimine ad mortem, qui si duellum recusaverit oblatum, statim suspendetur, durum videtur dicere quod talis teneatur potius sustinere se suspendi quam se defendere in duello. Et forte distinguendum est inter suscipientem duellum oblatum in criminali, et suscipientem in causa civili, de rebus temporalibus, ut dicatur quod in primo casu licitum sit suscipere duellum, non offerre; in secundo casu nec offerre, nec suscipere licet, cum in temporalibus debeat quis potius quodlibet damnum pati, quam sic duellum suscipere. Sed cum res suas liceat laico armis defendere, et eas defendendo raptorem occidere, si aliter defendere non possit, quare non potest eas defendere in duello, non quod ipse offerat, sed dum ei a judice offertur, vel potius infertur? Propter hoc credo quod hæc opinio potius sit tenenda, cum ratione non careat, et sit benignior, ne videamur damnare omnes illos qui se defendunt in duellis, vel res suas. Verumtamen non credo de sacerdote quod liceat ei duellum suscipere, vel offerre. Nec in causa criminali, nec in causa civili, nec consulere quod offeratur, vel suscipiatur. » Frater Vincentius Rodon. — « Nota tamen quod et secundum ipsam legem Lombardorum, duelli probatio judici fidem facere non debet, quia qui vincitur non sponte confitetur; ergo condemnari non debet. Unde in ipsa lege dixisse legitur imperator : multos vidimus justam causam foventes uno sub clypeo suam justitiam amisisse. — Ergo consuetudo judicem excusare non valet, cum sciat non esse probatum, et tamen nihilominus condemnet. » Ex *Summa juris*.

« Si clericus sponte duellum obtulerit, vel oblatum susceperit, sive victor, sive victus fuerit, de rigore juris est merito deponendus. Sed quantumcumque ejus in hoc gravis sit et enormis excessus, evadere potest depositionis sententiam, si cum ipso suus duxerit episcopus misericorditer dispensandum, dummodo ex ipso duello homicidium, vel membrorum diminutio non fuerit subsecuta. » Alexander III. — « Henricus presbyter cum quemdam laicum super furto sæculari placito convenisset, quia testes sui defecerunt, pugilem secundum pravam terræ consuetudinem introduxit, qui reum usque adeo vulneravit quod coactus est expirare. Respondemus quod hujusmodi pugiles homicidæ veri existunt; sacerdos quoque, licet non ipse, sed alius pro eo in duello pugnaverit, non debet in sacris ordinibus ministrare. Homicidium enim tam facto quam præcepto, sive consilio, vel defensione, non est dubium perpetrari; poterit tamen cum eo circa habendum beneficium misericorditer dispensari. » Cælestinus III. — « Quid de episcopis, capellanis, et abbatibus, qui in curia regis subire duellum coguntur, aut res ecclesiasticas amittere? Quid de clerico sæculari qui convenitur, vel convenit alium de feudo in foro sæculari? Quid de episcopis et abbatibus habentibus regalia et jurisdictionem temporalem sicut principes sæculares, in quorum curiis judicantur hujusmodi duella? Respondeo : in omnibus his casibus, si episcopi, vel abbates offerunt vel suscipiunt duella, vel per se, vel per alios de speciali mandato eorum, aut judicant in curiis inter subditos suos, aut præstant auctoritatem specialem judicantibus, peccant mortaliter, et efficiuntur irregulares, si sequatur mors. Si autem talia fiant per œconomos sæculares, et balivos, et præpositos hujusmodi episcoporum, capellanorum, et abbatum, et clericorum sæcularium administratores, sine speciali mandato eorum, licet hujusmodi episcopi, capellani et abbates peccent graviter, et mortaliter, sicut credo, talia sustinendo fieri in curiis suis, sive balivorum suorum, et dissimulando cum sciant, non tamen incurrunt irregularitatem ex hoc, quia non præstant super hoc specialem auctoritatem, licet præcipiant balivis suis quod faciant justitiam in tali vel tali causa, quia in tali generali mandato, non intelligitur aliquid mandare de duellis judicandis, offerendis vel subeundis. Et in hujusmodi casibus, si rex vel alius princeps velit personam ecclesiasticam compellere ad duellum, aut propter recusatum duellum aufferre ei bona ecclesiæ suæ, vel sua, debent invicem viriliter episcopi se irritare.

Credo etiam quod omnia mala potius debeat tolerare quam tali modo consentire. Credo etiam, quod in publicis prædicationibus potest hoc insinuari sæcularibus, rusticis et plebibus, dum tamen mature et modeste, et quasi per modum compassionis dicatur eis quod qui hoc faciunt non sunt in statu salvandorum. Et hoc præsertim in his locis, ubi super hoc, creduntur juris ignorantia laborare, quæ ignorantia in episcopis, et abbatibus, et cæteris ecclesiasticis personis non est tolerabilis, quidquid sit de sæcularibus. » Frater Vinc. Rodon.

eo non contradicente, si hoc esset peccatum. Ergo rixa non est peccatum.

3. Præterea, rixa videtur esse quoddam particulare bellum. Sed bellum non semper est peccatum. Ergo rixa non semper est peccatum.

Sed contra est quod ad Galat., v, rixæ ponuntur inter opera carnis; quæ *qui agunt, regnum Dei non consequentur*. Ergo rixæ non solum sunt peccata, sed etiam sunt peccata mortalia.

Respondeo dicendum, quod, sicut contentio importat quamdam contradictionem verborum, ita etiam rixa importat quamdam contradictionem in factis. Unde *Super* illud *Galat.*, v : *Rixæ*, dicit Glossa interl., quod « rixæ sunt, quando ex ira invicem se percutiunt. » Et ideo rixa videtur esse quoddam

Hæc transcribere libuit ut bene intelligatur aliud fuisse duellum judiciarium et solemne, et aliud esse duellum hodiernum. Quod si prius prohibitum est et peccaminosum graviter, a fortiori secundum.

Prius autem duellum definiebatur : Singulare certamen quo ambiguæ disceptationes dirimebantur, quæ ordinario judicio terminari non poterant. — Secundum vero definiri potest : Pugna corporalis deliberata hinc inde duorum ad purgationem, gloriam, vel odii aggregationem. — Illud autem ultimum duellum olim ex principum consensu fiebat, et vulgo appellabatur « combat à outrance » de quo vide Ulponum, lib. II *De militari offic.*, cap. v et vi.

Judicium duelli originem habet a septentrionalibus populis, qui, ut ait Paterculus, « armis decernere lites suas » solebant. Umbrici cum controversias inter se habebant, pugnabant armati sicut in bello, et qui snos adversarios interemerant, justiorem causam habuisse videbantur. Stobæus, *Serm.* x, pag. 133.

Sed id præsertim invaluit ex tit. xlv *Legum Gundebaldi*, *Burgundiæ regis*, et tit. xliv, § 1, lvi, § 1, tit. lxxxiv, *Legis Alemannorum*, et tit. ii, c. ii, tit. ix, c. iv, *Legis Bajwarorum*.

Hæc ratio dirimendi lites potissimum erat propria Francorum, ut dicitur in *Vita Ludovici Pii*, ann. 831. Sed necesse erat ut de duello subeundo judices decernerent. Decertaturi ex judicis decreto vadium apud eum deponebant, ut postmodum pro damni aut jacturæ compensatione cederent. Interdum « gagia duelli » ad dominum spectabant. — Interdum parti ipsi dabatur vadium. Datis autem et receptis vadiis, appellans et appellatus pacem inter se inire non poterant, inconsulto et invito domino, qui astringere eos poterat ad perficiendum duellum. Domini vero ipsi poterant pacem inter se componere, et firmatum duellum antiquare. Non modo gagia a pugnaturis dabantur sed obsides qui, si is cujus vades erant superaretur, indictam mulctam persolvebant. Hinc proverbium : « Le battu paie l'amende. » Gagiis receptis ac obsidibus datis, dies pugnæ ad quadragesimum indicebatur a domino vel judice.

Sacramenta in his occasionibus de more fiebant super sanctam crucem, sanctas reliquias, aut sancta Evangelia coram sacerdotibus vel Ecclesiæ ministris, et sæpe post auditam missam.

Arma duello decertantium, si peditum, erant gladius et clypeus, si equitum, illa pluribus describunt *Assisiæ hierosolymitanæ*, cap. xcv. — Si decertantes non erant ex ordine militum, clypeo et baculo decertabant, ut patet ex *Capitulario* Ludovici Pii. Vetuit Philippus Augustus, ann. 1215, ne baculus trium pedum longitudinem excederet.

Si miles de crimine capitali appellabatur a villano et custumario, militi liberum erat equitem pugnare. Ex *Statutis* S. Ludovici, lib. I, cap. lxxx.

Ætas qua quis duellum inire cogi poterat erat viginti annorum, juxta *Stabilimenta* S. Ludovici, lib. I, cap. lxxi et cxl.

A duello ineundo eximebantur mulieres, qui annum ætatis sexagesimum excesserant, ægroti aut aliqua infirmitate detenti, sacerdotes, clerici, monachi, qui vicarios et campiones dare tenebantur, duces tandem, qui et ipsi per vicarium et campionem appellanti respondebant.

Erant insuper casus complures in quibus duellum locum non habebat. Hos recenset Bellomanerius, cap. lxiii :

1. Si mulier sub viri potestate appellat sine illius consensu et auctoritate;

2. Si appellans nullam parentelam vel affinitatem habet cum eo pro quo appellat;

3. Si appellatus jam pugnavit pro quo appellatur;

4. Si mulier appellavit, nec suum advocatum retinuit; nam mulier pugnare non potest;

5. Si appellans est servus, et appellat hominem ingenuum ac liberum;

6. Si appellans est clericus, quia non potest se obligare in curia laica, nisi de proprietate temporali;

7. Si appellatus est clericus; evenit aliquando, sed rarissime quod clerici ipsi sese defenderent, aut etiam aggrederentur duello;

8. Si casus est de quo judicium datum est;

9. Si casus est notorie falsus;

10. Si alias res est bene probata;

11. Si appellans est bastardus, seu nothus, et appellatus homo ingenuus et liber, quia non licet homini ingenuo cum notho pugnare; sed inter duos nothos appellum valet;

12. Si pax facta est de facto de quo fit appellum et confirmata a judice superiore, qua deficiente confirmatione valet appellum;

13. Si quis appellatus est de homicidio, et mortuus, antequam moreretur, nominavit suos interfectores, et appellatum a crimine innocentem dixit;

14. Si appellans vel appellatus est minor annorum.

15. Quando leprosus hominem sanum appellat vel si homo sanus leprosum appellat;

16. Quando casus non cadit in vadium.

Adde quando res per testes aut alio quovis modo probari potest.

Dominus nec patris contra filium, nec filii contra patrem, nec fratris contra fratrem vadia recipere debebat.

Duello succumbentium pœna fuit ultimum

privatum bellum, quod inter privatas personas agitur, non ex aliqua publica auctoritate, sed magis ex inordinata voluntate. Et ideo rixa semper importat peccatum.

Et in eo quidem qui alterum invadit injuste, est peccatum mortale; inferre enim nocumentum proximo, etiam opere manuali, non est absque mortali peccato. In eo autem qui se defendit, potest esse sine peccato, et quandoque cum peccato veniali, et quandoque cum peccato mortali, secundum diversum motum animi ejus, et diversum modum se defendendi. Nam si solo animo repellendi injuriam illatam, et cum debita moderatione se defendat, non est peccatum, nec proprie potest dici rixa ex parte ejus. Si vero cum animo vindictæ vel odii, vel cum excessu debitæ moderationis se defendat,

supplicium, suspendium, capitis minutio, vel certi membri debilitatio, pro criminis qualitate.

De campionibus multa essent dicenda quæ causa brevitatis prætermittimus.

Duelli consuetudinem abrogare sæpe annixi sunt summi pontifices, episcopi, concilia, et anathemate damnarunt, vel certe improbarunt, imprimis concilium valentinum, ann. 855, can. XII; Nicolaus papa I, *Epist.* L *ad Carolum Calvum;* Agobardus, lib. *Adversus legem gundobadam,* cap. XIV, et lib. *Contra judicium Dei;* Cælestinus III, Alexander III, denique synodus tridentina, sess. XXV, cap. XIX.

Reges et principes in dominiis suis duellum abolere penitus conati sunt, præsertim S. Ludovicus, rex Franciæ, qui duella in suis terris fieri omnino prohibuit, *Statut.,* lib. I, cap. II. Sed hæc prohibitio locum non habuit in terris suorum vassallorum.

Mirum est S. Thomam non loqui de duello in *Summa* sua *theolog.,* nisi obiter, IIª IIæ, q. XCV, a. 8, ad 3.

Prout autem duellum accipitur in jure et in ordine ad censuras ecclesiasticas, definitur communiter : Periculosa duorum pugna ex composito seu condicto inita, cum designatione temporis et loci. — Si plures promiscue contra plures pugnent erit simpliciter rixa, nisi singuli determinate contra singulos determinatos pugnent, ut fit in duello solemni. Quæ fiunt sine periculo occisionis, aut gravis læsionis, ut pugnis, levi baculo, avulsione crinium, non sunt proprie duella. Qui sibi ex improviso occurrentes pugnant, vel in impetu iræ dicunt : hic pugnemus, et pugnant, non pugnant ex condicto; item si unus alterum minatus fuerit, vel quæsierit; item si e duobus rixantibus unus vel uterque currunt ad domum, et cum armis redeunt et pugnant. Tunc non est proprie duellum quia condictum exigunt Gregorius XIII, constit. *Ad tollendam,* ann. 1582, et Clemens VIII, constit. *Illius vices,* ann. 1592. — Si designatio loci determinati, vel temporis determinati desit, ex iisdem constitutionibus non est duellum proprie censuris obnoxium. Cæterum circa casus in quibus est vel non est duellum ratione condicti et designationis temporis aut loci non parum variant auctores. Sed propter censuras potius restringenda est materia. Semper est grave peccatum pugnare illicite cum armis, quamvis non semper sub censura cadat.

Quibusdam videbatur quod concilium tridentinum, quia meminit patrinorum, locutum fuerat tantum de duellis solemnibus in quibus adhibentur electio patrinorum seu secundantium, assumptio testium, libelli citatorii; ideo pœnas contra duellantes et quovis modo duello cooperantes Gregorius XIII et Clemens VIII extenderunt ad duella privata in quibus ceremoniæ duellorum solemnium non adhibentur.

Quod si provocans proponat duellum non hic et nunc, sed postea exequendum sub minitatione mortis hic et nunc inferendæ provocato, si non acceptet, nec habeat provocatus arma quo se hic et nunc defendat, graves theologi arbitrantur provocatum in hoc casu ad salvandam vitam posse acceptare duellum, sed, transacto periculo, non debere huic acceptationi extortæ stare. Aliqui excipiunt si certo prævidet se injuste occidendum, nisi duello se defendat; tunc enim acceptationi stare potest juxta illos : sed in praxi, quamvis id speculative loquendo sit probabile, vix patet locus huic casui.

Duellum auctoritate publica est raro licitum. Non liceret principi duos malefactores morti adjudicatos cogere ad duellum, ut qui vincit patibulum evadat. Videtur tamen quod isti damnati possint pugnare, ut executores justæ sententiæ.

Duellum est illicitum ad detegendum crimen vel innocentiam, et etiam ad finiendam litem vel controversiam inter privatos. Nec licitum est ad evitandum aut terminandum bellum inter supremos principes; nam justitia et bonum commune reipublicæ, quod communibus totius communitatis viribus propugnari debet, exponi non debet aleæ duelli; nec dicas pariter bonum commune exponi aleæ belli; non enim potest princeps supremus inire bellum sive defensivum, sive offensivum, nisi major spes affulgeat vincendi.

Si tamen, bello incœpto, qui juste bellum gerit sentiat esse aut confligendum et succumbendum, aut duellandum, potest et acceptare et offerre duellum. Item si sit dubius de victoria, nec sit spes restaurandi exercitum casu quo profligetur. Item si duces utilius reputent reipublicæ controversiam duello quam bello dirimere, duellum licitum est ex parte ejus qui bellum juste gerit, modo inde non fiat victoria magis dubia quam in bello. Multi quoque opinantur duellum acceptari posse, si ex non acceptatione fieret hostis audacior et potentior, alter dejectus et timidior; et hic est casus David cum Goliath, licet insuper David ex instinctu divino egerit.

Pœnæ duellantium sunt excommunicatio latæ sententiæ summo pontifici reservata extra mortis articulum, suspensio, interdictum in iis locis in quibus, scientibus et permittentibus dominis, duella fiunt, inhabilitas ad beneficia ecclesiastica, privatio sepulturæ ecclesiasticæ si duellans moriatur in ipso conflictu, non si post conflictum, perpetua infamia, et pœnæ corporales a quibusdam legibus sæcularibus inflictæ.

Excommunicatio, suspensio, interdictum et pri-

semper est peccatum; sed veniale quidem, quando aliquis levis motus odii vel vindictæ se immisceret, vel cum non multum excedit moderatam defensionem; mortale autem, quando obfirmato animo in impugnantem insurgit ad eum occidendum, vel eum graviter lædendum.

Ad primum ergo dicendum, quod rixa non simpliciter nominat contentionem; sed tria in præmissis verbis Isidori ponuntur quæ inordinationem rixæ declarant : primo quidem quod promptitudinem animi habet ad contendendum[1] : quod significat, cum dicit : « Semper ad contradicendum paratus, » scilicet sive alius bene, sive male dicat, aut faciat. Secundo quia in ipsa contradictione delectatur; unde sequitur : « Et in jurgio delectatur. » Tertio quia ipse alios provocat ad contradictiones; unde sequitur : « Et provocat contendentem. »

Ad secundum dicendum, quod ibi non intelligitur quod servi Isaac sint rixati, sed quod incolæ terræ rixati sunt contra eos; unde illi peccaverunt, non autem servi Isaac, qui calumniam patiebantur.

Ad tertium dicendum, quod ad hoc quod justum sit bellum, requiritur quod fiat auctoritate publicæ potestatis, sicut supra dictum est. Rixa autem fit ex privato affectu iræ, vel odii. Si enim ministri principis aut judicis publica potestate aliquos invadant qui se defendant, non dicuntur ipsi rixari, sed illi qui publicæ potestati resistunt; et sic illi qui invadunt, non rixantur neque peccant, sed illi qui se inordinate defendunt.

Conclusio. — Rixa, cum ex inordinata procedat voluntate, semper peccatum est, et in eo qui alium injuste invasit, mortale, et in eo qui se defendit, quandoque veniale, quandoque mortale, secundum animi sui inordinatam dispositionem.

ARTICULUS II.

Utrum rixa sit filia iræ.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod rixa non sit filia iræ. Dicitur enim Jac., IV, 1 : *Unde bella et lites in vobis? nonne ex concupiscentiis quæ militant in membris vestris?* Sed ira non pertinet ad concupiscibilem. Ergo rixa non est filia iræ, sed magis concupiscentiæ.

2. Præterea, Proverb., XXVIII, 25, dicitur : *Qui se jactat et dilatat, jurgia concitat.* Sed idem videtur esse rixa quod jurgium. Ergo videtur quod rixa sit filia superbiæ vel inanis gloriæ, ad quam pertinet se jactare et dilatare.

3. Præterea, Proverb., XVIII, 6, dicitur : *Labia stulti immiscent* se rixis.* Sed stultitia differt ab ira; non enim opponitur mansuetudini, sed magis sapientiæ vel prudentiæ. Ergo rixa non est filia iræ. **Miscent.*

4. Præterea, Prov., X, 12, dicitur : *Odium suscitat rixas.* Sed odium oritur ex invidia, ut dicit Gregorius, XXXI *Moral.*, cap. XLV, § 88, col. 621, t. 2. Ergo rixa non est filia iræ, sed invidiæ.

5. Præterea, Proverb., XVII, 19, dicitur : *Qui meditatur discordias, seminat* rixas.* Sed discordia est filia inanis gloriæ, ut supra dictum est. Ergo etiam rixa. ** Diligit.*

Sed contra est quod Gregorius dicit, XXXI *Moral.*, loc. cit., quod « ex ira oritur rixa; » et Prov., XV, 18, et XXIX, 22, dicitur : *Vir iracundus provocat rixas.*

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est, rixa importat quamdam contradictionem usque ad facta pervenientem, dum unus alterum lædere molitur. Dupliciter autem unus alium lædere intendit : uno modo quasi intendens absolute malum ipsius; et talis læsio pertinet ad odium, cujus intentio est ad lædendum inimicum vel in manifesto, vel in occulto. Alio modo aliquis intendit

vatio sepulturæ ecclesiasticæ, si in conflictu duellans obierit incurruntur ante sententiam judicis, cæteræ pœnæ non nisi post judicis sententiam quæ expectanda est, etiam pro aliis pœnis, si pastor dubitet an fuerit verum duellum.

Possunt absolvere a casu duelli, quando est occultus, episcopi : ita Bonacina, Sanchez, Billuart, Lezana, praxis communis.

Dubium est an excommunicationem incurrant provocantes principales et pro se, non secuta pugna. Hanc excommunicationem incurrunt pugnantes, principes, magistratus, duces militiæ præcipientes, aut permittentes, aut tolerantes duellum, vel duellantibus locum concedentes, quovis modo cooperantes ad duellum, auxiliando, consulendo, favendo, suadendo, mandando, operam præstando, se immiscendo in præmissis vel in aliquo duelli præmissorum.

[1] Ita mss. et editi omnes libri; Garcia perperam corrigit, « ad contradicendum. »

alium lædere, eo sciente et repugnante, quod importatur nomine rixæ; et hoc proprie pertinet ad iram, quæ est appetitus vindictæ; non enim sufficit irato quod latenter noceat ei contra quem irascitur; sed vult quod ipse sentiat, et quod contra voluntatem suam aliquid patiatur in vindictam ejus quod fecit, ut patet per ea quæ supra dicta sunt de passione iræ. Et ideo rixa proprie oritur ex ira.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut supra dictum est, omnes passiones irascibilis ex passionibus concupiscibilis oriuntur; et secundum hoc, illud quod proxime oritur ex ira, oritur etiam ex concupiscentia sicut ex prima radice.

Ad secundum dicendum, quod jactatio et dilatatio sui, quæ fit per superbiam vel inanem gloriam, non directe concitat jurgium aut rixam, sed occasionaliter, inquantum scilicet ex hoc concitatur ira, dum aliquis sibi ad injuriam reputat quod alter ei sese præferat; et sic ex ira sequuntur jurgia et rixæ.

Ad tertium dicendum, quod ira, sicut supra dictum est, impedit judicium rationis, unde habet similitudinem cum stultitia; et ex hoc sequitur quod habeant communem effectum; ex defectu enim rationis contingit quod aliquis inordinate alium lædere molitur.

Ad quartum dicendum, quod rixa, etsi quandoque ex odio oriatur, non tamen est proprius effectus odii, quia præter intentionem odientis est quod rixose et manifeste inimicum lædat; quandoque enim etiam occulte eum lædere quærit. Sed quando videt se prævalere, cum rixa et jurgio læsionem intendit. Sed rixose aliquem lædere est proprius effectus iræ, ratione jam dicta.

Ad quintum dicendum, quod ex rixis sequitur odium et discordia in cordibus rixantium; et ideo ille qui meditatur, id est, qui intendit inter aliquos seminare discordias, procurat quod ad invicem rixentur; sicut quodlibet peccatum potest imperare actum alterius peccati, ordinando illum in suum finem. Sed ex hoc non sequitur quod rixa sit filia inanis gloriæ proprie et directe.

Conclusio. — Rixam magis ex ira, quam odio oriri, manifestum est.

QUÆSTIO XLII.

DE SEDITIONE, QUÆ OPPONITUR PACI.

(Et duo quæruntur.)

Deinde considerandum est de seditione, quæ opponitur paci; et circa hoc quæruntur duo : 1° utrum sit speciale peccatum; 2° utrum sit mortale peccatum.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum seditio sit speciale peccatum ab aliis distinctum.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod seditio non sit speciale peccatum ab aliis distinctum. Quia, ut Isidorus dicit in lib. X *Etymologiarum,* col. 394, § 250, t. 3 : « Seditiosus est qui dissensionem animorum facit, et discordias gignit. » Sed ex hoc quod aliquis aliquod peccatum procurat, non peccat alio peccati genere, nisi illo quod procurat. Ergo videtur quod seditio non sit speciale peccatum a discordia distinctum.

2. Præterea, seditio divisionem quamdam importat. Sed nomen etiam schismatis sumitur a scissura, ut supra dictum est. Ergo peccatum seditionis non videtur esse distinctum a peccato schismatis.

3. Præterea, omne speciale peccatum ab aliis distinctum, vel est vitium capitale, aut ex aliquo vitio capitali oritur. Sed seditio neque computatur inter vitia capitalia, neque inter vitia quæ ex capitalibus oriuntur, ut patet in XXXI *Moral.*, cap. XLV, col. 620, t. 2, ubi utraque vitia numerantur. Ergo seditio non est speciale peccatum ab aliis distinctum.

Sed contra est quod II ad Cor., XII, seditiones ab aliis peccatis distinguuntur.

Respondeo dicendum, quod seditio est quoddam speciale peccatum, quod quantum ad aliquid convenit cum bello et rixa; quantum autem ad aliquid differt ab eis.

Convenit quidem cum eis in hoc quod importat quamdam contradictionem; differt autem ab eis in duobus : primo quidem quia bellum et rixa important mutuam impugnationem in actu; sed seditio potest dici, sive fiat hujusmodi impugnatio in actu, sive sit præparatio ad talem impugnationem. Unde Glossa interl., II ad Corinth., XII, sup. illud : ***Seditiones, animositates,*** dicit quod

« seditiones sunt tumultus ad pugnam ; » cum scilicet aliqui se præparant et intentant[1] pugnare. Secundo differunt, quia bellum proprie est contra extraneos hostes quasi multitudinis ad multitudinem; rixa autem est unius ad unum, vel paucorum ad paucos; seditio autem proprie est inter partes unius multitudinis inter se dissentientes, puta cum una pars civitatis excitatur in tumultum contra aliam. Et ideo quia seditio habet speciale bonum, cui opponitur, scilicet unitatem et pacem multitudinis, est speciale peccatum.

Ad primum ergo dicendum, quod seditiosus dicitur ille qui seditionem excitat; et quia seditio quamdam discordiam importat, ideo seditiosus est qui discordiam facit, non qualemcumque, sed inter partes alicujus multitudinis. Peccatum autem seditionis non solum est in eo qui discordiam seminat, sed etiam in eis qui inordinate ab invicem dissentiunt.

Ad secundum dicendum, quod seditio differt a schismate in duobus; primo quidem quia schisma opponitur spirituali unitati multitudinis, scilicet unitati ecclesiasticæ; seditio autem opponitur temporali vel sæculari multitudinis unitati, puta civitatis vel regni; secundo, quia schisma non importat aliquam præparationem ad pugnam corporalem, sed solum importat dissensionem spiritualem; seditio autem importat præparationem ad pugnam corporalem.

Ad tertium dicendum, quod seditio, sicut et schisma, sub discordia continetur : utrumque enim est discordia quædam, non unius ad unum, sed partium multitudinis ad invicem.

Conclusio. — Cum seditio speciali bono unitatis et pacis multitudinis opposita sit, ipsa quoque speciale peccatum est (*a*).

ARTICULUS II.

Utrum seditio sit semper peccatum mortale.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod seditio non semper sit peccatum mortale. Seditio enim importat tumultum ad pugnam, ut patet per Glossam supra inductam. Sed pugna non semper est peccatum mortale, sed quandoque est justa et licita, ut supra habitum est. Ergo multo magis seditio potest esse sine peccato mortali.

2. Præterea, seditio est discordia quædam,

[1] Sic cod.; in edit. : « intendunt.»

(*a*) Robertus de Litio, *Sermone quadragesimali* XXXIX, dicit : « Secunda discordia est civilis partialitatis, quando cives relicto amore communis boni, convertentesque omnia ad proprium commodum discordant ad invicem. » Nam, ut inquit Aristoteles, II *Polit.*, civilitas quædam communicatio est. Et ibidem : Politica est ordo quidam inhabitantium civitatem. Quando ergo cives non reguntur secundum ordinem, nec sunt communicativi ad dissensiones veniunt. Tales sunt hodie quasi in omnibus civitatibus Italiæ tyranni quidem de quibus dici potest quod Sapiens ait : *Homines pestilentes dissipant civitatem*, Prov., XXIX. Et, ut idem ait XI cap. : *Benedictione justorum exaltabitur civitas, et ore impiorum subvertetur.* Impii quidam et partiales non reipublicæ sed propriæ utilitati semper invigilant. Contra quos ait Cassiodorus, lib. III *Epistolarum* : « Nobilissimi civis est patriæ suæ augmenta cogitare. » Et Tullius, in I *De offic.* : « Omnino qui reipublicæ præsunt servent duo præcepta Platonis : unum ut utilitatem civium sic tueantur, ut quæcumque agant ad eam referant obliti commodorum suorum; alterum ut corpus totum reipublicæ curent, ne dum partem aliquam tuentur, reliquas deserant. » Ut enim tutela, sic procuratio reipublicæ ad eorum utilitatem qui commissi sunt, non ad eorum quibus commissa est gerenda est. Qui autem parti civium consulunt, partem negligunt, rem perniciosissimam in civitatem inducunt, seditionem atque discordiam. Hinc apud Athenienses magnæ discordiæ ortæ : hinc non solum seditiones, sed etiam pestifera bella civilia quæ gravis et fortis civis in republica, dignus principatu, fugiet atque oderit, tradetque se totum reipublicæ, neque opes aut potentiam consectabitur, totamque eam sic tuebitur ut omnibus consulat, necnon criminibus falsis in odium aut invidiam vocabit, omninoque ita justitiæ honestatique adhærescet, ut ea conservet, mortemque potius appetat quam deserat illa. Antiqui Romani propter rempublicam domesticas injurias dissimulabant. Unde Valerius Maximus, lib. IV *De moderatione :* « Nagippus Teciates, hortantibus amicis ut gravem in administratione reipublicæ, et æmulum sibi vehementer adversarium, sed alioquin probum et ornatum virum qualibet ratione vel tolleret, vel submoveret, negavit se facturum, ne quem in tutelam patriæ bonus civis locum obtineret, malus et improbus occuparet, seque vehementi adversario urgeri quam patriam egregio advocato carere præoptavit. » Æmilius Lepidus, bis consul et pontifex maximus, splendoreque horum par vitæ gravitate, diutinas inimicitias cum Fulvio Flacco ejusdem amplitudinis viro gessit, quas, simul ut censores renuntiati sunt, in campo deposuit, existimans eos non oportere privatis inimicitiis dissidere qui publice summa juncti essent potestate. Sæpius ubi partialitates abundant, omne bonum publicum penitus destructum est et eversum, omnisque justitia conculcata et eversa.

ut dictum est. Sed discordia potest esse sine peccato mortali, et quandoque etiam sine omni peccato. Ergo etiam seditio.

3. Præterea, laudantur qui multitudinem a potestate tyrannica liberant. Sed hoc non de facili potest fieri sine aliqua dissensione multitudinis, dum una pars multitudinis nititur retinere tyrannum, alia vero nititur cum abjicere. Ergo seditio potest fieri sine peccato.

Sed contra est quod Apostolus II ad Cor., xii, prohibet seditiones inter alia quæ sunt peccata mortalia. Ergo seditio est peccatum mortale.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est, seditio opponitur unitati multitudinis, id est, populi, civitatis vel regni. Dicit autem Augustinus II *De civitate Dei*, cap. xxi, § 2, col. 67, t. 7, quod « populum determinant sapientes, non omnem cœtum multitudinis, sed cœtum juris consensu, et utilitatis communione sociatum. » Unde manifestum est, unitatem, cui opponitur seditio, esse unitatem juris et communis utilitatis.

Manifestum est ergo, quod seditio opponitur et justitiæ et communi bono, et ideo ex suo genere est peccatum mortale, et tanto gravius quanto bonum commune, quod impugnatur per seditionem, est majus quam bonum privatum, quod impugnatur per rixam.

Peccatum autem seditionis primo quidem et principaliter pertinet ad eos qui seditionem procurant, qui gravissime peccant; secundo autem ad eos qui eos sequuntur, perturbantes bonum commune. Illi vero qui bonum commune defendunt, eis resistentes, non sunt dicendi seditiosi; sicut nec illi qui se defendunt, dicuntur rixosi, ut supra dictum est (*a*).

Ad primum ergo dicendum, quod pugna quæ est licita, fit pro communi utilitate, sicut supra dictum est. Sed seditio fit contra commune bonum multitudinis : unde semper est peccatum mortale.

Ad secundum dicendum, quod discordia ab eo quod non est manifeste bonum, potest esse sine peccato; sed discordia ab eo quod est manifeste bonum, non potest esse sine peccato; et talis discordia est seditio, quæ opponitur unitati multitudinis, quæ est manifeste bonum.

Ad tertium dicendum, quod regimen tyrannicum non est justum, quia non ordinatur ad bonum commune, sed ad bonum privatum regentis, ut patet per Philosophum in III *Polit.*, cap. v, et in VIII *Ethic.*, cap. x. Et ideo perturbatio hujus regiminis non habet rationem seditionis; nisi forte quando sic inordinate perturbatur tyrannicum regnum[1], quod multitudo subjecta majus detrimentum patitur ex perturbatione consequenti quam ex tyranni regimine. Magis autem tyrannus seditiosus est, qui in populo sibi subjecto discordias et seditiones nutrit, ut tutius dominari possit : hoc enim tyrannicum est, cum sit ordinatum ad bonum proprium præsidentis, cum multitudinis nocumento.

Conclusio. — Seditio, cum sit contra commune bonum reipublicæ injusta pugna, semper mortale peccatum ex suo genere est.

QUÆSTIO XLIII.

DE SCANDALO (*b*).

(Et octo quæruntur.)

Deinde considerandum restat de vitiis quæ beneficentiæ opponuntur; inter quæ alia quidem pertinent ad rationem justitiæ, illa scilicet quibus aliquis injuste proximum lædit; sed contra charitatem specialiter scandalum esse videtur. Et ideo considerandum est hic de scandalo; circa quod quæruntur octo : 1° quid sit scandalum; 2° utrum

[1] Sic cod.; in Parm. : « tyranni regimen; » al. : « tyranni regnum. »

(*a*) Nota diligentissime D. Thomæ doctrinam :

1. Non omnis cœtus multitudinis vocari debet populus, sed solummodo cœtus juris consensu, et utilitatis communione sociatus;

2. Seditio opponitur unitati hujus populi, unde et juri, et utilitati communi; ergo est ex suo genere peccatum mortale;

3. Regimen tyrannicum non est ipsi conforme, nec ad utilitatem communem ordinatum; ergo perturbatio hujus regiminis non habet rationem seditionis; magis autem tyrannus seditiosus est. — Haberet tamen perturbatio regiminis tyrannici rationem seditionis, si sic inordinate perturbaretur tyranni regimen, quod multitudo subjecta majus detrimentum pateretur ex perturbatione consequente quam ex tyranni regimine.

(*b*) Hæc tractantur in *Speculo morali*, lib. I, part. iii, dist. xxxiv, et lib. III, part. iii, dist. xvii. Eadem fere dicit compilator *Speculi* in utroque libro, sed in libro III unum articulum addit : « Nono, quæ movere possunt ad scandalum fugiendum vel detestandum. »

scandalum sit peccatum; 3° utrum sit peccatum speciale; 4° utrum sit peccatum mortale; 5° utrum perfectorum sit scandalizari; 6° utrum eorum sit scandalizare; 7° utrum spiritualia bona sint dimittenda propter scandalum; 8° utrum sint propter scandalum temporalia dimittenda.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum scandalum convenienter definiatur quod est dictum, vel factum minus rectum præbens occasionem ruinæ.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod scandalum inconvenienter definiatur esse « dictum, vel factum minus rectum, præbens occasionem ruinæ. » Scandalum enim peccatum est, ut post dicetur. Sed secundum Augustinum, XXII *Contra Faust.*, cap. XXVII, col. 418, t. 8, « peccatum est factum vel dictum, vel concupitum contra legem Dei. » Ergo prædicta definitio est insufficiens, quia prætermittit « cogitatum, » sive « concupitum. »

2. Præterea, cum inter actus virtuosos vel rectos unus virtuosior vel rectior altero sit; illud solum videtur non esse minus rectum quod est rectissimum. Si ergo scandalum sit dictum vel factum minus rectum, sequitur, quod omnis actus virtuosus præter optimum sit scandalum.

3. Præterea, occasio nominat causam per accidens. Sed id quod est per accidens, non debet poni in definitione, quia non dat speciem. Ergo inconvenienter in definitione scandali ponitur occasio.

4. Præterea, ex quolibet facto alterius potest aliquis sumere occasionem ruinæ, quia causæ per accidens sunt indeterminatæ. Si ergo scandalum est quod præbet alteri[1] occasionem ruinæ, quodlibet factum, vel dictum poterit esse scandalum, quod videtur esse inconveniens.

5. Præterea, occasio ruinæ datur proximo, quando offenditur aut infirmatur. Sed scandalum dividitur contra offensionem et infirmitatem; dicit enim Apostolus ad Rom., XIV, 21 : *Bonum est non manducare carnem, et non bibere vinum, neque in quo frater tuus offenditur, aut scandalizatur, aut infirmatur*. Ergo prædicta definitio scandali non est conveniens.

Sed contra est quod Hieronymus, exponens illud quod habetur Matth., XV, *Scis quia Pharisæi audito hoc verbo,* dicit, col. 107, t. 7 : « Quando legimus : *Quicumque scandalizaverit,* hoc intelligimus, qui dicto vel facto occasionem ruinæ dederit. »

Respondeo dicendum, quod, sicut Hieronymus ibidem dicit, quod græce scandalon dicitur, nos, « offensionem, » vel « ruinam, » vel « impactionem pedis » possumus dicere. Contingit enim quod quandoque aliquis obex ponitur alicui in via corporali, cui impingens disponitur ad ruinam; et talis obex dicitur scandalum.

Et similiter in processu viæ spiritualis contingit aliquem disponi ad ruinam spiritualem per dictum vel factum alterius, inquantum scilicet aliquis sua admonitione vel inductione aut exemplo alterum trahit ad peccandum; et hoc proprie dicitur scandalum.

Nihil autem secundum propriam rationem disponit ad spiritualem ruinam, nisi quod habet aliquem defectum rectitudinis : quia id quod est perfecte rectum, magis munit hominem contra casum, quam ad ruinam inducat. Et ideo convenienter dicitur quod « dictum vel factum minus rectum, præbens occasionem ruinæ, » sit scandalum.

Ad primum ergo dicendum, quod cogitatio, vel concupiscentia ullum[2] latet in corde. Unde non proponitur alteri ut obex disponens ad ruinam; et propter hoc non potest habere scandali rationem.

Ad secundum dicendum, quod minus rectum non dicitur hoc quod ab aliquo alio superatur in rectitudine, sed quod habet aliquem rectitudinis defectum, vel quia est secundum se malum, sicut peccatum, vel quia habet speciem mali, sicut cum aliquis recumbit in idolio[3]; quamvis enim hoc se-

[1] In Parm. : « alii. »

[2] Id est : « omnes. » Sic cod.; in Parm. : « mali. »

[3] « In idolio, » id est, templo, vel mensa idolis consecrata; nam ibi accumbebant comesturi « idolothyta, » sive carnes idolis immolatas; ut patet ex Apostolo I Cor., VIII, 10 : *Si enim quis viderit eum, qui habet scientiam, in idolio recumbentem : nonne conscientia ejus, cum sit infirma, ædificabitur ad manducandum idolothyta?* Ejusmodi autem epulas, utpote sacras, in templo instrui solere docet Herodotus in Clio, et Virgilius, VIII *Æneid.*, in sacrificio Evandri, et epulo cum Trojanis. Unde sequitur « idolothyta » edere in idolio, non tantum esse malum propter scandalum, sed etiam per se, quia est professio idololatriæ. — Parm.

cundum se non sit peccatum, si aliquis hoc non corrupta intentione faciat; tamen quia habet quamdam speciem[1], vel similitudinem venerationis idoli, potest alteri præbere occasionem ruinæ. Et ideo Apostolus monet I ad Thessal., v, 22 : *Ab omni specie mala abstinete vos*. Et ideo convenienter dicitur minus rectum, ut comprehendantur tam illa quæ sunt secundum se peccata, quam illa quæ habent speciem mali.

Ad tertium dicendum, quod, sicut supra habitum est, nihil potest esse homini sufficiens causa peccati quod est spiritualis ruina, nisi propria voluntas. Et ideo dicta vel facta alterius hominis possunt esse solum causa imperfecta, aliqualiter inducens ad ruinam. Et propter hoc non dicitur « dans causam ruinæ, » sed « dans occasionem; » quod significat causam imperfectam, et non semper causam per accidens. Et tamen nihil prohibet in quibusdam definitionibus poni id quod est per accidens; quia id quod est secundum accidens uni, potest per se alteri convenire : sicut in definitione fortunæ ponitur « causa per accidens, » ut patet II *Phys.*, text. 52.

Ad quartum dicendum, quod dictum vel factum alterius potest esse dupliciter alteri causa peccandi : uno modo per se, alio modo per accidens. Per se quidem, quando aliquis suo malo verbo vel facto intendit alium ad peccandum inducere; vel etiamsi ipse hoc non intendat, ipsum factum est tale quod de sui ratione habet quod sit inductivum ad peccandum; puta cum aliquis publice facit peccatum, vel quod habet similitudinem peccati; et tunc ille qui hujusmodi actum facit, proprie dat occasionem ruinæ, unde vocatur « scandalum activum. » Per accidens autem aliquod verbum vel factum unius est alteri causa peccandi, quando et præter intentionem operantis, et præter conditionem operis, aliquis male dispositus ex hujusmodi opere inducitur ad peccandum, puta cum aliquis invidet bonis aliorum; et tunc ille qui facit hujusmodi actum rectum non dat occasionem, quantum in se est; sed alius sumit occasionem, secundum illud ad Rom., VII, 8 : *Occasione autem accepta peccatum per mandatum operatum est in me omnem concupiscentiam*. Et ideo hoc est scandalum passivum sine activo : quia ille qui recte agit, quantum est de se, non dat occasionem ruinæ, quam alter patitur. Quandoque ergo contingit quod etiam sit simul scandalum activum in uno, et passivum in altero : puta cum ad inductionem unius alius peccat : quandoque vero est scandalum activum sine passivo; puta cum aliquis inducit verbo, vel facto alium ad peccandum, et ille non consentit : quandoque vero est scandalum passivum sine activo, sicut jam dictum est.

Ad quintum dicendum, quod « infirmitas » nominat promptitudinem ad scandalum; « offensio » autem nominat indignationem alicujus contra eum qui peccat; quæ potest esse quandoque sine ruina; « scandalum » autem importat ipsam impactionem ad ruinam.

Conclusio. — Scandalum est dictum vel factum minus rectum, præbens alteri occasionem ruinæ (*a*).

ARTICULUS II.

Utrum scandalum sit peccatum.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod scandalum non sit peccatum. Peccata enim non eveniunt ex necessitate, quia omne peccatum est voluntarium, ut supra habitum est. Sed Matth., XVIII, 7, dicitur : *Necesse est ut veniant scandola*. Ergo scandalum non est peccatum.

2. Præterea, nullum peccatum procedit ex pietatis affectu, quia *non potest arbor bona malos fructus facere*, ut dicitur Matth., VII, 18. Sed aliquod scandalum est ex pietatis affectu : dicit enim Dominus Petro, Matth.,

[1] In Parm. : « mali. »

(*a*) Raymundus : « Scandalum est dictum, vel factum, vel signum, cujus occasione trahitur quis in consensum mortalis peccati. » Dicitur scandalum a scandalon græce, quod est offensio latine. Scandalizare proximum nihil aliud est nisi offendere proximum provocando eum in consensum mortalis peccati, occasione dicti, vel facti, vel cujuscumque exterioris signi.

Corrigenda est opinio plurium de vulgo, qui dum videntes aut rescientes aliorum peccata, juste commoventur, pudore suffunduntur, indignantur, dicunt se esse scandalizatos; scandalizari enim est peccando pati ruinam spiritualem; isti autem non peccant, nisi forte erumperent in maledictiones aut judicia temeraria. Peccatum coram aliis commissum non habet malitiam scandali nisi quando prævidetur aut prævideri potest ac debet periculum ne alii coram quibus committitur, per illud inducantur ad peccandum. Sæpe enim contingit ut peccantes coram aliis tam mala fama laborent, ut nemo pravo peccantis exemplo moveatur. Id vix admitti debet in materia luxuriæ.

XVI, 23 : *Scandalum mihi es;* ubi dicit Hieronymus, col. 119, t. 7, quod « error apostoli de pietatis affectu veniens, nunquam incentivum diaboli videbitur. » Ergo non omne scandalum est peccatum.

3. Præterea, scandalum impactionem quamdam importat. Sed non quicumque impingit, cadit. Ergo scandalum, quod est spiritualis casus, potest esse sine peccato.

Sed contra est quod scandalum est « dictum, vel factum minus rectum. » Ex hoc autem habet aliquid rationem peccati, quod a rectitudine deficit. Ergo scandalum semper est cum peccato.

Respondeo dicendum, quod, sicut jam supra dictum est, duplex est scandalum : scilicet passivum in eo qui scandalizatur, et activum in eo qui scandalizat, dans occasionem ruinæ. Scandalum ergo passivum semper est peccatum in eo qui scandalizatur; non enim scandalizatur, nisi inquantum aliqualiter ruit spirituali ruina, quæ est peccatum. Potest tamen esse scandalum passivum sine peccato ejus ex cujus facto aliquis scandalizatur; sicut cum aliquis scandalizatur de his quæ alius bene facit.

Similiter etiam scandalum activum semper est peccatum in eo qui scandalizat : quia vel ipsum opus quod facit, est peccatum; vel etiamsi habeat speciem peccati, dimittendum est semper propter proximi charitatem, ex qua unusquisque conatur[1] saluti proximi providere : et sic qui non dimittit, contra charitatem agit. Potest tamen esse scandalum activum sine peccato alterius qui scandalizatur, sicut supra dictum est.

Ad primum ergo dicendum, quod hoc quod dicitur : *Necesse est ut veniant scandala,* non est intelligendum de necessitate absoluta, sed de necessitate conditionali, qua scilicet necesse est præscita vel prænuntiata a Deo evenire, si tamen conjunctim accipiatur, ut in I dictum est. Vel necesse est evenire scandala necessitate finis, quia utilia sunt ad hoc ut *qui probati sunt, manifesti fiant,* I Cor., XI, 19. Vel necesse est evenire scandala secundum conditionem hominum, qui sibi a peccatis non cavent; sicut si aliquis medicus videns aliquos indebita diæta utentes, dicat : necesse est tales infirmari; quod intelligendum est sub hac conditione, si diætam non mutent. Et similiter necesse est evenire scandala, si homines conversationem malam non mutent.

Ad secundum dicendum, quod scandalum ibi large ponitur pro quolibet impedimento. Volebat enim Petrus Christi passionem impedire quodam pietatis affectu ad Christum.

Ad tertium dicendum, quod nullus impingit spiritualiter, nisi retardetur aliqualiter a processu in via Dei; quod fit saltem per peccatum veniale.

Conclusio. — Scandalum tam activum quam passivum semper est peccatum : potest tamen et activum scandalum sine passivo esse, et passivum sine activo (*a*).

[1] Sic cod.; in Parm. : « tenetur. »

(*a*) Raymundus : « Non omne scandalum est peccatum; unde ut plenius liqueat in quibus casibus scandalum est peccatum, in quibus non, nota distinctionem, quia aut ipsum factum, dictum vel signum, cujus occasione alii trahuntur ad peccatum est malum in se, aut bonum, aut indifferens. In primo casu fugiendum est omnino scandalum. In secundo, si tale bonum est, quo omisso, non esset salus omittenti, non debet dimittere illud propter scandalum; alias videtur quod sit omittendum. Unde Innocentius III, *Extr.* : « Licet opera illa quæ sine mortali peccato omitti non possunt non sint pro vitando scandalo dimittenda, nec ea debeant pro vitando scandalo committi quæ sine mortali peccato committi non possunt, pariter et omitti; de his tamen quæ sine mortali peccato committi possunt, pariter et dimitti, est pro scandalo tollendo cessandum, et eis pro vitando scandalo insistendum. » — Guilhermus : « Ut est : loqui aliquando, vel non loqui, comedere carnes, vel abstinere ab eis. Credo tamen quod non debet esse quis facilis ad credendum quod alii scandalizentur de bono opere quod facit, nec facile propter hujusmodi metum scandali debet cessare a bono, cum debeat potius præsumere de aliis quod sint boni quam quod sint mali. Durante tamen conscientia hujusmodi, scilicet quod alii scandalizentur ex illo bono, debet istud dimittere ex quo sine eo potest esse salus, ne faciens contra conscientiam ædificet ad gehennam. » — Raymundus : « Prædicta notantur his versibus :

Scandala pro vita, doctrina, justitiaque
Tu non effugies; sunt in reliquis fugienda.

« Pro vita, » quia pro nullo scandalo debet quis mortaliter peccare. « Doctrina, » quia doctor vel prædicator non debet falsum docere nec prædicare pro aliquo scandalo. Tacere autem potest et debet si omnes obstinati sunt, ita quod deteriores efficiantur ex doctrina. « Justitia vero, » quia nec judex falsam sententiam, nec testis falsum testimonium debet ferre pro aliquo scandalo. Et in istis casibus habet locum *Decre. Extrav.* De regulis juris : *Qui scandalizaverit* : « Utilius scandalum nasci permittatur quam veritas deseratur, » veritas scilicet vitæ, doctrinæ, justitiæ. In tertio casu, scilicet quando factum, dictum vel signum est indifferens, videtur, secundum prædicta, omnino cessandum esse propter scandalum.

Estne semper peccatum scandali petere ab aliquo id quod non est facturus sine peccato?

Si agatur de opere quod fieri non possit absque

ARTICULUS III.

Utrum scandalum sit speciale peccatum.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod scandalum non sit speciale peccatum. Scandalum enim est « dictum vel factum minus rectum. » Sed omne peccatum est hujusmodi. Ergo omne peccatum est scandalum. Non ergo scandalum est speciale peccatum.

2. Præterea, omne speciale peccatum, sive omnis specialis injustitia, invenitur separatim ab aliis, ut dicitur in V *Ethic.*, cap. III et V. Sed scandalum non invenitur separatim ab aliis peccatis. Ergo scandalum non est speciale peccatum.

3. Præterea, omne speciale peccatum constituitur secundum aliquid quod dat speciem morali actui. Sed ratio scandali constituitur per hoc quod coram aliis peccatur; in manifesto autem peccare, etsi sit circumstantia aggravans, non videtur constituere peccati speciem. Ergo scandalum non est speciale peccatum.

Sed contra, speciali virtuti speciale peccatum opponitur. Sed scandalum opponitur speciali virtuti, scilicet charitati; dicitur enim Rom., XIV, 15 : *Si propter cibum frater tuus contristatur, jam non secundum charitatem ambulas.* Ergo scandalum est speciale peccatum.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, duplex est scandalum, activum scilicet et passivum. Passivum quidem scandalum non potest esse speciale peccatum; quia ex dicto vel facto alterius aliquem ruere contingit secundum quodcumque genus peccati : nec hoc ipsum quod est occasionem peccandi sumere ex dicto vel facto alterius, specialem rationem peccati constituit; quia non importat specialem deformitatem speciali virtuti oppositam.

Scandalum autem activum potest accipi dupliciter : per se scilicet, et per accidens : per accidens quidem, quando est præter intentionem agentis; ut puta cum aliquis facto suo vel verbo inordinato non intendit alteri dare occasionem ruinæ, sed solum suæ satisfacere voluntati : et sic etiam scandalum activum non est speciale peccatum; quia quod est per accidens non constituit speciem.

Per se autem est activum scandalum, quando aliquis suo inordinato dicto vel facto intendit alium trahere ad peccandum; et sic ex intentione specialis finis sortitur rationem specialis peccati; finis enim dat speciem in moralibus, ut dictum est supra. Unde sicut furtum est speciale peccatum, aut homicidium, propter speciale nocumentum proximi quod intenditur; ita etiam scandalum est speciale peccatum propter hoc quod intenditur speciale proximi nocumentum; et opponitur directe correctioni fraternæ; in qua intenditur specialis nocumenti remotio.

Ad primum ergo dicendum, quod omne peccatum potest materialiter se habere ad scandalum activum; sed formalem rationem specialis peccati potest habere ex intentione finis, ut dictum est.

Ad secundum dicendum, quod scandalum activum potest inveniri separatim ab aliis peccatis, ut puta cum aliquis proximum scandalizat facto, quod de se non est peccatum, sed habet speciem mali.

Ad tertium dicendum, quod scandalum non habet rationem specialis peccati ex prædicta circumstantia, sed ex intentione finis, ut dictum est.

CONCLUSIO. — Quanquam passivum scandalum, speciale peccatum minime sit, activum tamen speciale peccatum est, correptioni fraternæ oppositum (*a*).

peccato, petere aut consulere absolute tale opus est semper peccatum scandali, quia est directe inducere aliquem ad peccandum. Sed petere et consulere idem conditionaliter, in certis casibus non est peccatum scandali : v. g., peto et consulo ut aliquis jam determinatus ad majus malum perpetrandum minus malum, si vult malum agere, perpetret : hic non est peccatum scandali.

Si quod petitur fieri possit absque peccato, licet prævideatur alter non facturus absque peccato, subsistente justa causa, non est peccatum scandali illud ab eo petere, v. g. mutuum in necessitate ab usurario, sacramenta a malis ministris.

Excipe casum quo quis peteret a malefico tollere maleficium, quod quidem potest tollere sine maleficio, sed quem scis non ablaturum nisi per aliud maleficium, quia omnis societas cum dæmone, utpote Dei inimico irreconciliabili, est jure naturali illicita, et contra fidelitatem et reverentiam Deo debitam.

Cooperari materialiter peccato alterius per actiones secundum se indifferentes non est peccatum scandali. Sic non peccato scandali laborabant captivi christiani qui remigabant olim apud Turcos contra christianos. Necesse tamen est, ut scandali peccatum absit, quod id fiat metu mortis aut gravis damni.

(*a*) Quæstio est de scandalo activo.

S. Thomas, in art. 1 hujus quæstionis, duplex scandalum activum distinxit : per se, et per acci-

ARTICULUS IV.

Utrum scandalum sit peccatum mortale.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod scandalum sit peccatum mortale. Omne enim peccatum quod contrariatur charitati, est peccatum mortale, ut supra dictum est. Sed scandalum contrariatur charitati, ut dictum est. Ergo scandalum est peccatum mortale.

2. Præterea, nulli peccato debetur pœna damnationis æternæ nisi mortali. Sed scandalo debetur pœna damnationis æternæ, secundum illud Matth., XVIII, 6 : *Qui scandalizaverit unum de pusillis istis qui in me credunt, expedit ei ut suspendatur mola asinaria in collo ejus, et demergatur in profundum maris;* quia, ut dicit Hieronymus in hunc loc., col. 129, t. 7, « multo melius est pro culpa brevem recipere pœnam, quam æternis servari cruciatibus. » Ergo scandalum est peccatum mortale.

3. Præterea, omne peccatum quod in Deum committitur, est peccatum mortale; quia solum peccatum mortale avertit hominem a Deo. Sed scandalum est peccatum in Deum; dicit enim Apostolus I ad Corinth., VIII, 12 : *Percutientes conscientiam fratrum infirmam, in Christum peccatis.* Ergo scandalum semper est peccatum mortale.

Sed contra, inducere aliquem ad peccandum venialiter, potest esse peccatum veniale. Sed hoc pertinet ad rationem scandali. Ergo scandalum potest esse peccatum veniale.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, scandalum importat impactionem quamdam per quam aliquis disponitur ad ruinam. Et ideo scandalum passivum quandoque quidem potest esse peccatum veniale, quasi habens impactionem tantum; puta cum aliquis ex inordinato dicto vel facto alterius commovetur motu venialis peccati : quandoque vero est peccatum mortale, quasi habens cum impactione ruinam; puta cum aliquis ex inordinato dicto vel facto alterius procedit usque ad peccatum mortale.

Scandalum autem activum, si sit per accidens, potest esse quandoque quidem peccatum veniale; puta cum aliquis vel actum venialis peccati committit vel actum qui non est secundum se peccatum, sed habet aliquam speciem mali, cum aliqua levi indiscretione. Quandoque vero est peccatum mortale; sive quia committit actum peccati mortalis, sive quia contemnit salutem proximi; ut si pro ea conservanda non prætermittat aliquis facere quod sibi libuerit. Si vero scandalum activum sit per se, puta cum intendit ducere alium ad peccandum; si quidem intendat inducere ad peccandum mortaliter, est peccatum mortale; et similiter si intendat inducere proximum ad peccandum venialiter per actum peccati mortalis; si vero intendat inducere proximum ad peccandum venialiter per actum peccati venialis, est peccatum veniale.

Et per hoc patet responsio ad objecta.

Conclusio. — Scandalum passivum veniale et mortale contingit esse pro qualitate criminis in quod quis dicto, vel facto alterius impingit; activum similiter veniale, vel mortale est, secundum dispositionem actus et intentionem scandalizantis (*a*).

dens; — per se, quando quis expresse intendit suo facto vel dicto inducere alterum ad peccatum, vel quando factum vel dictum est ex se inductivum ad peccatum; per accidens, quando aliquis male dispositus inducitur ad peccandum ex facto vel dicto præter intentionem peccantis et conditionem operis.

Hic, eadem distinctione utendo, S. Doctor illam alio modo intelligit : per se, quando quis suo inordinato dicto vel facto intendit expresse trahere alterum ad peccandum; — per accidens, quando quis facit aut dicit id ex quo prævidet aut prævidere potest ac debet quod alter scandalizabitur, absque expressa intentione inducendi illum ad peccatum.

Scandalum per se et ex intentione expressa est speciale peccatum.

Controversia est de scandalo per accidens, quod datur per opus jam ex se malum, an sit speciale peccatum. Wiggers, Sylvius et multi illud tenent esse speciale peccatum. Hoc negant Paludanus, Cajetanus, Bannes, Vasquez, Azorius, Sanchez, Becanus, et videtur esse expressa sententia D. Thomæ. Serra, cui Billuart assentit, dicit : « Non est speciale peccatum, est tamen specialis circumstantia actus mutans speciem. »

(*a*) Raymundus : « Utrum omne scandalum sit peccatum mortale videndum est. Et quidem plures auctoritates videntur expresse dicere quod sic. *Væ illi per quem scandalum venit*, Matth., XVIII, 7. *Qui scandalizaverit unum de pusillis istis qui in me credunt, expedit ei ut suspendatur mola asinaria in collo ejus, et demergatur in profundum maris*, Matth., XVIII, 6. « Satius est mori fame quam idolotico cum scandalo vesci. » — Augustinus. Contra videtur quod ipse peccans dicitur scandalum; unde Dominus ait Petro : *Scandalum es mihi*, Matth., XVI, 23. Ad hoc dicas quod nec omne peccatum mortale est scandalum, quia nullum peccatum in se pure consideratum est scandalum, sed per accidens, id est ex eo

ARTICULUS V.

Utrum scandalum passivum possit etiam in perfectos cadere.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod scandalum passivum possit etiam in perfectos cadere. Christus enim fuit maxime perfectus. Sed ipse dixit Petro, Matth., XVI, 23 : *Scandalum mihi es.* Ergo multo magis alii perfecti possunt scandalum pati.

2. Præterea, scandalum importat impedimentum aliquod quod alicui apponitur in vita spirituali. Sed etiam perfecti viri in processibus spiritualis vitæ impediri possunt, secundum illud I ad Thessal., II, 18 : *Voluimus venire ad vos , ego quidem Paulus semel, et iterum ; sed impedivit nos Satanas.* Ergo etiam perfecti viri possunt scandalum pati[1].

3. Præterea, etiam in perfectis viris, peccata venialia inveniri possunt, secundum illud I Joan., I, 8 : *Si dixerimus, quoniam peccatum non habemus, ipsi nos seducimus.* Sed scandalum passivum non semper est peccatum mortale, sed quandoque veniale, ut dictum est. Ergo scandalum passivum potest in perfectis viris inveniri.

Sed contra est quod *Super* illud *Matth.*, XVIII : *Qui scandalizaverit unum de pusillis istis*, col. 129, t. 7, dicit Hieronymus : « Nota quod qui scandalizatur, parvulus est, majores enim scandala non recipiunt. »

Respondeo dicendum, quod scandalum passivum importat quamdam commotionem animi a bono in eo qui scandalum patitur. Nullus autem commovetur qui rei immobili firmiter inhæret. Majores autem sive perfecti soli Deo inhærent, cujus est immutabilis bonitas; quia etsi inhæreant suis prælatis non inhærent eis, nisi inquantum illi inhærent Christo, secundum illud I ad Corinth., IV, 16 : *Imitatores mei estote, sicut et ego Christi.* Unde quantumcumque videant alios inordinate se habere dictis vel factis, ipsi a sua rectitudine non recedunt, secundum illud psal. CXXIV, 1 : *Qui confidunt in Domino, sicut mons Sion, non commovebitur in æternum qui habitat in Jerusalem.*

Et ideo in his qui perfecte Deo adhærent per amorem, scandalum non invenitur, secundum illud psal. CXVIII, 165 : *Pax multa diligentibus legem tuam, et non est illis scandalum.*

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut supra dictum est, scandalum large ponitur ibi pro quolibet impedimento. Unde Dominus Petro dixit : *Scandalum mihi es,* quia nitebatur ejus propositum impedire circa passionem subeundam.

Ad secundum dicendum, quod in exterioribus actibus perfecti viri possunt impediri. Sed in interiori voluntate per dicta vel facta aliorum non impediuntur quominus tendant in Deum, secundum illud Rom., VIII, 38 : *Neque mors, neque vita poterit nos separare a charitate Dei.*

Ad tertium dicendum, quod perfecti viri ex[2] infirmitate carnis incidunt interdum in aliqua peccata venialia; non autem ex aliorum dictis, vel factis scandalizantur secundum veram scandali rationem; sed potest esse in eis quædam appropinquatio ad scandalum, secundum illud psal. LXXII, 2 : *Mei pæne moti sunt pedes.*

CONCLUSIO. — Cum viri perfecti firmiter, et quasi immobiliter Deo adhæreant, scandalum passivum in eis locum non habet (*a*).

---

quod peccatum manifestum est, et ideo datur aliis occasio peccandi; secus si occultum. » — Guilhermus : « Videtur magister sequi opinionem illorum qui dicunt quod scandalum non est peccatum, sed circumstantia peccati, non enim quia fornicatur quis scandalizat, sed quia manifeste fornicatur. Sed non oportet hoc dici, quia sicut duo actus quandoque sunt unum peccatum formaliter, ut mala voluntas et actus sequens, ita e converso unicus actus formaliter duo peccata, ut defloratio virginis de qua moritur, quia ille actus et est stuprum, et est homicidium; ita et fornicatio manifesta quæ non est nisi unicus actus est peccatum libidinis, et est scandalum. » Omne scandalum activum proprie dictum est peccatum mortale ex genere suo, sed potest fieri veniale et ex indeliberatione, et ex levitate materiæ.

[1] Conclusio : « Ergo, » etc., deest in Parm. — [2] Parm. omittit : « ex. »

(*a*) Raro scandalum passivum in perfectos cadit, quia firmiter inhærent Deo et etiam proximo per charitatem. Unde, quoad Deum, non de facili per aliorum facta vel dicta moveri possunt ad ipsum derelinquendum; et, quoad proximum, sciunt Ecclesiam de internis non judicare, et consequenter nec ipsos de internis judicandi jus habere ; et ideo, videntes externa, nec de internis judicantes contra proximum suum quem ex charitate diligunt, charitative supponunt proximum non bene advertisse, vel ex motivo alio egisse ; facta vel dicta mala reprobant; inquantum fieri potest proximum non damnant, et sic ex proximi factis vel dictis malis ad peccatum non inducuntur. Signum est perfectionis non de facili dicere, ut beguttæ vulgares di-

ARTICULUS VI.

Utrum scandalum activum possit inveniri in viris perfectis.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod scandalum activum possit inveniri in viris perfectis. Passio enim est effectus actionis. Sed ex dictis vel factis perfectorum aliqui passive scandalizantur, secundum illud Matth., xv, 12 : *Scis, quia Pharisæi audito hoc verbo scandalizati sunt?* Ergo in perfectis viris potest inveniri scandalum activum.

2. Præterea, Petrus post acceptum Spiritum sanctum in statu perfectorum erat. Sed postea gentiles scandalizavit; dicitur enim ad Galat., II, 14 : *Cum vidissem quod non recte ambularent ad veritatem Evangelii, dixi Cephæ*, id est, Petro, *coram omnibus : Si tu, cum Judæus sis, gentiliter vivis et non judaice, quomodo gentes cogis judaizare?* Ergo scandalum activum potest esse in viris perfectis.

3. Præterea, scandalum activum quandoque est peccatum veniale. Sed peccata venialia possunt etiam esse in viris perfectis. Ergo scandalum activum potest esse in viris perfectis.

Sed contra, plus repugnat perfectioni scandalum activum quam scandalum passivum. Sed scandalum passivum non potest esse in viris perfectis. Ergo multo minus scandalum activum.

Respondeo dicendum, quod scandalum activum proprie est cum aliquis tale aliquid dicit vel facit, quod de se tale est, ut alterum natum sit inducere ad ruinam; quod quidem est solum illud quod inordinate fit vel dicitur. Ad perfectos autem pertinet, ea quæ agunt, secundum regulam rationis ordinare, secundum illud I ad Corinth., XIV, 40 : *Omnia honeste et secundum ordinem fiant* in vobis; et præcipue hanc cautelam adhibent in his in quibus non solum ipsi offenderent, sed etiam aliis offensionem pararent. Et si quidem in eorum manifestis dictis vel factis aliquid ab hac moderatione desit, hoc provenit ex infirmitate humana secundum quam a perfectione deficiunt; non tamen intantum deficiunt, ut multum ab ordine rationis recedant[1], sed modicum et leviter; quod non est tam magnum, ut ex hoc rationabiliter possit ab alio sumi peccandi occasio.

Ad primum ergo dicendum, quod scandalum passivum semper ab aliquo activo causatur, sed non semper ab aliquo scandalo activo alterius, sed ejusdem qui scandalizatur, quia scilicet ipse seipsum scandalizat.

Ad secundum dicendum, quod Petrus peccavit quidem, et reprehensibilis fuit, secundum sententiam Augustini, *Epist.* XXVIII, col. 111, t. 2, et ipsius Pauli, subtrahens se a gentilibus, ut vitaret scandalum Judæorum; quia hoc incaute aliqualiter faciebat, ita quod ex hoc gentiles ad fidem conversi scandalizabantur; non tamen factum Petri erat tam grave peccatum quod merito possent alii scandalizari; unde patiebantur scandalum passivum; non autem erat in Petro scandalum activum.

Ad tertium dicendum, quod peccata venialia perfectorum præcipue consistunt in subitis motibus, qui cum sint occulti, scandalizare non possunt. Si qua vero etiam in exterioribus dictis vel factis venialia peccata committant, tam levia sunt, ut de se scandalizandi virtutem non habeant.

Conclusio. — Cum perfecti ea quæ agunt, secundum rectam rationem agant, Deo semper per charitatem adhærentes, non potest in eis scandalum aliquod activum esse, nisi forte leve aliquod et modicum, ex ipsa carnis infirmitate procedens (*a*).

cunt : ego sum scandalizatus. Aliquando nihilominus viri perfecti possunt ex dictis vel factis aliorum moveri ad peccandum; non enim sunt adhuc confirmati in gratia.

[1] Al. : « recedatur. »

(*a*) Licet absolute dicat in hoc loco S. Thomas nec scandalum passivum nec scandalum activum inveniri posse in viris perfectis, aliter dixerat in IV *Sententiarum*, dist. XXVIII, q. II, art. 3, q. 1 et 2, ubi agnoscit utrumque scandalum, passivum scilicet et etiam activum aliquando inveniri posse in viris perfectis, non quatenus sunt perfecti, sed quatenus a perfectione deficiunt. Ut enim antea notavimus, loquendo de scandalo passivo, viri perfecti non sunt confirmati in gratia, et consequenter ipsi facere vel dicere possunt id ex quo alii moventur ad peccandum.

Caute ergo sibimetipsis providere debent. Nam frequenter, et præcise propter sanctitatem professionis vel conversationis suæ, ex ipsorum dictis, vel factis, vel prudentia carentibus, vel venialiter peccaminosis, ruinæ spiritualis et peccati mortalis proximus occasionem sumunt.

Raymundus : « Pone quod aliquis religiosus, vel alius justus habeat puram et justam conscientiam apud Deum, multi tamen suspicantur malum

ARTICULUS VII.

Utrum bona spiritualia sint propter scandalum dimittenda.

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod bona spiritualia sint propter scandalum dimittenda. Augustinus enim, in lib. III *Contra epist. Parmeniani*, cap. II, col. 93, t. 9, docet quod « ubi schismatis periculum timetur, a punitione peccatorum cessandum est. » Sed punitio peccatorum est quoddam spirituale bonum, cum sit actus justitiæ. Ergo bonum spirituale est propter scandalum dimittendum.

2. Præterea, sacra doctrina maxime videtur esse spiritualis. Sed ab ea est cessandum propter scandalum, secundum illud Matth., VII, 6 : *Nolite dare sanctum canibus, neque margaritas* vestras spargatis ante porcos, ne conversi disrumpant vos.* Ergo bonum spirituale est dimittendum propter scandalum.

* *Mittatis margaritas.*

3. Præterea, correctio fraterna, cum sit actus charitatis, est quoddam spirituale bonum. Sed interdum ex charitate dimittitur ad vitandum scandalum aliorum, ut Augustinus dicit in I *De civit. Dei*, cap. IX, § 2, col. 22, t. 7. Ergo bonum spirituale est propter scandalum dimittendum.

4. Præterea, Hieronymus dicit[1] quod « dimittendum est propter scandalum omne quod potest prætermitti salva triplici veritate, scilicet vitæ, justitiæ et doctrinæ. » Sed impletio consiliorum et largitio eleemosynarum multoties potest prætermitti, salva triplici veritate prædicta; alioquin semper peccarent omnes qui prætermittunt; et tamen hæc sunt maxima inter spiritualia opera. Ergo spiritualia opera debent prætermitti propter scandalum.

5. Præterea, vitatio cujuslibet peccati est quoddam spirituale bonum; quia quodlibet peccatum affert peccanti aliquod spirituale detrimentum. Sed videtur quod pro scandalo proximi vitando debeat aliquis quandoque peccare venialiter; puta cum peccando venialiter impedit peccatum mortale alterius; debet enim homo impedire damnationem proximi quantum potest sine detrimento propriæ salutis, quæ non tollitur per peccatum veniale. Ergo aliquod bonum spirituale debet homo prætermittere propter scandalum vitandum.

Sed contra est quod Gregorius dicit, *Super Ezech.*, hom. VII, § 5, col. 842, t. 2 : « Si de veritate scandalum sumitur, utilius permittitur nasci scandalum quam veritas relinquatur. » Sed bona spiritualia maxime pertinent ad veritatem. Ergo bona spiritualia non sunt propter scandalum dimittenda.

Respondeo dicendum, quod, cum duplex sit scandalum, activum scilicet et passivum, quæstio ista non habet locum de scandalo activo : quia cum scandalum activum « sit dictum vel factum minus rectum, » nihil est cum scandalo activo faciendum.

Habet autem locum quæstio, si intelligatur de scandalo passivo. Considerandum est ergo quid sit dimittendum, ne alius[2] scandalizetur. Est autem in spiritualibus bonis distinguendum. Nam quædam horum sunt de necessitate salutis, quæ prætermitti non possunt sine peccato mortali. Manifestum est autem quod nullus debet mortaliter pec-

de ipso, et sic scandalizantur, quid fiet? Videtur quod sufficit ei conscientia : *Gloria nostra hæc est testimonium conscientiæ nostræ. — Ecce in cælo testis meus.* « Senti de Augustino quidquid libet, sola me tamen in oculis Dei conscientia non accuset. » — Augustinus. Ad hoc tamen di··s quod quantum est in se debet niti satisfacere ostendendo eis intentionem suam, et causam removendo, etiam speciem mali. Cau. XI, q. III. Augustinus : « Non sunt audiendi sive viri sancti, sive fœminæ qui quando reprehenduntur in aliqua negligentia, per quam fit ut in malam veniant suspicionem, unde suam vitam longe abesse sciunt, dicunt coram Deo sufficere sibi conscientiam, æstimationem hominum non solum impudenter, verum etiam crudeliter contemnentes cum occidant animas aliorum, sive blasphemantium viam Dei, quibus secundum suam suspicionem quasi turpis, quæ casta est, despicitur vel displicet vita sanctorum, vel etiam cum accusatione imitantium non quod vident, sed quod putant. Proinde quisquis a criminibus flagitiorum atque facinorum vitam suam custodit, sibi quidem benefacit; quisquis autem etiam fama, in aliis misericors est : nobis enim necessaria est vita nostra, aliis fama nostra. » — Raym. : « Et ut super hoc daret exemplum Dominus, voluit solvere tributum, dicens Petro : *Ut non scandalizemus eos, vade ad mare, et mitte hamum, et eum piscem qui prius ascenderit tolle, et, aperto ore ejus, invenies staterem : illum sumens, da eis pro me et te,* Matth., XVII, 26. Si autem accipere nolunt satisfactionem, sed parati sunt reprehendere et non mutari, tunc debet dolere quia illi peccant, et sufficiet eis conscientia bona : unde de Pharisæis respondit Dominus : *Sinite eos, cæci sunt et duces cæcorum.* »

[1] Non occurrit apud Hieronymum; nec afferenda videtur, Parmensis instar, auctoritas Glossæ Nicol. de Lyra, qui post mortem D. Thomæ scripsit.

[2] Sic cod.; in edit. : « aliquis. »

care, ut alterius peccatum impediat; quia secundum ordinem charitatis plus debet homo suam salutem spiritualem diligere quam alterius. Et ideo ea quæ sunt de necessitate salutis, prætermitti non debent propter scandalum vitandum.

In his autem spiritualibus bonis quæ non sunt de necessitate salutis, videtur distinguendum. Quia scandalum quod ex eis oritur, quandoque ex malitia procedit, cum scilicet aliqui volunt impedire hujusmodi spiritualia bona, scandala concitando; et hoc est scandalum Pharisæorum, qui de doctrina Domini scandalizabantur; quod esse contemnendum Dominus docet, Matth., xv.

Quandoque vero scandalum procedit ex infirmitate vel ignorantia; et hujusmodi est scandalum pusillorum; propter quod sunt spiritualia bona vel occultanda, vel etiam interdum differenda, ubi periculum non imminet, quousque reddita ratione hujusmodi scandalum cesset; si autem post redditam rationem hujusmodi scandalum duret, jam videtur ex malitia esse; et sic propter ipsum non sunt hujusmodi spiritualia opera dimittenda.

Ad primum ergo dicendum, quod pœnarum inflictio non est propter se expetenda; sed pœnæ infliguntur ut medicinæ quædam ad cohibendum[1] peccata; et ideo intantum habent rationem justitiæ, inquantum per eas peccata cohibentur. Si autem per inflictionem pœnarum manifestum sit plura et majora peccata sequi, tunc pœnarum inflictio non continebitur sub justitia; et in hoc casu loquitur Augustinus, quando scilicet ex excommunicatione aliquorum imminet periculum schismatis; tunc enim excommunicationem ferre non pertinet ad veritatem justitiæ.

Ad secundum dicendum, quod circa doctrinam duo sunt consideranda, scilicet veritas quæ docetur et ipse actus docendi; quorum primum est de necessitate salutis, ut scilicet contrarium veritati non doceat, sed veritatem secundum congruentiam temporis et personarum proponat ille cui incumbit docendi officium; et ideo propter nullum scandalum quod sequi videatur, debet homo, prætermissa veritate, falsitatem docere. Sed ipse actus docendi inter spirituales eleemosynas computatur, ut supra dictum est; et ideo eadem ratio est de doctrina, et de aliis misericordiæ operibus; de quibus postea dicetur.

Ad tertium dicendum, quod correctio fraterna, sicut supra dictum est, ordinatur ad emendationem fratris; et ideo intantum computanda est inter spiritualia bona, inquantum hoc consequi potest; quod non contingit, si ex correctione frater scandalizetur. Et ideo, si propter scandalum correctio dimittatur, non dimittitur spirituale bonum.

Ad quartum dicendum, quod in veritate vitæ, doctrinæ et justitiæ, non solum comprehenditur id quod est de necessitate salutis, sed etiam id per quod perfectius pervenitur ad salutem, secundum illud I ad Cor., xii, 31: *Æmulamini charismata meliora.* Unde etiam consilia non sunt simpliciter prætermittenda, nec etiam misericordiæ opera propter scandalum; sed sunt interdum occultanda vel differenda propter scandalum pusillorum, ut dictum est. Quandoque tamen consiliorum observatio et impletio operum misericordiæ sunt de necessitate salutis; quod patet in his qui jam voverunt consilia, et in his quibus ex debito imminet defectibus aliorum subvenire vel in temporalibus, puta pascendo esurientem, vel in spiritualibus, puta docendo ignorantem, sive hujusmodi fiant debita propter injunctum officium, ut patet in prælatis, sive propter necessitatem indigentis; et tunc eadem ratio est de hujusmodi, sicut de aliis quæ sunt de necessitate salutis.

Ad quintum dicendum, quod quidam dixerunt peccatum veniale esse committendum propter vitandum scandalum. Sed hoc implicat contraria; si enim faciendum est, jam non est malum, neque peccatum; nam peccatum non potest esse eligibile. Contingit tamen aliquid propter aliquam circumstantiam non esse peccatum veniale, quod illa circumstantia sublata peccatum veniale esset; sicut verbum jocosum est peccatum veniale, quando absque utilitate dicitur; si autem ex causa rationabili proferatur, non est otiosum, neque peccatum. Quamvis autem per peccatum veniale gratia non tollatur per quam est hominis salus; inquantum tamen veniale disponit ad mortale, vergit in detrimentum salutis.

Conclusio. — Spiritualia bona ad salutem necessaria, dimittenda nequaquam sunt propter

[1] Sic cod.; in Parm.: « prohibenda. »

scandalum; at alia bona vel occultanda, vel ad tempus differenda sunt, propter scandalum pusillorum (*a*).

ARTICULUS VIII.

Utrum propter scandalum sint temporalia dimittenda.

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quod temporalia sint dimittenda propter scandalum. Magis enim debemus diligere spiritualem salutem proximi, quæ impeditur per scandalum, quam quæcumque temporalia bona. Sed id quod minus diligimus, dimittimus propter id quod magis diligimus. Ergo temporalia magis debemus dimittere ad vitandum scandalum proximorum.

2. Præterea, secundum regulam Hieronymi, « omnia quæ possunt prætermitti salva triplici veritate, sunt propter scandalum dimittenda [1]. » Sed temporalia possunt prætermitti salva triplici veritate. Ergo sunt propter scandalum dimittenda.

3. Præterea, in temporalibus bonis nihil est magis necessarium quam cibus. Sed cibus est prætermittendus propter scandalum. Secundum illud Rom., XIV, 15 : *Noli cibo tuo illum perdere pro quo Christus mortuus est.* Ergo multo magis omnia alia temporalia sunt propter scandalum dimittenda.

4. Præterea, temporalia nullo convenientiori modo conservare, aut recuperare possumus, quam per judicium. Sed judiciis uti non licet, et præcipue cum scandalo; dicitur enim Matth., V, 40 : *Ei qui vult tecum in judicio contendere, et tunicam tuam tollere, dimitte ei et pallium;* et I ad Cor., VI, 7 : *Jam quidem omnino delictum est in vobis, quod judicio habetis inter vos. Quare non magis injuriam accipitis? quare non magis fraudem patimini?* Ergo videtur quod temporalia sint propter scandalum dimittenda.

5. Præterea, inter omnia temporalia minus videntur dimittenda quæ sunt spiritualibus annexa. Sed ista sunt propter scandalum dimittenda. Apostolus enim seminans spiritualia, temporalia stipendia non accepit, *ne offendiculum* daret *Evangelio Christi,* ut patet I ad Corinth., IX, 12; et ex simili causa Ecclesia in aliquibus terris non exigit decimas propter scandalum vitandum. Ergo multo magis alia temporalia sunt propter scandalum dimittenda.

Sed contra est quod beatus Thomas Cantuariensis repetiit res Ecclesiæ [2] cum scandalo regis.

Respondeo dicendum, quod circa temporalia bona distinguendum est. Aut enim sunt nostra, aut sunt nobis ad conservandum pro aliis commissa; sicut bona Ecclesiæ committuntur prælatis; et bona communia quibuscumque reipublicæ rectoribus; et talium conservatio, sicut et depositorum, imminet his quibus sunt commissa ex necessitate; et ideo non sunt propter scandalum

[1] Non occurrit apud Hieronymum, ut dictum est. — [2] Sic cod.; in Parm. : « ecclesiarum. »

(*a*) Bona spiritualia quæ sunt de necessitate salutis non sunt dimittenda propter scandalum passivum vitandum.

Illa autem bona ea sunt quæ prætermitti non possunt absque peccato.

Bona spiritualia quæ non sunt de necessitate salutis non sunt dimittenda propter scandalum pharisaicum, si subsit aliqua causa ea non differendi. Charitas dictat nobis ut etiam peccaturo ex malitia occasionem peccandi non offeramus absque causa.

Porro noli oblivisci scandalum pharisaicum illud esse quo quis ex sola sua sinistra interpretatione sumit occasionem peccandi ex dicto vel facto alterius præter omnem ejus intentionem et conditionem operis, si id fiat propter solam malitiam.

Bona spiritualia quæ non sunt de necessitate salutis, si non immineat periculum, sunt propter scandalum pusillorum occultanda aut differenda, donec reddita ratione hujusmodi scandalum cesset. « Si post redditam rationem scandalum duret, jam videtur ex malitia esse, ait S. Thomas, et sic propter ipsum non sunt hujusmodi opera spiritualia dimittenda. » Et consulto, juxta Sylvium, S. Thomas dixit : « videtur ex malitia esse, » quia non sic semper est. Pusilli enim possunt vel rationem datam ex stupiditate non apprehendere, vel ratione aut consuetudine contraria magis duci, in quo casu adhuc abstinendum est a dictis bonis spiritualibus, eaque differre, secundum Cajetanum, si id absque nostra notabili jactura fieri possit, donec scandalizati plenius informentur.

Sed propter scandalum pusillorum possunt ne aut debeant prætermitti opera legibus præcepta vel prohibita?

Quidam absolute et universaliter negant.

Alii communius aliter solvunt sic :

Quando cum præcepto naturali de vitando scandalo proximi occurrit incompossibile præceptum negativum divinum aut humanum non prohibens res intrinsece malas, aut præceptum aliquod affirmativum, sive naturale sive positivum, divinum vel humanum : perpendendum est quodnam, omnibus attentis, sit majus et magis obligans, et illud est servandum.

dimittenda, sicut nec alia quæ sunt de necessitate salutis.

Temporalia vero bona quorum nos sumus domini, dimittere, ea tribuendo, si penes nos ea habeamus, vel non repetendo, si apud alios sint, propter scandalum, quandoque quidem debemus, quando autem non. Si enim scandalum ex hoc oriatur propter ignorantiam, vel infirmitatem aliorum, quod supra diximus esse scandalum pusillorum; tunc vel totaliter dimittenda sunt temporalia, vel aliter scandalum est sedandum, scilicet per aliquam admonitionem. Unde Augustinus dicit in lib. I *De serm. Dom. in monte*, cap. XX, § 67, col. 1264, t. 3 : « Dandum est quod nec alteri noceat, quantum ab homine credi potest; et cui negaveris quod petit, indicanda est ei justitia; et melius ei aliquid dabis, cum petentem injusta correxeris [1]. »

Aliquando vero scandalum nascitur ex malitia, quod est scandalum Pharisæorum; et propter eos qui sic scandala concitant, non sunt temporalia dimittenda; quia hoc et noceret bono communi, daretur enim malis rapiendi occasio, et noceret ipsis rapientibus, qui retinendo aliena, in peccato remanerent. Unde Gregorius dicit in XXXI *Moral.*, cap. XIII, § 22, col. 586, t. 2 : « Quidam, dum temporalia a nobis rapiunt, solummodo tolerandi sunt; quidam vero æquitate servata [2] prohibendi, non sola cura ne nostra subtrahantur, sed ne rapientes non sua semetipsos perdant. »

Et per hoc patet solutio ad primum.

Ad secundum dicendum, quod si passim permitteretur malis hominibus ut aliena raperent, vergeret hoc in detrimentum veritatis, vitæ et justitiæ; et ideo non oportet propter quodcumque scandalum temporalia dimitti.

Ad tertium dicendum, quod non est de intentione Apostoli monere quod cibus totaliter propter scandalum dimittatur, quia sumere cibum est de necessitate salutis; sed quod talis cibus est propter scandalum dimittendus, secundum illud I ad Cor., VIII, 13 : *Non manducabo carnem in æternum, ne fratrem meum scandalizem.*

Ad quartum dicendum, quod secundum Augustinum, in lib. I *De sermone Domini in monte*, cap. XIX, § 59, col. 1260, t. 3, illud præceptum Domini est intelligendum secundum præparationem animi, ut scilicet homo sit paratus prius pati injuriam vel fraudem, quam judicium subire, si hoc expediat; quandoque tamen non expedit, ut dictum est. Et similiter intelligendum est verbum Apostoli.

Ad quintum dicendum, quod scandalum quod vitabat Apostolus, ex ignorantia procedebat gentilium, qui hoc non consueverant. Et ideo ad tempus abstinendum erat, ut prius instruerentur hoc esse debitum : et ex simili causa Ecclesia abstinet a decimis exigendis in terris in quibus non est consuetum decimas solvere.

Conclusio. — Temporalia bona Ecclesiæ vel reipublicæ nobis commissa, non sunt propter scandalum dimittenda; bona vero nostra propter scandalum pusillorum, vel dimittenda sunt, vel est scandalum prius sedandum : propter scandalum autem ex malitia non sunt dimittenda, sed repetenda (a).

[1] Plenius in textu D. Augustini. — [2] « Conservata charitate. » Migne.

(a) Bona temporalia quæ non sunt nostra, sed nobis ad conservandum pro aliis commissa, sicut bona pupillorum tutoribus, bona communia rectoribus reipublicæ, et bona Ecclesiæ prælatis, non sunt propter scandalum dimittenda, quia omnis depositum servare debet, non estque depositi dominus ut illud more dominorum alienare possit.

Quoad bona Ecclesiæ, si ex eorum defensione ingravescerit scandalum in populo, nec, ratione reddita, sedari posset, prælatus melius faceret, si consensum Ecclesiæ procuret ut debitum condonetur, quam si exigat : ita S. Antoninus, Paludanus, Cajetanus, et alii graves auctores.

Si vero scandalum esset ex malitia et pharisaicum, non pusillorum, sed mente et corde corruptorum, quæ corruptio accidere potest etiam populo cuidam in communi sumpto, non essent dimittenda bona illa, quia hoc noceret bono communi, daretque malis occasionem rapiendi, et noceret ipsis rapientibus qui vere quia pharisaice scandalizabantur aliena bona retinerent etiam postquam ipsis ad vitandum tale scandalum concessa essent, et sic in peccato remanerent.

Atqui ex malitia scandalizantur et pharisaice illi qui hodie de dominio temporali sanctæ sedis scandalizantur, et hoc ex corruptione quadam sive intelligentiarum sive cordium provenit in populis; ergo, etc.

Aliunde majus malum sequeretur nunc ex dimissione dominii temporalis quam ex scandalo etiam pusillorum quorumdam, si quod esset. Nam latrones regnorum et provinciarum nostris temporibus scelera sua perpetrantes asserunt violentiam esse supra jus et justitiam. Supremus in terris Dei vicarius et vocem et exemplum conversationis suæ contra seditiosam ac facinorosam illam assertionem ex officio suo doctoris universalis et veritatis ac justitiæ testis inconcussi erigere debet justus ac tenax propositi vir, ita ut, si fractus illabatur orbis dum sustinet jus esse supra violentiam, impavidum

QUÆSTIO XLIV.

DE PRÆCEPTIS CHARITATIS.

(Et octo quæruntur.)

Deinde considerandum est de præceptis charitatis; et circa hoc quæruntur octo : 1° utrum de charitate sint danda præcepta; 2° utrum unum tantum, vel duo; 3° utrum duo sufficiant; 4° utrum convenienter præcipiatur ut Deus ex toto corde diligatur; 5° utrum convenienter addatur : *Et tota mente,* etc.; 5° utrum præceptum hoc possit in vita ista impleri; 7° de hoc præcepto : *Diliges proximum tuum sicut teipsum;* 8° utrum ordo charitatis cadat sub præcepto.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum de charitate debeat dari aliquod præceptum.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod de charitate non debeat dari aliquod præceptum. Charitas enim imponit modum actibus omnium virtutum, de quibus dantur præcepta, cum sit forma virtutum, ut supra dictum est. Sed modus non est in præcepto, ut communiter dicitur. Ergo de charitate non sunt danda præcepta.

2. Præterea, charitas, quæ in cordibus nostris per Spiritum sanctum diffunditur, facit nos liberos; quia *ubi Spiritus Domini, ibi libertas;* ut dicitur II ad Corinth., III, 17. Sed obligatio quæ ex præceptis nascitur, libertati opponitur, quia necessitatem imponit. Ergo de charitate non sunt danda præcepta.

feriant ruinæ. Pro pauculis, si qui sunt, scandalo pusillorum laborantibus quia regnum suum temporale a latronibus papa etiam ab eo spoliatus defendit, innumeri, non solum pusilli sed et fortes scandalizarentur si vim inferentibus depositum quod custodire tenetur libenter concederet.

Quoad bona temporalia cujus sumus domini, propter scandalum pusillorum, vel sunt totaliter dimittenda, ea tribuendo, aut ea non repetendo, si penes alios sunt (intellige si non sint gravis momenti); — scandalum tamen, ut non dimittantur illa bona, sedari potest per instructionem aut monitionem. Quod si post instructionem duret, ordinarie tunc est ex malitia, et pharisaicum, et propter scandalum pharisaicum non sunt dimittenda bona nostra temporalia.

Guilhelmus : « Quid si dictat mihi conscientia quod iste scandalizabitur, nisi dedero ei librum meum, aut si repetiero ab eo sub judice res mihi ablatas ab eo; numquid propter vitandum scandalum ejus, teneor ei dare rem meam, aut cessare a repetitione, posito etiam quod mihi revelatum sit ipsum scandalizandum ex hoc? Respondeo : si status meus vel familiæ meæ non est in tuto, si careo re mea, et ero in periculum incidendi in impatientiam aut murmurationem contra Deum, non teneor rem meam dare, aut a petitione cessare, cum debeam me plus diligere et meos quam extraneum : propter hoc enim excusatur qui indigens est, et ab alio accipit ad usuram, et ille qui ab infideli recipit juramentum per idola, ut sit securus ab eo. Si autem in tuto sit status meus et familiæ meæ, licet hujusmodi re caruero, ita quod ex hoc nullum mihi vel familiæ meæ imminet periculum, credo quod teneor dare rem petitam propter evitandum ejus scandalum, si tamen credam eum ea re esse bene usurum; alias non, quia in hoc casu dare ei rem illam, esset dare gladium in manu furiosi. Unde credo quod propter vitandum ejus scandalum debeo cessare a repetitione, cum sine periculo possim re illa carere. »

Circa nonum articulum *Speculi moralis,* scilicet quæ movere debent ad scandalum fugiendum, considerandum est primo, de scandalo activo; et secundo, de scandalo passivo.

Scandalum activum vitandum est propter blasphemiam divini nominis, propter nocumentum multiplex proximorum, propter infamiam et augmentum nefandi criminis, propter incrementum et cumulum tormentorum.

Multi, visis vel auditis scandalis, vulnerantur in mentibus, pervertuntur in moribus.

De scandalo passivo « sciendum quod fatuitas illorum qui malum exemplum accipiunt et mutantur ab his quos male vident agere, apparet in multis, videlicet et in male eligendo, et in malo agendo.

In eligendo quidem, quia bonos et bona visa contemnunt, malos autem eligunt imitari, qui præponunt conversationem malorum conversationi bonorum, qui potius sequuntur eorum opera, vitia vel exempla quam virtutes, magis volunt esse degeneres quam generosi, deformes quam formosi, perniciosi quam fructiferi, tenebrosi quam lucidi. *Dilexerunt homines tenebras magis quam lucem,* Joan., III. Eligunt lignum mortiferum, et lignum vitæ dimittunt, sicut Adam suæ uxoris exemplo. Dimittunt mel, et gustant fel. Dimittunt panem, et sumunt lapidem. Dimittunt piscem, et sumunt scorpionem. Eligunt malos in vasa sua, bonos autem foras dimittunt. Sequuntur lupum, et dimittunt pium pastorem. Sequuntur Judam proditorem, et dimittunt Salvatorem. Quærunt sibi exempla corruptionis, cum invenire possent exempla veritatis.

Fatui sunt in agendo quia faciunt ea quæ damnant et damnando judicant in aliis. » Hæc compendiose ex *Speculo morali,* lib. III, part. III, dist. XVII, circa fin.

3. Præterea, charitas est præcipua inter omnes virtutes, ad quas ordinantur præcepta, ut ex supra dictis patet. Si ergo de charitate darentur aliqua præcepta, deberent poni inter præcipua præcepta, quæ sunt præcepta decalogi. Non autem ponuntur. Ergo nulla præcepta sunt de charitate danda.

Sed contra, illud quod Deus requirit a nobis cadit sub præcepto. Requirit autem Deus ab homine ut diligat eum, ut dicitur Deut., x. Ergo de dilectione charitatis, quæ est dilectio Dei, sunt danda præcepta.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, præceptum importat rationem debiti. Intantum ergo aliquid cadit sub præcepto, inquantum habet rationem debiti. Est autem aliquid debitum dupliciter : uno modo per se, alio modo propter aliud. Per se quidem debitum est in unoquoque negotio id quod est finis, quia habet rationem per se boni. Propter aliud autem est debitum id quod ordinatur ad finem; sicut medico per se debitum est ut sanet, propter aliud autem ut medicinam det ad sanandum.

Finis autem spiritualis vitæ est ut homo uniatur Deo, quod fit per charitatem; et ad hoc ordinantur, sicut ad finem, omnia quæ pertinent ad spiritualem vitam. Unde et Apostolus dicit, I ad Tim., I, 5 : *Finis præcepti est charitas de corde puro, et conscientia bona, et fide non ficta*. Omnes enim virtutes, de quarum actibus dantur præcepta, ordinantur vel ad purificandum cor a turbinibus passionum, sicut virtutes quæ sunt circa passiones [1], vel saltem ad habendam bonam conscientiam, sicut virtutes quæ sunt circa operationes; vel ad habendam rectam fidem, sicut illa quæ pertinent ad divinum cultum; et hæc tria requiruntur ad diligendum Deum. Nam cor impurum a Dei dilectione abstrahitur, propter passionem inclinantem ad terrena; conscientia vero mala facit horrere divinam justitiam propter timorem pœnæ; fides autem ficta trahit affectum in id quod de Deo fingitur, separans a Dei veritate. In quolibet autem genere id quod est per se, potius est eo quod est propter aliud, et ideo maximum præceptum est de charitate, ut dicitur Matth., XXII.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut supra dictum est, cum de præceptis ageretur, modus dilectionis non cadit sub illis præceptis quæ dantur de aliis actibus virtutum; puta sub hoc præcepto : *Honora patrem tuum et matrem tuam,* non cadit, quod hoc ex charitate fiat; cadit tamen actus dilectionis sub præceptis specialibus.

Ad secundum dicendum, quod obligatio præcepti non opponitur libertati, nisi in eo cujus mens aversa est ab eo quod præcipitur; sicut patet in his qui ex solo timore præcepta custodiunt. Sed præceptum dilectionis non potest impleri nisi ex propria voluntate; et ideo libertati non repugnat.

Ad tertium dicendum, quod omnia præcepta decalogi ordinantur ad dilectionem Dei et proximi; et ideo præcepta charitatis non fuerunt connumeranda inter præcepta decalogi; sed in omnibus includuntur.

Conclusio. — Cum per charitatem dirigatur homo in ultimum finem, ac ad ea disponatur, quibus ipsum assequitur, conveniens fuit, de charitate aliqua dari præcepta (*a*).

[1] Sic omnes cod.; in Parm. desunt hæc verba : « Sicut virtutes quæ sunt circa passiones. »

(*a*) Non pauci voluerunt nullum dari præceptum speciale diligendi Deum actu interno charitatis explicito, sed sufficere etiam sine ullo internæ dilectionis affectu observantiam cæterorum mandatorum.

Talis doctrina offensiva est aurium piarum.

Datur præceptum speciale diligendi Deum actu interno.

Unde damnatæ sunt propositiones sequentes :

« Homo nullo unquam vitæ suæ tempore tenetur elicere actum... charitatis ex vi præceptorum divinorum » ad eam virtutem « pertinentium. »

Est prima inter damnatas ab Alexandro VII, ann. 1665.

« An peccet mortaliter qui actum dilectionis Dei semel tantum in vita eliceret? Condemnare non audemus. »

« Probabile est ne singulis quidem rigorose septenniis per se obligare præceptum charitatis erga Deum. »

« Tunc solum obligat quando tenemur justificari et non habemus aliam viam qua justificari possumus. »

Sunt quinta, sexta et septima inter damnatas ab Innocentio XI, ann. 1679.

« Finem ultimum homo non tenetur amare neque in principio, neque in decursu vitæ suæ moralis. »

Est damnata ab Alexandro VIII, ann. 1690.

Præceptum illud per se obligat primo initio rationis ad hoc sufficientis, et in fine vitæ, et sæpius in vita, at quoties et quando incertum est.

ARTICULUS II.

Utrum de charitate fuerint danda duo præcepta.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod de charitate non fuerint danda duo præcepta. Præcepta enim legis ordinantur ad virtutem, ut supra dictum. Sed charitas est una virtus, ut ex supra dictis patet. Ergo de charitate non fuit dandum nisi unum præceptum.

2. Præterea, sicut Augustinus dicit in I *De doctr. christ.*, cap. XXVII, col. 29, t. 3, charitas in proximo non diligit nisi Deum. Sed ad diligendum Deum sufficienter ordinamur per hoc præceptum : *Diliges Dominum Deum tuum*. Ergo non oportuit addere aliud præceptum de dilectione proximi.

3. Præterea, diversa peccata diversis præceptis opponuntur. Sed non peccat aliquis prætermittens dilectionem proximi, si non prætermittat dilectionem Dei ; quinimo dicitur Luc., XIV, 26 : *Si quis venit ad me, et non odit patrem suum et matrem, non potest meus esse discipulus*. Ergo non est aliud præceptum de dilectione Dei et de dilectione proximi.

4. Præterea, Apostolus dicit ad Rom., XIII, 8 : *Qui diligit proximum, legem implevit*. Sed non impletur lex nisi per observantiam omnium præceptorum. Ergo omnia præcepta includuntur in dilectione proximi. Sufficit ergo unum præceptum de dilectione proximi. Non ergo debent esse duo præcepta charitatis.

Sed contra est quod dicitur I Joan., IV, 21 : *Hoc mandatum habemus a Deo, ut qui diligit Deum, diligat et fratrem suum*.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est cum de præceptis ageretur, hoc modo se habent præcepta in lege, sicut propositiones in scientiis speculativis ; in quibus conclusiones virtute continentur in primis principiis. Unde qui perfecte cognosceret principia secundum totam suam virtutem, non opus haberet ut ei conclusiones seorsum proponerentur. Sed quia non omnes qui cognoscunt principia, sufficiunt considerare quidquid in principiis virtute continetur, necesse est propter eos ut in scientiis ex principiis conclusiones deducantur. In operabilibus autem, in quibus præcepta legis nos dirigunt, finis habet rationem principii, ut supra dictum est. Dilectio autem Dei finis est ad quem dilectio proximi ordinatur.

Et ideo non solum oportet dari præcepta de dilectione Dei, sed etiam de dilectione proximi, propter minus capaces, qui non de facili considerarent[1] unum horum præceptorum sub alio contineri.

Ad primum ergo dicendum, quod licet charitas sit una virtus, habet tamen duos actus, quorum unus ordinatur ad alium sicut ad finem. Præcepta autem dantur de actibus virtutum ; et ideo oportuit esse plura præcepta charitatis.

Ad secundum dicendum, quod Deus diligitur in proximo, sicut finis in eo quod est ad finem ; et tamen oportuit de utroque explicite dari præcepta, ratione jam dicta.

Ad tertium dicendum, quod id quod est ad finem, habet rationem boni ex ordine ad finem ; et secundum hoc etiam recedere ab eo habet rationem mali, et non aliter.

Ad quartum dicendum, quod in dilectione proximi includitur dilectio Dei, sicut finis in eo quod est ad finem, et e converso ; et tamen oportuit utrumque præceptum explicite dari ratione jam dicta.

Conclusio. — Non modo de Dei dilectione fuit dandum præceptum, sed propter minus eruditos in lege divina, adjungi explicite oportuit et præceptum de proximi dilectione.

ARTICULUS III.

Utrum sufficiant duo præcepta charitatis.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod non sufficiant duo præcepta charitatis. Præcepta enim dantur de actibus virtutum. Actus autem secundum objecta distinguuntur. Cum ergo homo quatuor debeat ex charitate diligere, scilicet Deum, seipsum, proximum et corpus proprium, ut ex supra dictis patet, videtur quod quatuor debeant esse præcepta charitatis ; et sic duo non sufficiunt.

2. Præterea, charitatis actus non solum est dilectio, sed gaudium, pax, beneficentia. Sed de actibus virtutum sunt danda præcepta. Ergo duo præcepta charitatis non sufficiunt.

[1] Sic cod. ; in Parm. : « considerant. »

3. Præterea, sicut ad virtutem pertinet facere bonum, ita et declinare a malo. Sed ad faciendum bonum inducimur per præcepta affirmativa, ad declinandum a malo per præcepta negativa. Ergo de charitate fuerunt danda præcepta non solum affirmativa, sed etiam negativa; et sic duo præcepta prædicta charitatis non sufficiunt.

Sed contra est quod Dominus dicit Matth., xxii, 40 : *In his duobus mandatis tota lex pendet, et prophetæ.*

Respondeo dicendum, quod charitas, sicut supra dictum est, est amicitia quædam. Amicitia autem ad alterum est; unde Gregorius dicit in quadam homil., xvii *in Evang.*, § 1, col. 1139, t. 2 : « Charitas haberi minus quam inter duos non potest [1]. » Quomodo autem ex charitate aliquis seipsum diligat, supra dictum est.

Cum autem dilectio et amor sit boni, bonum autem sit vel finis, vel id quod est ad finem; convenienter de charitate duo præcepta sufficiunt : unum quidem quo inducimur ad Deum diligendum sicut finem; aliud autem quo inducimur ad diligendum proximum propter Deum sicut propter finem.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut Augustinus dicit in I *De doctr. christ.*, cap. xxiii, col. 27, t. 3, « cum quatuor sint ex charitate diligenda, de secundo et quarto, » id est de dilectione sui et corporis proprii, « nulla præcepta danda erant. Quantumcumque enim homo excidat a veritate, remanet illi dilectio sui, et dilectio corporis sui. » Modus autem diligendi præcipiendus est homini, ut scilicet se ordinate diligat, et corpus proprium; quod quidem fit per hoc quod homo diligit Deum et proximum.

Ad secundum dicendum, quod alii actus charitatis consequuntur ex actu dilectionis sicut effectus ex causa, ut ex supra dictis patet. Unde in præceptis dilectionis virtute includuntur præcepta de aliis actibus. Et tamen propter tardiores inveniuntur de singulis explicite præcepta tradita. De gaudio quidem Philipp., iv, 4 : *Gaudete in Domino semper;* de pace autem ad Hebr., xii, 14 : *Pacem sequimini cum omnibus;* de beneficentia autem ad Galat., ult., 10 : *Dum tempus habemus, operemur bonum ad omnes;* de singulis beneficentiæ partibus inveniuntur præcepta tradita in sacra Scriptura, ut patet diligenter consideranti [2].

Ad tertium dicendum, quod plus est operari bonum, quam vitare malum; et ideo in præceptis affirmativis virtute includuntur præcepta negativa. Et tamen explicite inveniuntur præcepta data contra vitia charitati opposita; nam contra odium dicitur Levit., xix, 17 : *Ne oderis fratrem tuum in corde tuo;* contra acediam dicitur Eccli., vi, 26 : *Ne acedieris vinculis ejus;* contra invidiam Galat., v, 26 : *Non efficiamur inanis gloriæ cupidi, invicem provocantes, invicem invidentes;* contra discordiam vero I ad Cor., i, 10 : *Idipsum dicatis omnes, et non sint in vobis schismata;* contra scandalum autem ad Rom., xiv, 13 : *Ne ponatis offendiculum fratri, vel scandalum.*

Conclusio. — Cum bonum quod est charitatis objectum, vel sit finis, vel id quod ad finem refertur, duo tantum de charitate præcepta convenienter posita sunt : alterum de Dei, alterum de proximi dilectione.

ARTICULUS IV.

Utrum convenienter mandetur quod Deus diligatur ex toto corde.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod inconvenienter mandetur quod Deus diligatur ex toto corde. Modus [3] enim virtuosi actus non est in præcepto, ut ex supra dictis patet. Sed hoc quod dicitur, *ex toto corde,* importat modum divinæ dilectionis. Ergo inconvenienter præcipitur quod Deus ex toto corde diligatur.

2. Præterea, « totum et perfectum est cui nihil deest, » ut dicitur in III *Phys.*, text. 63. Si ergo in præcepto cadit quod Deus ex toto corde diligatur, quicumque facit aliquid quod non pertinet ad Dei dilectionem, agit contra præceptum, et per consequens peccat mortaliter. Sed peccatum veniale non pertinet ad Dei dilectionem. Ergo peccatum veniale erit mortale; quod est inconveniens.

3. Præterea, diligere Deum ex toto corde est perfectionis; quia, secundum Philoso-

[1] Ibidem explicat S. Gregorius cur binos ad prædicationem discipulos miserit Christus. Luc., x : « Quia duo sunt præcepta charitatis, Dei videlicet amor et proximi. »

[2] Nam de beneficentiæ partibus, quoad justum, agitur Eccl., xii, 2; et v. 6, quoad humilem; Eccl., xiv, 13, quoad amicum; Matth., v, 44, quoad inimicum; Luc., vi, 35, quoad mutuo indigentem; Prov., iii, 27, quoad omnes.

[3] Sic cod.; non ut in Parm. : « motus. »

phum, lib. III *Physic.*, text. 64, « totum et perfectum idem sunt. » Sed ea quæ sunt perfectionis, non cadunt sub præcepto, sed sub consilio. Ergo non debet præcipi quod Deus ex toto corde diligatur.

Sed contra est quod dicitur Deut., vi, 5 : *Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo.*

Respondeo dicendum, quod cum præcepta dentur de actibus virtutum, hoc modo aliquis actus cadit sub præcepto, secundum quod est actus virtutis. Requiritur autem ad actum virtutis, non solum quod cadat super debitam materiam, sed etiam quod vestiatur debitis circumstantiis, quibus fit proportionatus tali materiæ. Deus autem est diligengus sicut finis ultimus, ad quem omnia sunt referenda.

Et ideo totalitas quædam fuit designanda, circa præceptum de dilectione Dei.

Ad primum ergo dicendum, quod sub præcepto quod datur de actu alicujus virtutis, non cadit modus quem habet ille actus ex alia superiori virtute ; cadit tamen sub præcepto modus ille qui pertinet ad rationem propriæ virtutis ; et talis modus significatur, cum dicitur : *Ex toto corde.*

Ad secundum dicendum, quod dupliciter contingit ex toto corde Deum diligere : uno quidem modo in actu, id est, ut totum cor hominis semper actualiter in Deum feratur, et ista est perfectio patriæ; alio modo, ut habitualiter totum cor hominis in Deum feratur, ita scilicet quod nihil contra Dei dilectionem cor hominis recipiat; et hæc est perfectio viæ ; cui non contrariatur peccatum veniale, quia non tollit habitum charitatis, cum non tendat in oppositum objectum, sed solum impedit charitatis usum.

Ad tertium dicendum, quod perfectio charitatis ad quam ordinantur consilia, est media inter duas perfectiones prædictas, ut scilicet homo, quantum possibile est, se abstrahat a rebus temporalibus etiam licitis, quæ occupando animum impediunt actualem motum cordis in Deum.

CONCLUSIO. — Cum Deus ut ultimus finis sit diligendus, ad quem omnia sunt referenda, decuit nobis mandari ut eum ex toto corde diligeremus.

ARTICULUS V.

Utrum super hoc : Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo, convenienter addatur : Et ex tota anima tua, et ex tota fortitudine tua.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod inconvenienter Deut., vi, 5, super hoc quod dicitur : *Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo,* addatur : *Et ex tota anima tua, et ex tota fortitudine tua.* Non enim accipitur hic cor pro membro corporali; quia diligere Deum non est corporis actus. Oportet ergo quod cor accipiatur spiritualiter. Cor autem spiritualiter acceptum, vel est ipsa anima vel aliquid animæ. Superfluum ergo fuit utrumque ponere.

2. Præterea, fortitudo hominis præcipue dependet ex corde, sive spiritualiter hoc accipiatur, sive corporaliter. Ergo postquam dixerat : *Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo,* superfluum fuit addere : *Ex tota fortitudine tua.*

3. Præterea, Matth., xxii, 37, dicitur : *In tota mente tua;* quod hic non ponitur. Ergo videtur quod inconvenienter hoc præceptum detur, Deut., vi.

Sed contra est auctoritas Scripturæ.

Respondeo dicendum, quod hoc præceptum diversimode invenitur traditum in diversis locis; nam, sicut dictum est Deut., vi, ponuntur tria scilicet *ex toto corde,* et *ex tota anima,* et *ex tota fortitudine.* Matth., xxii, ponuntur duo horum, scilicet *ex toto corde,* et *in tota anima;* et omittitur *ex tota fortitudine,* sed additur *in tota mente;* sed Marc., xii, ponuntur quatuor, scilicet *ex toto corde,* et *ex tota anima,* et *ex tota mente,* et *ex tota virtute,* quæ est idem fortitudini ; et hæc etiam quatuor tanguntur Luc., x ; nam loco fortitudinis seu virtutis, ponitur : *Ex omnibus viribus tuis.*

Et ideo horum quatuor est ratio assignanda; nam quod alicubi unum horum omittitur, hoc est quia unum intelligitur ex aliis. Est ergo considerandum quod dilectio est actus voluntatis, quæ hic significatur per cor ; nam sicut cor corporale est principium omnium corporalium motuum, ita etiam voluntas, et maxime quantum ad intentionem finis ultimi, qui est objectum charitatis, est principium omnium spiritualium motuum. Tria autem sunt principia actuum

quæ moventur a voluntate : scilicet intellectus, qui significatur per mentem; vis appetitiva inferior, quæ significatur per animam, et vis executiva exterior, quæ significatur per fortitudinem seu virtutem, sive vires. Præcipitur ergo nobis ut tota nostra intentio feratur in Deum, quod est ex toto corde; et quod intellectus noster subdatur Deo, quod est ex tota mente; et quod appetitus noster reguletur secundum Deum, quod est ex tota anima; et quod exterior actus noster obediat Deo, quod est ex tota fortitudine, vel virtute, vel viribus Deum diligere.

Chrysostomus tamen, *Sup. Matth.*, hom. XLII in *Oper. imperf.*[1], a med., accipit e contrario cor et animam, quam dictum sit. Augustinus vero, in I *De doct. christ.*, c. XXII, col. 27, t. 3, refert cor ad cogitationes, et animam ad vitam; mentem ad intellectum. Quidam autem dicunt : *ex toto corde,* id est, intellectu; *anima,* id est, voluntate; *mente,* id est memoria. Vel secundum Gregorium Nyssenum, lib. *De hominis opific.*, cap. VIII, col. 146, t. 1, per cor significat animam vegetabilem; per animam sensitivam; per mentem, intellectivam : quia hoc quod nutrimur, sentimus, et intelligimus, debemus ad Deum referre.

Et per hoc patet responsio ad objecta.

CONCLUSIO. — Convenienter nobis præcipitur, ut Deum diligamus ex toto corde, id est, ut tota nostra in Deum referatur intentio; et ex tota mente, id est, ut noster intellectus Deo subdatur; et ex tota anima, videlicet ut omnis noster appetitus dirigatur secundum Deum; et ex tota fortitudine, id est, ut omnis noster exterior actus Deo subdatur (*a*).

ARTICULUS VI.

Utrum hoc præceptum de dilectione Dei possit in via impleri.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod hoc præceptum de dilectione Dei possit servari in via. Quia, secundum Hieronymum[2], in *Expositione catholicæ fidei,* « maledictus qui dicit Deum aliquid impossibile præcepisse. » Sed Deus hoc præceptum dedit, ut patet Deut., VI. Ergo hoc præceptum potest in via impleri.

2. Præterea, quicumque non implet præceptum, peccat mortaliter : quia, secundum

[1] Non est Chrysostomi.

[2] Vel potius Pelagium hæreticum in quadam professione fidei ad Damasum papam missa, ut jam dictum est.

(*a*) Multi volunt his particulis : *ex toto corde, ex tota mente, ex tota anima, ex tota fortitudine,* unum et idem significari, scilicet amorem Dei super omnia, easque apponi solummodo ad majorem explicationem et energiam. Id colligunt ex eo quod Scriptura interdum tres particulas, aliquando duas, aliquando quatuor ponit, quodque non semper eadem, nec eodem ordine ponuntur; nam Deuter., VI, exprimitur *cor, anima et fortitudo,* apud Matth., *cor, anima et mens,* apud Marcum, *cor, anima, mens et virtus,* apud Lucam, *cor, anima, vires et mens* : quæ varietas signum est non esse magnum mysterium in distinctione harum particularum, sed perinde esse sive istæ, sive illæ ponantur. Ita Sylvius, post Hilarium, Hieronymum, Ambrosium et alios plures Patres.

Augustinus tamen et Bernardus discrimen ponunt inter has clausulas.

Nota Lucam ponere quatuor in modo dilectionis Dei; tamen Moyses, *Deuter.*, VI, et Matth., XXII, non ponunt nisi tria. Sed forte Lucas attendit quatuor rationes, propter quas diligendus est Deus, et propter quamlibet super omnia. Prima quia est creator ad esse; secunda, quia conservator in esse; tertia, quia recreator in bene esse; quarta, quia glorificator in optimo esse. Vel quatuor ad tria reducuntur, ut istud membrum *ex totis viribus* referatur ad quodlibet aliorum trium quasi modus; ut sit sensus : *Diliges Dominum Deum tuum ex totis viribus* (totius cordis), *ex totis viribus* (totius animæ), *ex totis viribus* (totius mentis).

Ex toto corde, quia Dominus, *ex tota anima,* quia Deus, *ex omni mente,* quia tuus. Aliter exponitur : *ex toto corde,* id est ex toto intellectu, ut omnis intellectus tuus subditus sit intellectui de Deo; *ex tota anima,* id est ex tota voluntate, ut omnis voluntas tua subdita sit voluntati divinæ; *ex omni mente,* id est tota memoria. Quod autem sequitur *ex omnibus viribus tuis* hoc modo impletur in via. Vel sic secundum Augustinum : *ex toto corde,* id est, toto intellectu, sine errore; *ex tota anima,* id est tota voluntate, sine contrarietate. Ibi voluntas se totam colligit, ubi nihil est ei contrarium; *ex tota mente,* id est memoria, sine difficultate vel sine oblivione. Hæc non possunt impleri in via. — B. Bernardus : *toto corde,* id est sapienter; *tota anima,* id est dulciter; *tota mente,* fortiter. — Chrysostomus : *toto corde,* ut cor tuum ad nullius rei dilectionem magis sit inclinatum quam Dei; *tota anima,* ut certissimum animum habeas in veritate, et firmum in fide; *tota mente,* ut omnes sensus tui Deo vacent, intellectus, cogitatio, sapientia, memoria. — Quidam sic : *toto corde,* ut omnes cogitationes in Deum dirigas; *tota anima,* ut omnes affectiones ad Deum retorqueas : *tota mente,* ut omnes operationes propter Deum facias. — Gregorius : *ex toto corde, ex tota anima, ex tota mente,* id est super omnia, et est inculcatio verborum quæ significat excellentiam amoris. Hugo de Sancto Victore : *ex toto corde,* id est devotione, quoad virgines; *ex tota anima,* id est discretione, quoad confessores; *ex tota mente,* id est perseverantia, quoad martyres.

Ambrosium, lib. *De parad.*, cap. VIII, § 39, col. 309, t. 1, peccatum nihil est aliud quam « transgressio legis divinæ, et cælestium inobedientia mandatorum[1]. » Si ergo hoc præceptum non potest in via servari, sequitur quod nullus possit esse in vita ista sine peccato mortali; quod est contra id quod Apostolus dicit, I ad Cor., I, 8 : *Confirmabit vos usque in finem sine crimine;* et I ad Timoth., III, 10 : *Ministrent, nullum crimen habentes.*

3. Præterea, præcepta dantur ad dirigendos homines in viam salutis, secundum illud psal. XVIII, 9 : *Præceptum Domini lucidum, illuminans oculos.* Sed frustra dirigitur aliquis ad impossibile. Non ergo impossibile est hoc præceptum in vita ista servari.

Sed contra est quod Augustinus dicit in lib. *De perfectione justitiæ,* c. VIII, col. 301, t. 10, quod « in plenitudine charitatis patriæ præceptum illud implebitur : *Diliges Dominum Deum tuum,* etc. Nam cum est adhuc aliquid carnalis concupiscentiæ, quod continendo frenetur, non omnimodo ex tota anima diligitur Deus. »

Respondeo dicendum, quod præceptum aliquod dupliciter potest impleri : uno modo perfecte, alio modo imperfecte; perfecte quidem impletur præceptum, quando pervenitur ad finem quem intendit præcipiens ; impletur autem, sed imperfecte, quando etsi non pertingat ad finem præcipientis, non tamen receditur ab ordine ad finem : sicut si dux exercitus præcipiat militibus ut pugnent, ille perfecte implet præceptum qui pugnando hostem vincit, quod dux intendit, ille autem implet, sed imperfecte, cujus pugna ad victoriam non pertingit, non tamen contra disciplinam militarem agit. Intendit autem Deus per hoc præceptum ut homo sibi totaliter uniatur; quod fiet in patria, quando *Deus* erit *omnia in omnibus,* ut dicitur I ad Cor., XV, 28. Et ideo plene et perfecte in patria implebitur hoc præceptum; in via autem impletur, sed imperfecte; et tamen in via tanto unus alio perfectius implet, quanto magis accedit per quamdam similitudinem ad patriæ perfectionem.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa probat quod aliquo modo potest impleri in via, licet non perfecte.

Ad secundum dicendum, quod sicut miles qui legitime pugnat, licet non vincat, non inde culpatur, nec pœnam meretur, ita etiam qui in via hoc præceptum non implet, nihil contra divinam dilectionem agens, non peccat mortaliter.

Ad tertium dicendum, quod, sicut Augustinus dicit, in libro *De perfectione justitiæ,* ubi supra, « cur non præciperetur homini ista perfectio, quamvis eam in hac vita nemo habeat ? Non enim recte curritur, si quo currendum est, nesciatur. Quomodo autem sciretur, si nullis præceptis ostenderetur ? »

Conclusio. — Quanquam in patria tantum perfecte dilectionis præceptum impleatur, in via tamen imperfecte adimpleri potest, et magis vel minus secundum divinæ bonitatis participationem.

ARTICULUS VII.

Utrum convenienter detur præceptum de dilectione proximi.

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod inconvenienter detur præceptum de dilectione proximi. Dilectio enim charitatis ad omnes homines extenditur, etiam ad inimicos, ut patet Matth., V. Sed nomen proximi importat quamdam propinquitatem, quæ non videtur haberi ad omnes homines. Ergo videtur quod inconvenienter detur hoc præceptum.

2. Præterea, secundum Philosophum in IX *Ethic.*, cap. VIII, a princ., « amicabilia quæ sunt ad alterum venerunt ex amicabilibus quæ sunt ad seipsum; » ex quo videtur quod dilectio suiipsius sit principium dilectionis proximi. Sed principium potius est eo quod est ex principio. Ergo non debet homo diligere proximum sicut seipsum.

3. Præterea, homo seipsum diligit naturaliter, non autem proximum. Inconvenienter ergo mandatur quod homo diligat proximum sicut seipsum.

Sed contra est quod dicitur Matth., XXII, 39 : *Secundum* præceptum *simile est huic : Diliges proximum tuum sicut teipsum.*

Respondeo dicendum, quod hoc præceptum convenienter traditur ; tangitur enim in eo et diligendi ratio, et dilectionis modus. Ratio quidem diligendi tangitur ex eo quod « proximus » nominatur ; propter hoc enim

[1] « Quid est enim peccatum, nisi prævaricatio legis divinæ et cælestium inobedientia mandatorum » Migne.

ex charitate diligere debemus alios, quia sunt nobis proximi, et secundum naturalem Dei imaginem, et secundum capacitatem gloriæ. Nec refert utrum dicatur proximus vel frater, ut habetur I Joan., IV, vel amicus, ut habetur Levit., XIX, quia per omnia hæc eadem affinitas designatur. Modus autem dilectionis tangitur, cum dicitur : *Sicut teipsum*; quod non est intelligendum quantum ad hoc quod aliquis proximum sibi æqualiter diligat, sed similiter sibi, et hoc tripliciter : primo quidem ex parte finis, ut scilicet aliquis diligat proximum propter Deum, sicut seipsum propter Deum debet diligere, ut sic sit dilectio proximi sancta; secundo ex parte regulæ dilectionis, ut scilicet aliquis non condescendat proximo in aliquo malo, sed solum in bonis, sicut et suæ voluntati satisfacere debet homo solum in bonis; ut sic sit dilectio proximi justa. Tertio ex parte rationis dilectionis, ut scilicet non diligat aliquis proximum propter propriam utilitatem, vel delectationem, sed ea ratione quod velit proximo bonum, sicut vult bonum sibi ipsi, ut sic dilectio proximi sit vera; nam cum quis diligit proximum propter suam utilitatem vel delectationem, non vere diligit proximum, sed seipsum.

Et per hoc patet responsio ad objecta.

Conclusio. — Præter Dei dilectionem, convenienter homini mandatum fuit, ut proximum suum sicut seipsum diligeret, id est sancte, juste et veraciter (a).

ARTICULUS VIII.

Utrum ordo charitatis cadat sub præcepto.

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quod ordo charitatis non cadat sub præcepto. Quicumque enim transgreditur præceptum, injuriam facit. Sed si aliquis diligat aliquem quantum debet, et alterum quemcumque plus diligat, nulli facit injuriam. Ergo non transgreditur præceptum. Ordo ergo charitatis non cadit sub præcepto.

2. Præterea, ea quæ cadunt sub præcepto, sufficienter nobis traduntur in sacra Scriptura. Sed ordo charitatis, qui supra positus est, nusquam traditur nobis in sacra Scriptura. Ergo non cadit sub præcepto.

3. Præterea, ordo distinctionem quamdam importat. Sed indistincte præcipitur dilectio proximi, cum dicitur : *Diliges proximum tuum sicut teipsum.* Ergo ordo charitatis non cadit sub præcepto.

Sed contra, illud quod Deus in nobis facit per gratiam, instruit per legis præcepta, secundum illud Jerem., XXXI, 33 : *Dabo legem meam in cordibus* eorum.* Sed Deus causat in nobis ordinem charitatis, secundum illud Cantic., II, 4 : *Ordinavit in me charitatem.* Ergo ordo charitatis sub præcepto legis cadit. * *Visceribus.*

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est, modus qui pertinet ad rationem virtuosi actus, cadit sub præcepto quod datur de actu virtutis. Ordo autem charitatis pertinet ad ipsam rationem virtutis, cum accipiatur secundum proportionem dilectionis ad diligibile, ut ex supra dictis patet. Unde manifestum est quod ordo charitatis debet cadere sub præcepto.

Ad primum ergo dicendum, quod homo plus satisfacit ei quem plus diligit; et ita si minus diligeret aliquis eum quem plus debet diligere, plus vellet satisfacere illi cui minus satisfacere debet; et sic fieret injuria illi quem plus deberet diligere.

Ad secundum dicendum, quod ordo quatuor diligendorum ex charitate in sacra Scriptura exprimitur. Nam cum mandatur quod Deum *ex toto corde* diligamus, datur intelligi quod Deum super omnia debemus diligere. Cum autem mandatur, quod aliquis diligat proximum sicut seipsum, præfertur dilectio suiipsius dilectioni proximi; similiter etiam cum mandatur, I Joan., III, 16, quod *debemus pro fratribus animas ponere,* id est, vitam corporalem, datur intelligi quod proximum plus debemus diligere quam corpus proprium; similiter etiam cum mandatur ad Gal., ult., quod *maxime bonum operemur ad domesticos fidei*; et I ad Tim., V, vituperatur *qui non habet curam suorum, et maxime domesticorum,* datur intelligi quod inter proximos, meliores et magis propinquos magis debemus diligere.

(a) Quæ dicta sunt de præcepto speciali diligendi interne Deum dicenda sunt de præcepto speciali diligendi interne proximum.

Hinc sequentes propositiones ab Innocentio XI damnatæ sunt :

« Non tenemur diligere proximum actu interno et formali. »

Est decima.

« Præcepto proximum diligendi possumus satisfacere per solos actus externos. »

Est undecima.

Ad tertium dicendum, quod ex hoc ipso quod dicitur : *Diliges proximum tuum*, datur consequenter intelligi quod illi qui sunt magis proximi, sunt magis diligendi.

Conclusio. — Ordo charitatis, cum pertineat ad rationem virtutis, procul dubio sub præceptum cadit.

QUÆSTIO XLV.

DE DONO SAPIENTIÆ (a).

(Et sex quæruntur.)

Deinde considerandum est de dono sapientiæ, quod respondet charitati : et primo de ipsa sapientia ; secundo de vitio opposito.

Circa primum quæruntur sex : 1° utrum sapientia debeat numerari inter dona Spiritus sancti ; 2° in quo sit sicut in subjecto ; 3° utrum sapientia sit speculativa tantum, vel etiam practica ; 4° utrum sapientia quæ est donum, possit esse cum peccato mortali ; 5° utrum sit in omnibus habentibus gratiam gratum facientem ; 6° quæ beatitudo ei respondeat.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum sapientia debeat inter dona Spiritus sancti computari.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod sapientia non debeat inter dona Spiritus sancti computari. Dona enim sunt perfectiora virtutibus, ut supra dictum est. Sed

(a) Hæc quæstio tractatur in lib. I, part. IV, dist. VI *Speculi moralis*.

« Deinde considerandum est de septimo dono, scilicet sapientiæ.

Circa quod consideranda sunt septem :

1. Utrum sapientia sit donum Spiritus sancti;
2. In quo sit tanquam in subjecto;
3. Utrum sapientia sit speculativa tantum, vel etiam practica;
4. Utrum donum sapientiæ possit esse cum peccato mortali;
5. Quinto utrum sit in omnibus habentibus gratiam gratum facientem;
6. De dignitate sapientiæ;
7. De effectibus ejus. »

Sapientia, secundum philosophos, virtutem et scientiam complectitur, et quasi ex ambabus conficitur. Est enim sapientia divinarum et humanarum rerum amore virtutum condita notitia sive cognitio. « Virtus cum scientia conjuncta sapientia est. Naturam etenim hominis Deus hanc esse voluit, ut duarum rerum cupidus ac appetens esset, religionis et sapientiæ. Sed homines ideo falluntur quoniam aut religionem suscipiunt omissa sapientia, aut sapientiæ soli student omissa religione, cum alterum sine altero verum esse non possit. Maximum autem argumentum est neque ad philosophiam neque ad sapientiam tendere, neque ipsam sapientiam esse quod mysterium ejus barba tantum celebratur et pallio. Itaque non vitia excidit, sed abscondit. » Lactantius, lib. *De falsa sapientia*. « Negant quemquam esse virum bonum nisi sapientem, sed illam sapientiam interpretantur quam nemo adhuc mortalis est assecutus. » Cicero, *De amicitia*.

Ait Boetius dixisse Platonem beatas fore respublicas si aut eas sapientes regerent, aut earum rectores sapientiæ studerent. Platonis quoque dicta sunt hæc : si sapientiæ forma oculis videri posset, maxime ad amorem sui omnes excitaret.

« Sermo datur cunctis, animi sapientia paucis. »

Distich. Catonis.

Sed quid illa sapientia comparata dono sapientiæ?

Sciendum quod multiplex est sapientia, sicut testatur B. Jacobus, scilicet terrena, animalis, diabolica, et alia desursum descendens.

Sapientia terrena consistit in aggregatione divitiarum temporalium. Illi dicuntur sapientes in hoc mundo qui sciunt per quascumque vias, bonas vel malas, divitias congregare.

Sapientia animalis est sapientia in custodia carnis et corporis, et in degustatione delectationum carnalium.

Sapientia diabolica est in oppressione pauperum, in excogitatione malitiarum et vindicatione injuriarum. Sapientia desursum descendens est sapientia justorum, et, juxta Gregorium, « est nihil per ostensionem fingere, sensum verbis aperire, vera diligere ut sunt, falsa devitare, bona gratis exhibere, mala libentius tolerare quam facere, nullam injuriæ ultionem quærere, pro veritate contumeliam sustinere et hoc lucrum putare. » Hæc sapientia primum quidem pudica est, deinde pacifica, modesta, suadibilis, bonis consentiens, plena misericordia, non judicans, sine simulatione. Nihil pretiosius, speciosius, delectabilius, honorabilius, fructuosius. *Sapientia pretiosior est cunctis opibus pretiosissimis, et omne desiderabile ei non potest comparari*, Prov., VIII. *Clara est et quæ nunquam marcescit sapientia*, Sap., VI. *Non habet amaritudinem conversatio illius, nec tædium convictus illius*, Sap., VIII. *Sapiens in populo hæreditabit honorem*, Eccl., XXXVII.

Acquiritur autem per doctrinam, diligenter et humiliter audiendo. Si dilexeris audire sapiens eris. Audiens sapiens sapientior erit. Audi tacens simul et quærens. Inventus est Jesus in medio doctorum, audiens illos et interrogans.

Acquiritur etiam et augetur in legendo et subtiliter meditando. Libri sunt pro memoriæ labili supplemento. Parum esset audire et interrogare sine memoria, nec memoria sufficeret omnia retinere sine studio. In libris inveniuntur etiam quandoque quæ homo alias non audivit. Præterea visus certiorem reddit hominem quam auditus ; verbum enim auditum transit, littera scripta manet.

Sapientia requiescit in cordis habitatione, declaratur in locutione, demonstratur in conversatione, et probatur in operatione. *In corde prudentis requies-*

virtus se habet solum ad bonum : unde et Augustinus dicit in lib. II *De libero arbit.*, cap. XIX, col. 1268, t. 1, quod « virtutibus nemo male utitur. » Ergo multo magis dona Spiritus sancti se habent solum ad bonum. Sed sapientia se habet etiam ad malum ; dicitur enim Jac., III, 15 : Quædam sapientia *est terrena, animalis, diabolica*. Ergo sapientia non debet poni inter dona Spiritus sancti.

2. Præterea, sicut Augustinus dicit, XII *De Trin.*, c. XIV, col. 1009, t. 8, « sapientia est divinarum rerum cognitio. » Sed cognitio divinarum rerum, quam homo potest per sua naturalia habere, pertinet ad sapientiam, quæ est virtus intellectualis ; cognitio autem divinorum supernaturalis pertinet ad fidem, quæ est virtus theologica, ut ex supra dictis patet. Ergo sapientia magis debet dici virtus quam donum.

3. Præterea, Job, XXVIII, 28, dicitur : *Ecce timor Domini, ipsa est sapientia, et recedere a malo, intelligentia;* ubi secundum litteram Septuaginta[1], qua utitur Augustinus, lib. XII *De Trin.*, c. XIV, § 22, col. 1010, t. 8, et lib. XIV, cap. I, col. 1036, t. 8, habetur : *Ecce pietas ipsa est sapientia*. Sed tam timor quam pietas ponuntur dona Spiritus sancti. Ergo sapientia non debet numerari inter dona Spiritus sancti, quasi donum ab aliis distinctum.

Sed contra est quod Isa., XI, 2, dicitur : *Requiescet super eum Spiritus Domini, Spiritus sapientiæ et intellectus.*

Respondeo dicendum, quod, secundum Philosophum, in princ. *Metaphys.*, cap. II, « ad sapientem pertinet considerare causam altissimam, per quam certissime de aliis judicatur, et secundum quam omnia ordinare oportet. »

Causa autem altissima dupliciter accipi potest ; vel simpliciter vel in aliquo genere. Ille ergo qui cognoscit causam altissimam in aliquo genere, et per eam potest de omnibus quæ sunt illius generis judicare et ordinare, dicitur esse sapiens in illo genere, ut in medicina vel architectura, secundum illud I ad Cor., III, 10 : *Ut sapiens architectus fundamentum posui.* Ille autem qui cognoscit causam altissimam simpliciter, quæ est Deus, dicitur sapiens simpliciter inquantum per regulas divinas omnia potest judicare et ordinare.

Hujusmodi autem judicium consequitur homo per Spiritum sanctum, secundum illud I ad Cor., II, 15 : *Spiritualis judicat omnia;* quia, sicut ibidem dicitur : *Spiritus omnia scrutatur, etiam profunda Dei.* Unde manifestum est quod sapientia est donum Spiritus sancti.

Ad primum ergo dicendum, quod bonum dicitur dupliciter : uno modo quod est vere bonum, et simpliciter perfectum ; alio modo dicitur aliquid esse bonum, secundum quamdam similitudinem, quod est in malitia perfectum ; sicut dicitur bonus latro, vel perfectus latro, ut patet per Philosophum in V *Metaph.*, text. 21. Et sicut circa ea quæ sunt vere bona, invenitur aliqua altissima causa, quæ est summum bonum, quod est ultimus finis, per cujus cognitionem dicitur homo vere sapiens ; ita etiam in malis est invenire aliquid ad quod alia referuntur, sicut ad ultimum finem, per cujus cognitionem homo

cit sapientia et dirigit cogitationes, Prov., XIV. Sapientis decet opportuno tempore loqui, quia *tempus tacendi et tempus loquendi. Sapiens tacebit usque ad tempus. Os justi meditabitur sapientiam.* — Job : *Numquid sapiens respondit quasi in ventum loquens?* — *Quis sapiens et disciplinatus inter vos ostendat conversationem suam in mansuetudine sapientiæ*, Jacob. — *Scitis quod docuerim vos præcepta atque justitias. Si facietis et ea observabitis, et complebitis opere, hæc est enim vestra sapientia et intellectus coram populis* : hæc dicebat Moyses ad filios Israel.

Fructus sapientiæ multiplex est et innumerabilis. *Fructus ejus pretiosior est cunctis opibus, et omnia quæ desiderantur huic non valent comparari*, Prov., VIII. Utilis est in ædificanda domo conscientiæ : *Sapientia ædificabitur domus*, Prov., XXI. — *Qui audit verba mea et ea facit assimilabitur viro sapienti qui ædificavit domum suam supra petram*, Matth., VII. — Est utilis in conferendis consiliis : *Ego sapientia habito in consilio*, Prov., VIII. Quanto homo sapientior est, tanto libentius tractat consilia sua cum sapiente. Unde David habuit secum Nathan, Sadoch, Chusi et Achitopel ; et Salomon similiter viros expertissimos. Utilis est in perferendis molestiis. *Qui patiens est multa gubernabitur sapientia.*

Utilis est in propellendis injuriis. *Major est sapientia quam arma bellica ; melior est sapientia quam vires omnium potentior est sapientia.*

Utilis est in præcavendis insidiis dæmonum et hominum ; unde in Apoc. dicuntur animalia sancta plena oculis ante et retro. In Ezech. vero dicitur quod totum corpus eorum plenum erat oculis. Et iterum : *Omne corpus eorum, et colla, et manus, et pennæ plena erant oculis.* Unde de Jacob dicitur : *In fraude circumvenientium illi affuit sapientia, et honestum fecit illum, custodivit illum ab inimicis, et a seductoribus tutavit illum.*

Per sapientiam cognoscimus quæ supra nos sunt, quæ intra nos sunt, quæ circa nos sunt, et quæ infra nos sunt, et per consequens quid diligere, quid vitare debemus.

[1] Parm. addit : « interpretum. »

dicitur esse sapiens ad male agendum, secundum illud Jerem., IV, 22 : *Sapientes sunt ut faciant mala, bene autem facere nescierunt.* Quicumque autem avertitur a fine debito, necesse est quod aliquem finem indebitum sibi præstituat, quia omne agens agit propter finem. Unde si præstituat sibi finem in bonis exterioribus terrenis, vocatur *sapientia terrena;* si autem in bonis corporalibus, vocatur *sapientia animalis ;* si autem in aliqua excellentia, vocatur *sapientia diabolica,* propter imitationem superbiæ diaboli de quo dicitur Job, XLI, 25 :*Ipse est rex super omnes* filios superbiæ.*

* Universos.

Ad secundum dicendum, quod sapientia quæ ponitur donum Spiritus sancti, differt ab ea quæ ponitur virtus intellectualis acquisita; nam illa acquiritur studio humano; hæc autem est de sursum descendens, ut dicitur Jacobi, III, 15. Similiter etiam differt a fide; nam fides assentit veritati divinæ secundum seipsam; sed judicium, quod est secundum veritatem divinam, pertinet ad donum sapientiæ. Et ideo donum sapientiæ præsupponit fidem, quia « unusquisque bene judicat quæ cognoscit, » ut dicitur in I *Ethic.*, cap. III.

Ad tertium dicendum, quod sicut pietas, quæ pertinet ad cultum Dei, est manifestativa fidei, inquantum per cultum Dei protestamur fidem ; ita etiam pietas manifestat sapientiam. Et propter hoc dicitur, quod pietas est sapientia ; et eadem ratione timor. Per hoc enim ostenditur quod homo habet rectum judicium de divinis, quod Deum timet et colit.

Conclusio. — Sapientia, qua secundum regulas divinas homo de omnibus dijudicare potest, est in nobis ex Spiritus sancti gratia.

ARTICULUS II.

Utrum sapientia sit in intellectu sicut in subjecto.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod sapientia non sit in intellectu sicut in subjecto. Dicit enim Augustinus in lib. *De gratia Novi Testamenti,* epist. CXL, c. XVIII, col. 557, t. 2, quod « sapientia est charitas Dei. » Sed charitas est sicut in subjecto in voluntate, non in intellectu, ut supra habitum est. Ergo sapientia non est in intellectu sicut in subjecto.

2. Præterea, Eccli., VI, 23, dicitur : *Sapientia doctrinæ, secundum nomen est ejus;* dicitur enim sapientia quasi *sapida scientia,* quod videtur ad affectum pertinere, ad quem pertinet experiri spirituales delectationes, sive dulcedines. Ergo sapientia non est in intellectu, sed magis in affectu.

3. Præterea, potentia intellectiva sufficienter perficitur per donum intellectus. Sed ad id quod potest fieri per unum, superfluum esset plura ponere. Ergo non est in intellectu.

Sed contra est quod Gregorius dicit in II *Moral.*, cap. XLIX, § 77, col. 592, t. 1, quod « sapientia contrariatur stultitiæ. » Sed stultitia est in intellectu. Ergo et sapientia.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, sapientia importat quamdam rectitudinem judicii secundum rationes divinas. Rectitudo autem judicii potest contingere dupliciter : uno modo secundum perfectum usum rationis; alio modo propter connaturalitatem quamdam ad ea de quibus jam est judicandum; sicut de his quæ ad castitatem pertinent, per rationis inquisitionem recte judicat ille qui didicit scientiam moralem; sed per quamdam connaturalitatem ad ipsam, recte judicat de eis ille qui habet habitum castitatis.

Sic ergo circa res divinas ex rationis inquisitione rectum judicium habere pertinet ad sapientiam quæ est virtus intellectualis; sed rectum judicium habere de eis [1] secundum qamdam connaturalitatem ad ipsas, pertinet ad sapientiam [2] secundum quod donum est Spiritus sancti; sicut Dionysius dicit in II cap. *De div. nom.*, § 9, col. 647, t. 1, quod « Hierotheus est perfectus in divinis, non solum discens, sed et patiens divina [3]. »

Hujusmodi autem compassio, sive connaturalitas ad res divinas, fit per charitatem, quæ quidem unit nos Deo, secundum illud I ad Corinth., VI, 17 : *Qui adhæret Deo*, unus spiritus est.* Sic ergo sapientia, quæ est donum, causam quidem habet in voluntate, scilicet charitatem; sed essentiam habet in intellectu, cujus actus est recte judicare, ut supra habitum est. *Domino.

Ad primum ergo dicendum, quod Augus-

[1] Sic cod.; in Parm. : « habere et secundum. » — [2] Sic cod.; in Parm. : « scientiam ; » nec recte. — [3] Ex versione Joannis Sarrasini. Corderius : « Iste non discendo tantum, verum etiam divina patiendo, assecutus, » etc.

tinus loquitur de sapientia quantum ad suam causam ; ex quo etiam sumitur nomen sapientiæ, secundum quod saporem quemdam importat.

Unde patet responsio ad secundum. Si tamen iste sit intellectus illius auctoritatis : quod non videtur ; quia talis expositio non convenit nisi secundum nomen quod habet sapientia in latina lingua ; in græco autem non competit, et forte nec in aliis linguis. Unde potius videtur nomen sapientiæ ibi accipi pro ejus fama, qua a cunctis commendatur.

Ad tertium dicendum, quod intellectus habet duos actus, scilicet percipere et judicare ; ad quorum primum ordinatur donum intellectus ; ad secundum autem, secundum rationes divinas, donum sapientiæ ; sed secundum rationes humanas, donum scientiæ.

Conclusio. — Sapientia, causam quidem, nimirum, charitatem in voluntate habet, ipsa tamen secundum essentiam in intellectu existit, per eamque intellectus de omnibus recte judicat.

ARTICULUS III.

Utrum sapientia sit speculativa tantum, an etiam practica.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod sapientia non sit practica, sed speculativa tantum. Donum enim sapientiæ est excellentius quam sapientia secundum quod est intellectualis virtus. Sed sapientia, secundum quod est intellectualis virtus, est speculativa tantum. Ergo multo magis sapientia quæ est donum, est speculativa, et non practica.

2. Præterea, practicus intellectus est circa operabilia, quæ sunt contingentia. Sed sapientia est circa divina, quæ sunt æterna et necessaria. Ergo sapientia non potest esse practica.

3. Præterea, Gregorius dicit in VI *Moral.*, cap. xxxvii, § 61, col. 764, t. 1, quod « in contemplatione principium quod Deus est, quæritur ; in operatione autem sub gravi necessitatum fasce laboratur. » Sed ad sapientiam pertinet divinorum visio, ad quam non pertinet sub aliquo fasce laborare : quia, ut dicitur Sap., viii, 16 : *Non habet amaritudinem conversatio ejus* nec tædium convictus illius*. Ergo sapientia est contemplativa tantum, non autem practica, sive activa.

Sed contra est quod dicitur ad Coloss., iv, 5 : *In sapientia ambulate ad eos qui foris sunt*. Hoc autem pertinet ad actionem. Ergo sapientia non est solum speculativa, sed etiam practica.

Respondeo dicendum, quod, sicut Augustinus dicit in XII *De Trin.*, c. xiv, col. 1009, t. 8, superior pars rationis sapientiæ deputatur, inferior autem scientiæ. Superior autem ratio, ut ipse, in eodem lib., cap. vii, § 12, col. 1005, dicit, « intendit rationibus æternis, » scilicet divinis, « et conspiciendis, et consulendis ; » conspiciendis quidem, secundum quod divina in seipsis contemplatur ; consulendis autem, secundum quod per divina judicat de humanis actibus, per divinas regulas dirigens actus humanos.

Sic ergo sapientia, secundum quod est donum, non solum est speculativa, sed etiam practica.

Ad primum ergo dicendum, quod quanto aliqua virtus est altior, tanto ad plura se extendit, ut habetur in lib. *De causis*, proposit. 10 et 17. Unde ex hoc ipso quod sapientia quæ est donum, est excellentior quam sapientia quæ est virtus intellectualis, utpote magis de propinquo Deum attingens per quamdam unionem animæ ad ipsum ; habet quod non solum dirigat in contemplatione, sed etiam in actione.

Ad secundum dicendum, quod divina in se quidem sunt necessaria, et æterna ; sunt tamen regulæ contingentium, quæ humanis actibus subsunt.

Ad tertium dicendum, quod prius est considerare aliquid in seipso quam secundum quod ipsum ad alterum comparatur. Unde ad sapientiam prius pertinet contemplatio divinorum, quæ est visio principii ; et posterius dirigere actus humanos secundum rationes divinas. Nec tamen in actibus humanis ex directione sapientiæ provenit amaritudo, aut labor ; sed potius amaritudo propter sapientiam vertitur in dulcedinem, et labor in requiem.

Conclusio. — Sapientia, quæ donum Spiritus sancti est, non modo speculativa, sed etiam practica est.

ARTICULUS IV.

Utrum sapientia possit esse sine gratia, et cum peccato mortali.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod sapientia possit esse sine gratia et cum peccato mortali. De his enim quæ cum pec-

cato mortali haberi non possunt, præcipue sancti gloriantur, secundum illud II ad Corinth., I, 12 : *Gloria nostra hæc est, testimonium conscientiæ nostræ.* Sed de sapientia sua non debet aliquis gloriari, secundum illud Jerem., IX, 23 : *Non glorietur sapiens in sapientia sua.* Ergo sapientia potest esse sine gratia cum peccato mortali.

2. Præterea, sapientia importat cognitionem divinorum, ut dictum est. Sed aliqui cum peccato mortali possunt habere cognitionem veritatis divinæ, secundum illud Rom., I, 18 : *Veritatem Dei in injustitia detinent.* Ergo sapientia potest esse cum peccato mortali.

3. Præterea Augustinus dicit in XV *De Trinit.,* cap. XVIII, col. 1082, t. 8, de charitate loquens : « Nullum est isto Dei dono excellentius; solum est quod dividit inter filios regni æterni et filios perditionis æternæ. » Sed sapientia differt a charitate. Ergo non dividit inter filios regni et filios perditionis. Ergo potest esse cum peccato mortali.

Sed contra est quod dicitur Sap., I, 4 : *In malevolam animam non introibit sapientia, nec habitabit in corpore subdito peccatis.*

Respondeo dicendum, quod sapientia quæ est donum Spiritus sancti, sicut dictum est, facit rectitudinem judicii circa res divinas, vel per regulas divinas de aliis, ex quadam connaturalitate, sive unione ad divina ; quæ quidem est per charitatem, ut dictum est. Et ideo sapientia de qua loquimur præsupponit charitatem. Charitas autem non potest esse cum peccato mortali, ut ex supra dictis patet. Unde relinquitur quod sapientia de qua loquimur, non potest esse cum peccato mortali.

Ad primum ergo dicendum, quod illud intelligendum est de sapientia in rebus mundanis, sive etiam in rebus divinis per rationes humanas; de qua sancti non gloriantur, sed eam se fatentur non habere, secundum illud Proverb., XXX, 2 : *Sapientia hominum non est mecum.* Gloriantur autem de sapientia divina, secundum illud I ad Corinth., I, 30 : *Factus est nobis sapientia a Deo.*

Ad secundum dicendum, quod ratio illa procedit de cognitione divinorum quæ habetur per studium et inquisitionem rationis, quæ potest haberi cum peccato mortali; non autem [1] illa sapientia de qua loquimur.

Ad tertium dicendum, quod sapientia, etsi differt a charitate, tamen præsupponit eam; et ex hoc ipso dividit inter filios perditionis et regni.

CONCLUSIO. — Sapientia quæ est donum Spiritus sancti, quia præsupponit charitatem, cum peccato mortali esse non potest.

ARTICULUS V.

Utrum sapientia sit in omnibus habentibus gratiam.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod sapientia non sit in omnibus habentibus gratiam. Majus enim est sapientiam habere quam sapientiam audire. Sed solum perfectorum est sapientiam audire, secundum illud I ad Cor., II, 6 : *Sapientiam loquimur inter perfectos.* Cum ergo non omnes habentes gratiam sint perfecti, videtur quod multo minus omnes habentes gratiam habeant sapientiam.

2. Præterea, « sapientis est ordinare, » ut Philosophus dicit in I *Metaph.*, cap. II ; et Jac., III, 17, dicitur, quod est *judicans sine simulatione.* Sed non omnium habentium gratiam est de aliis judicare, aut alios ordinare, sed solum prælatorum. Ergo non omnium habentium gratiam est habere sapientiam.

3. Præterea, « sapientia datur contra stultitiam, » ut Gregorius dicit in II *Moral.,* cap. XLIX, § 77, col. 592, t. 1. Sed multi habentes gratiam sunt naturaliter stulti, ut patet de amentibus baptizatis, vel qui postmodum sine peccato in amentiam incidunt. Ergo non in omnibus habentibus gratiam est sapientia.

Sed contra est quod quicumque est sine peccato mortali, diligitur a Deo, quia charitatem habet, qua Deum diligit; Deus autem *diligentes se diligit,* ut dicitur Prov., VIII. Sed Sap., VII, 28, dicitur quod *neminem diligit Deus nisi eum qui cum sapientia inhabitat.* Ergo in omnibus habentibus gratiam sine peccato mortali existentibus est sapientia.

Respondeo dicendum, quod sapientia de qua loquimur, sicut dictum est, importat quamdam rectitudinem judicii circa divina et conspicienda, et consulenda ; et quantum

[1] Parm. addit · « de. »

ad utrumque ex unione ad divina secundum diversos gradus aliqui sapientiam sortiuntur. Quidam enim tantum sortiuntur de recto judicio tam in contemplatione divinorum, quam etiam in ordinatione rerum humanarum secundum divinas regulas, quantum est necessarium ad salutem; et hoc nulli deest sine peccato mortali existenti per gratiam gratum facientem; quia si natura non deficit in necessariis, multo minus gratia. Unde dicitur I Joan., II, 27 : *Unctio docet vos de omnibus*.

Quidam autem altiori gradu percipiunt sapientiæ donum, et quantum ad contemplationem divinorum, inquantum scilicet altiora quædam mysteria et cognoscunt, et aliis manifestare possunt; et etiam quantum ad directionem humanorum secundum regulas divinas, inquantum possunt secundum eas non solum seipsos, sed etiam alios ordinare; et iste gradus sapientiæ non est communis omnibus habentibus gratiam gratum facientem, sed magis pertinet ad gratias gratis datas, quas Spiritus sanctus distribuit prout vult, secundum illud I ad Corinth., XII, 8 : *Alii datur per spiritum sermo sapientiæ*, etc.

Ad primum ergo dicendum, quod Apostolus loquitur ibi de sapientia, secundum quod se extendit ad occulta mysteria divinorum, sicut et ibidem dicitur : *Loquimur Dei sapientiam in mysterio, quæ abscondita est*[1].

Ad secundum dicendum, quod quamvis ordinare alios homines et de eis judicare pertineat ad solos prælatos; tamen ordinare proprios actus, et de eis judicare pertinet ad unumquemque, ut patet per Dionysium, in *Epist. ad Demophilum*, § 3 et 4, col. 1094, t. 1.

Ad tertium dicendum, quod amentes baptizati, sicut et pueri, habent quidem habitum sapientiæ, secundum quod est donum Spiritus sancti; sed non habent actum, propter impedimentum corporale, quo impeditur in eis usus rationis.

CONCLUSIO. — Sapientiæ donum, quod est gratia gratis data, ad aliorum salutem ordinatum, non necessario est in omnibus gratiam gratum facientem habentibus; at sapientia, qua ad nostram dirigimur salutem, omnibus gratiam gratum facientem habentibus est communis.

ARTICULUS VI.

Utrum septima beatitudo respondeat dono sapientiæ.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod septima beatitudo non respondeat dono sapientiæ. Septima enim beatitudo est : *Beati pacifici, quoniam filii Dei vocabuntur*. Utrumque autem horum pertinet immediate ad charitatem : nam de pace dicitur in psal. CXVIII, 165 : *Pax multa diligentibus legem tuam :* et ut Apostolus dicit Rom., V, 5 : *Charitas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum sanctum, qui datus est nobis ;* qui quidem est spiritus *adoptionis filiorum, in quo clamamus : Abba Pater,* ut dicitur Rom., VIII, 15. Ergo septima beatitudo magis debet attribui charitati quam sapientiæ.

2. Præterea, unumquodque magis manifestatur per proximum effectum quam per remotum. Sed proximus effectus sapientiæ videtur esse charitas, secundum illud Sap., VII, 27 : *Per nationes in animas sanctas se transfert; amicos Dei et prophetas constituit.* Pax autem et adoptio filiorum videntur esse remoti effectus, cum procedant ex charitate, ut dictum est. Ergo beatitudo sapientiæ respondens, deberet magis determinari secundum dilectionem charitatis quam secundum pacem.

3. Præterea, Jacobi, III, 17, dicitur : *Quæ desursum est sapientia, primum quidem pudica est, deinde autem pacifica, modesta, suadibilis, bonis consentiens, plena misericordia et fructibus bonis, judicans* sine simulatione.* Beatitudo ergo correspondens sapientiæ, non magis debuit accipi secundum pacem quam secundum alios effectus cælestis sapientiæ.

* *Non judicans.*

Sed contra est quod Augustinus dicit in lib. I *De sermone Domini in monte,* cap. IV, col. 1235, t. 3, quod « sapientia convenit pacificis, in quibus nullus motus est rebellis, sed obtemperans rationi[2]. »

Respondeo dicendum, quod septima beatitudo congrue adaptatur dono sapientiæ et quantum ad meritum, et quantum ad præmium.

Ad meritum quidem pertinet quod dicitur : *Beati pacifici*. Pacifici autem dicuntur

[1] Nicolai legit : « in mysterio absconditam. » —

[2] Plenius in textu D. Augustini.

quasi pacem facientes vel in seipsis, vel etiam in aliis; quorum utrumque contingit per hoc quod ea in quibus pax constituitur ad debitum ordinem rediguntur; nam « pax est tranquillitas ordinis, » ut Augustinus dicit, XIX *De civit. Dei,* cap. XIII, col. 640, t. 7. Ordinare autem pertinet ad sapientiam, ut patet per Philosophum in principio *Metaph.,* cap. II. Et ideo esse pacificum convenienter attribuitur sapientiæ. Ad præmium autem pertinet quod dicitur : *Filii Dei vocabuntur.* Dicuntur autem aliqui filii Dei, inquantum participant similitudinem Filii unigeniti, et naturalis, secundum illud Rom., VIII, 29 : *Quos præscivit conformes fieri imaginis Filii sui;* qui quidem est sapientia genita. Et ideo participando donum sapientiæ, ad Dei filiationem homo pertingit.

Ad primum ergo dicendum, quod charitatis est habere pacem; sed facere pacem est sapientiæ ordinantis. Similiter etiam Spiritus sanctus intantum dicitur *spiritus adoptionis,* inquantum per eum datur nobis similitudo Filii naturalis, qui est genita sapientia.

Ad secundum dicendum, quod illud est intelligendum de sapientia increata, quæ primo se nobis unit per donum charitatis, et ex hoc revelat nobis mysteria, quorum cognitio est sapientia infusa. Et ideo sapientia infusa, quæ est donum, non est causa charitatis, sed magis effectus.

Ad tertium dicendum, quod, sicut jam dictum est, ad sapientiam, secundum quod est donum, pertinet non solum contemplari divina, sed etiam regulare humanos actus. In qua quidem directione primo occurrit remotio a malis, quæ contrariantur sapientiæ; unde et timor dicitur esse *initium sapientiæ,* inquantum facit recedere a malis; ultimum autem est sicut finis, quo omnia ad debitum ordinem redigantur; quod pertinet ad rationem pacis. Et ideo convenienter Jacobus dicit, quod *sapientia quæ desursum est,* quæ est donum Spiritus sancti, *primum est pudica,* quasi vitans corruptelas peccati; *deinde* autem *pacifica,* quod est finalis effectus sapientiæ, propter quod ponitur beatitudo. Jam vero omnia quæ sequuntur, manifestant ea per quæ sapientia ad pacem perducit, et ordine congruo. Nam homini per pudicitiam a corruptelis recedenti primo occurrit quod, quantum ex se potest, modum in omnibus teneat; et quantum ad hoc dicitur *modesta.* Secundo, ut in his in quibus ipse sibi non sufficit, aliorum monitis acquiescat; et quantum ad hoc subdit, *suadibilis.* Et hæc duo pertinent ad hoc quod homo consequatur pacem in seipso. Sed ulterius ad hoc quod homo sit pacificus etiam aliis, primo requiritur ut bonis eorum non repugnet; et hoc est quod dicit : *Bonis consentiens.* Secundo quod defectibus proximi et compatiatur in affectu, et subveniat in effectu; et hoc est quod dicitur : *Plena misericordia et fructibus bonis.* Tertio requiritur ut charitative emendare peccata aliorum satagat; et hoc est quod dicit, *judicamus sine simulatione;* ne scilicet correctionem præcedens[1] odium intendat explere.

CONCLUSIO. — Septima beatitudo, qua in Evangelio pacifici beati pronuntiantur, sapientiæ dono quantum ad meritum et quantum ad præmium respondet (*a*).

QUÆSTIO XLVI.

DE STULTITIA, QUÆ SAPIENTIÆ OPPOSITA EST (*b*).

(Et tria quæruntur.)

Deinde considerandum est de stultitia, quæ opponitur sapientiæ; et circa hoc quæruntur tria : 1° utrum stultitia opponatur

[1] Sic cod.; et sensus est : « ne intendat explere odium præcedens correctionem. » In Parm. : « ne correctionem prætendens odium, » etc.

(*a*) Septima beatitudo optatur dono sapientiæ. « Cordi enim pacifico revelat Dominus sacra sua. *Gustate, et videte quoniam suavis est Dominus,* Ps. XXXIII. *Sapientiam scribæ in tempore vacuitatis; et qui minoratur actu sapientiam percipiet,* Eccli., XXXVIII, 25. »

Hugo a Sancto Charo, *Sup. cap.* V *Matth.*

(*b*) Stultitia est privatio sive defectus sapientiæ. « Stultitia est cum malum cognitum non vitatur. » Hugo. — « Stultitia est in factis dictisque per ignorantiam recti ac boni erratio. » Lactantius, *De vera justitia.* — « Multa incommoda in vita quæ sapientes commodorum compensatione leniunt, stulti nec vitare venientia, nec ferre præsentia possunt. » Cicero, *De natura deorum.* — « Stoicorum sententia fuit omnes stultos insanire, omnesque sapientes esse liberos, et omnes stultos servos. » Cicero, *De paradoxis.* — « Stultitiæ proprium est aliorum vitia cernere, suorum oblivisci. » Cicero, in *Tusculanis,* lib. III. — « A quibusdam dictum est stultos omnes insanos esse, sicut omne cœnum olere quod non semper, sed dum commoves sentias. » Augustinus, lib. I *Soliloquiorum.* — Cato tamen dixit :

« Insipiens esto cum tempus postulat aut res.
Stultitiam simulare loco prudentia summa est. »

Distich. XVIII, lib. II.

« Aliquando deponendum supercilium, et remit-

sapientiæ; 2° utrum stultitia sit peccatum; 3° ad quod vitium capitale reducatur[1].

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum stultitia opponatur sapientiæ.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod stultitia non opponatur sapientiæ. Sapientiæ enim directe videtur opponi insipientia. Sed stultitia non videtur esse idem quod insipientia; quia insipientia videtur esse solum circa divina, sicut et sapientia; stultitia autem se habet et circa divina, et circa humana. Ergo sapientiæ non opponitur stultitia.

2. Præterea, unum oppositorum non est via perveniendi ad aliud. Sed stultitia est via perveniendi ad sapientiam; dicitur enim I ad Cor., III, 18 : *Si quis videtur inter vos sapiens esse in hoc sæculo, stultus fiat ut sit sapiens*. Ergo sapientiæ non opponitur stultitia.

3. Præterea, unum oppositorum non est causa alterius. Sapientia autem est causa stultitiæ : dicitur enim Jerem., X, 14 : *Stultus factus est omnis homo a scientia* sua; sapientia autem quædam scientia est, et Isa., XLVII, 10, dicitur : *Sapientia tua, et scientia tua, hæc decepit te;* decipi autem ad stultitiam pertinet. Ergo sapientiæ non opponitur stultitia.

4. Præterea, Isidorus dicit in lib. X *Etym.*, § 246, col. 393, t. 3, quod « stultus est qui per ignominiam non commovetur ad dolorem, et qui non movetur injuria[2]. » Sed hoc pertinet ad sapientiam spiritualem, ut Gregorius dicit in X *Moral.*, cap. XXVIII et XXIX, § 47, col. 947, t. 1. Ergo sapientiæ non opponitur stultitia.

Sed contra est quod Gregorius dicit in II *Moral.*, cap. XLIX, § 77, col. 592, t. 1, quod « donum sapientiæ datur contra stultitiam. »

Respondeo dicendum, quod nomen stultitiæ a stupore videtur esse sumptum; unde Isidorus dicit in lib. X *Etymol.*, ut supra : « Stultus est qui propter stuporem non movetur. » Et differt stultitia a fatuitate, sicut ibidem dicitur, quia stultitia importat hebetudinem cordis et obtusionem sensuum; fatuitas autem importat totaliter spiritualis sensus privationem. Et ideo convenienter stultitia sapientiæ opponitur.

Sapiens enim, ut ibidem, § 240, Isidorus dicit, « dictus est a sapore, quia sicut gustus aptus est ad discretionem saporis ciborum, sic sapiens ad dignoscentiam rerum, atque causarum. » Unde patet quod stultitia opponitur sapientiæ sicut contrarium; fatuitas autem sicut pura negatio; nam fatuus caret sensu judicandi; stultus autem habet sensum, sed hebetatum; sapiens autem subtilem et perspicacem.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut Isidorus ibidem dicit, « insipiens contrarius est sapienti, quod sit sine sapore discretionis et sensus. » Unde idem videtur esse insipientia cum stultitia. Præcipue autem videtur aliquis esse stultus, quando patitur defectum in summa[3] judicii, quæ attenditur secundum causam altissimam; nam si deficiat in judicio circa aliquid modicum, non ex hoc vocatur aliquis stultus.

Ad secundum dicendum, quod, sicut est quædam sapientia mala, ut supra dictum est, quæ dicitur sapientia stultis[4], quia accipit pro causa altissima et fine ultimo aliquod terrenum bonum; ita etiam est aliqua stultitia bona huic sapientiæ malæ opposita, per quam aliquis terrena contemnit; et de hac stultitia loquitur Apostolus.

tenda severitas, ut in conviviis, in lusu, deponenda persona sapientis, sumenda persona stulti, præsertim inter stultos, at ita, ut stultum agas, non ut stultus fias. Summa enim prudentia est servire tempori, « loco » id est cum est opportunum. » Erasmus super illud *Distich.* Catonis.

Horatius dixerat :

« Misce stultitiam consiliis brevem :
dulce est desipere in loco. »

Od. XII, lib. IV.

David coram rege Achis insaniam simulavit. I Reg., cap. XXI, 13.

Solon, unus e septem Græcorum sapientibus, teste Plutarcho, finxit se delirum, ut Atheniensibus, quibus capitale erat de ea re loqui, persuaderet recuperare Salamina insulam.

Ulysses simulatione insaniæ militiam subterfugit, ut memorat ex tragicis veteribus, nunc amissis, Cicero, lib. III *Offic.*

L. Junius Brutus, simulata mentis impotentia, Tarquiniorum insidias effugit. Tit. Liv., lib. I, c. LVI. Alios qui loco stultitiam simularint, Freishemius recenset *Ad Flor.*, lib. I, cap. IX, § 1.

[1] In aliis cod. : « utrum sit filia luxuriæ. »

[2] « Stultus est qui per stuporem non movetur injuria, sævitiam enim perfert, nec ultus est, nec ullo ignominiæ commovetur dolore. »

[3] Ita cum quinque codicibus edit. Rom.; Nicolaï cum exemplo Paris. et Duacensi : « in sapientia judicii, » mavult tamen, « in sapientiæ judicio, » quod habet edit. Patav. 1698; Patav. 1712 : « in sententia judicii; » al. : « in sapientiis judicii. » Cod. Paris. ut in textu.

[4] Sic omnes cod.; Parm. : « sapientia sæculi. »

Ad tertium dicendum, quod sapientia sæculi est quæ decipit, et facit esse stultum apud Deum, ut patet per Apostolum I ad Cor., III.

Ad quartum dicendum, quod non moveri injuriis, quandoque quidem contingit ex hoc quod homini non sapiunt terrena, sed sola cælestia; unde hoc non pertinet ad stultitiam mundi, sed ad sapientiam Dei, ut Gregorius ibidem dicit. Quandoque autem contingit ex hoc quod homo est simpliciter circa omnia stupidus, ut patet in amentibus, qui non discernunt quid sit injuria; et hoc pertinet ad stultitiam simpliciter.

Conclusio. — Stultitia, quæ sensuum obtusionem et cordis hebetudinem importat, sapientiæ dono contrarie opponitur; fatuitas vero, quæ totalem spiritualis sensus privationem significat, eidem negative opponitur.

ARTICULUS II.

Utrum stultitia sit peccatum.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod stultitia non sit peccatum. Nullum enim peccatum provenit in nobis a natura. Sed quidam sunt stulti naturaliter. Ergo stultitia non est peccatum.

2. Præterea, « omne peccatum est voluntarium, » ut Augustinus dicit lib. *De vera relig.*, cap. XIV, col. 133, t. 3. Sed stultitia non est voluntaria. Ergo non est peccatum.

3. Præterea, omne peccatum opponitur alicui præcepto divino. Sed stultitia nulli præcepto opponitur. Ergo stultitia non est peccatum.

Sed contra est quod dicitur Prov., I, 32: *Prosperitas stultorum perdet eos**. Sed nullus perditur nisi pro peccato. Ergo stultitia est peccatum.

*Illos.

Respondeo dicendum, quod stultitia, sicut dictum est, importat quemdam stuporem sensus in judicando, et præcipue circa altissimam causam, quæ est finis ultimus, et summum bonum. Circa quod aliquis potest pati stuporem in judicando, dupliciter: uno modo ex indispositione naturali, sicut patet in amentibus; et talis stultitia non est peccatum; alio modo inquantum immergit homo sensum suum rebus terrenis, ex quo redditur ejus sensus ineptus ad percipiendum divina, secundum illud I ad Cor., II, 14: *Animalis homo non percipit ea quæ sunt spiritus Dei;* sicut etiam homini habenti gustum infectum malo humore non sapiunt dulcia; et talis stultitia est peccatum.

Et per hoc patet responsio ad primum.

Ad secundum dicendum, quod quamvis stultitiam nullus velit, vult tamen ea ad quæ consequitur esse stultum, scilicet abstrahere sensum suum a spiritalibus et immergere terrenis. Et idem etiam contingit in aliis peccatis: nam luxuriosus vult delectationem, sine qua non est peccatum, quamvis non simpliciter velit peccatum; vellet enim frui delectatione sine peccato.

Ad tertium dicendum, quod stultitia opponitur præceptis quæ dantur de contemplatione veritatis; de quibus supra habitum est, cum de scientia et intellectu ageretur.

Conclusio. — Stultitia, quæ naturalis quædam amentia est, minime peccatum est; at stultitia casualis, qua quispiam ita sese rebus terrenis immergit, ut ad res divinas percipiendas ineptus reddatur, peccato non vacat.

ARTICULUS III.

Utrum stultitia sit filia luxuriæ.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod stultitia non sit filia luxuriæ. Gregorius enim, XXXI *Moral.*, cap. XLV, § 88, col. 621, t. 2, enumerat luxuriæ filias, inter quas tamen non continetur stultitia. Ergo stultitia non procedit ex luxuria.

2. Præterea, Apostolus dicit I ad Cor., III, 19: *Sapientia hujus mundi stultitia est apud Deum.* Sed, sicut Gregorius dicit, X *Moral.*, cap. XXIX, § 48, col. 947, t. 1, hujus mundi sapientia est, cor machinationibus tegere; » quod pertinet ad duplicitatem. Ergo stultitia est magis filia duplicitatis quam luxuriæ.

3. Præterea, ex ira aliqui præcipue vertuntur in furorem et insaniam, quæ pertinent[1] ad stultitiam. Ergo stultitia magis oritur ex ira quam ex luxuria.

Sed contra est quod dicitur Proverb., VII, 22: *Statim eam sequitur*, scilicet meretricem, *ignorans quod ad vincula stultus trahatur.*

Respondeo dicendum, quod, sicut jam dictum est, stultitia, secundum quod est peccatum, provenit ex hoc quod sensus spiritualis hebetatus est, ut non sit aptus ad spiritualia dijudicanda. Maxime autem sen-

[1] Sic cod.; in Parm.: « pertinet. »

sus hominis immergitur ad terrena per luxuriam, quæ est circa maximas delectationes, quibus anima maxime absorbetur; et ideo stultitia quæ est peccatum, maxime nascitur ex luxuria.

Ad primum ergo dicendum, quod ad stultitiam pertinet quod homo habeat fastidium de Deo et de donis ipsius. Unde Gregorius duo numerat inter filias luxuriæ quæ pertinent ad stultitiam, scilicet « odium Dei, et desperationem futuri sæculi, » quasi dividens stultitiam in duas partes.

Ad secundum dicendum, quod verbum illud Apostoli non est intelligendum causaliter, sed essentialiter, quia scilicet ipsa sapientia mundi est stultitia apud Deum. Unde non oportet quod quæcumque pertinent ad sapientiam mundi, sint causa hujus stultitiæ.

Ad tertium dicendum, quod ira, ut supra dictum est, sua acuitate maxime immutat corporis naturam; unde maxime causat stultitiam quæ provenit ex impedimento corporali. Sed stultitia quæ provenit ex impedimento spirituali, scilicet ex immersione mentis ad terrena, maxime provenit ex luxuria, ut dictum est.

CONCLUSIO. — Stultitiæ vitium ex ipsa luxuria maxime nascitur, et illius filia recte dicitur.

QUÆSTIO XLVII.

DE PRUDENTIA SECUNDUM SE.

(Et sexdecim quæruntur.)

Consequenter post virtutes theologicas considerandum est circa virtutes cardinales: et primo de prudentia secundum se; secundo de partibus ejus; tertio de dono ei correspondente; quarto de vitiis oppositis; quinto de præceptis ad hoc pertinentibus.

Circa primum quæruntur sexdecim: 1° utrum prudentia sit in voluntate vel in ratione; 2° si est in ratione, utrum in practica tantum, vel etiam in speculativa; 3° utrum sit cognoscitiva singularium; 4° utrum sit virtus; 5° utrum sit virtus specialis; 6° utrum præstituat finem virtutibus moralibus; 7° utrum constituat medium in eis; 8° utrum præcipere sit proprius actus ejus; 9° utrum sollicitudo vel vigilantia pertineat ad prudentiam; 10° utrum prudentia se extendat ad regimen multitudinis; 11° utrum prudentia quæ est respectu boni proprii sit eadem specie cum ea quæ se extendit ad bonum commune; 12° utrum prudentia sit in subditis, an solum in principibus; 13° utrum inveniatur in malis; 14° utrum inveniatur in omnibus bonis[1]; 15° utrum insit nobis a natura; 16° utrum perdatur per oblivionem.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum prudentia sit in vi cognoscitiva, an in appetitiva.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod prudentia non sit in vi cognoscitiva, sed in vi appetitiva. Dicit enim Augustinus in lib. *De moribus Ecclesiæ*, c. xv, col. 1322, t. 1: « Prudentia est amor, ea quibus adjuvatur, ab eis quibus impeditur, sagaciter seligens. » Sed amor non est in vi cognoscitiva, sed in appetitiva. Ergo prudentia est in vi appetitiva.

2. Præterea, sicut ex prædicta definitione apparet, ad prudentiam pertinet eligere sagaciter. Sed electio est actus appetitivæ virtutis, ut supra habitum est. Ergo prudentia non est in vi cognoscitiva, sed in vi appetitiva.

3. Præterea, Philosophus dicit in VI *Ethic.*, c. v, quod « in arte quidem volens peccans eligibilior est, circa prudentiam autem minus, quemadmodum et circa virtutes. » Sed virtutes morales de quibus ibi loquitur, sunt in parte appetitiva; ars autem in ratione. Ergo prudentia magis est in parte appetitiva quam in ratione.

Sed contra est quod Augustinus dicit in lib. LXXXIII *Quæstion.*, q. LXI, § 4, col. 51, t. 6: « Prudentia est cognitio rerum appetendarum et fugiendarum. »

Respondeo dicendum, quod, sicut Isidorus dicit in lib. X *Etym.*, § 202, col. 388, t. 3, « prudens dicitur, quasi porro videns; perspicax enim est, et incertorum prævidet casus. » Visio autem non est virtutis appetitivæ, sed cognoscitivæ. Unde manifestum est quod prudentia directe pertinet ad vim cognoscitivam, non autem ad vim sensitivam: quia per eam cognoscimus solum ea quæ præsto sunt, et quæ sensibus offeruntur.

[1] In alio cod.: « habentibus gratiam. »

Cognoscere autem futura ex præsentibus vel præteritis, quod pertinet ad prudentiam, proprie rationis est, quia hoc per quamdam collationem agitur. Unde relinquitur quod prudentia proprie sit in ratione.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut supra dictum est, voluntas movet omnes potentias ad suos actus. Primus autem actus appetitivæ virtutis est amor, ut supra dictum est. Sic ergo prudentia dicitur esse amor, non quidem essentialiter, sed inquantum amor movet ad actum prudentiæ. Unde et postea subdit Augustinus quod « prudentia est amor bene discernens ea quibus adjuvetur ad tendendum in Deum, ab iis quibus [1] impediri potest. » Dicitur autem amor discernere, inquantum movet rationem ad discernendum.

Ad secundum dicendum, quod prudens considerat ea quæ sunt procul, inquantum ordinantur ad adjuvandum vel impediendum ea quæ sunt præsentialiter agenda. Unde patet quod ea quæ considerat prudentia, ordinantur ad alia sicut ad finem. Eorum autem quæ sunt ad finem, est consilium in ratione, et electio in appetitu; quorum duorum consilium magis proprie pertinet ad prudentiam; dicit enim Philosophus in VI *Ethic.*, cap. v, quod « prudens est bene consiliativus. » Sed quia electio præsupponit consilium, est enim « appetitus præconsiliati, » ut dicitur in III *Ethic.*, cap. III, circa fin., ideo etiam eligere potest attribui prudentiæ consequenter, inquantum scilicet electionem per consilium dirigit.

Ad tertium dicendum, quod laus prudentiæ non consistit in sola consideratione, sed in applicatione ad opus, quod est finis practicæ rationis. Et ideo si in hoc defectus accidat maxime est contrarium prudentiæ : quia sicut finis est potissimus in unoquoque, ita et defectus qui est circa finem est pessimus. Unde ibidem Philosophus subdit quod « prudentia non est solum cum ratione, sicut ars; » habet enim, ut dictum est, applicationem ad opus, quod fit per voluntatem.

Conclusio. — Prudentiam, qua futura ex præteritis et præsentibus judicamus, in parte cognoscitiva ac rationali esse oportet (*a*).

ARTICULUS II.

Utrum prudentia pertineat solum ad rationem practicam, an etiam ad speculativam.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod prudentia non solum pertineat ad rationem practicam, sed etiam ad speculativam. Dicitur enim Proverb., x, 23 : *Sapientia est viro prudentia.* Sed sapientia principalius consistit in contemplatione. Ergo et prudentia.

2. Præterea, Ambrosius dicit in I *De officiis,* cap. XXIV, § 115, col. 62, t. 3 : « Prudentia in veri investigatione versatur, et scientiæ plenioris infundit cupiditatem. » Sed hoc pertinet ad rationem speculativam. Ergo prudentia consistit etiam in ratione speculativa.

3. Præterea, in eadem parte animæ ponitur a Philosopho ars et prudentia, ut patet in VI *Ethic.*, cap. I, ad fin. Sed ars non solum invenitur practica, sed etiam speculativa, ut patet in artibus liberalibus. Ergo etiam prudentia invenitur et practica et speculativa.

Sed contra est quod Philosophus dicit in VI *Ethic.*, c. v, quod « prudentia est recta

[1] In cod. : « iis; » deest : « prudentia. » Sed in Parm. : « his quibus prudentia. »

(*a*) Prudentia sumi potest largius pro qualibet cognitione veri ad mores pertinente, sive sit speculativa sive practica, quo sensu comprehendit fidem et theologiam, ac sæpe in Scripturis vocatur sapientia; sumitur stricte pro notitia practica proxime morum directrice, et de ea sic sumpta hic agitur.

Subjectatur in intellectu practico.

Prudentia debet esse cognoscitiva singularium cum ad ipsam pertineat applicatio ad operationem; operationes enim sunt in singularibus, et nullus posset recte applicare nisi cognoscat id quod applicat et id cui applicat. Porro intellectus non est cognoscitivus singularium; ergo prudentia non subjectatur in intellectu. Sed subjectari potest in cogitativa, quia cogitativa singularium cognoscitiva est. Ergo.

Respondetur objicienti talia prudentiam non esse cognoscitivam solummodo singularium, sed et universalium, siquidem applicat ad singularia universalia principia rationis. Quod si intellectus non sit cognoscitivus singularium directe pro hoc statu conjunctionis ad corpus, quia species intelligibilis per quam directe cognoscit intellectus repræsentat directe naturas duntaxat universales, potest tamen indirecte et per quamdam reflexionem singularia cognoscere, quatenus, cognoscendo objectum suum quod est natura aliqua universalis, redit in cognitionem sui actus, et ulterius in speciem quæ est sui actus principium, et ulterius in phantasma a quo species est abstracta, et sic aliquam cognitionem de singularibus accipit.

ratio agibilium. » Sed hoc non pertinet nisi ad rationem practicam. Ergo prudentia non est nisi in ratione practica.

Respondeo dicendum, quod, sicut Philosophus dicit in VI *Ethic.*, cap. v, in princ., « prudentis est bene posse consiliari. » Consilium autem est de his quæ sunt per nos agenda in ordine ad finem aliquem. Ratio autem eorum quæ sunt agenda propter finem, est ratio practica ; unde manifestum est quod prudentia non consistit nisi in ratione practica.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut supra dictum est, sapientia considerat causam altissimam simpliciter : unde consideratio causæ altissimæ in quolibet genere pertinet ad sapientiam in illo genere. In genere autem humanorum actuum causa altissima est finis communis toti vitæ humanæ; et hunc finem intendit prudentia ; dicit enim Philosophus in VI *Ethic.*, cap. v et IX, quod sicut ille qui ratiocinatur bene ad aliquem finem particularem, puta ad victoriam, dicitur esse prudens, non simpliciter, sed in hoc genere, scilicet in rebus bellicis; ita ille qui bene ratiocinatur ad totum bene vivere, dicitur prudens simpliciter. Unde manifestum est quod prudentia est sapientia in rebus humanis : non autem sapientia simpliciter, quia non est circa causam altissimam simpliciter ; est enim circa bonum humanum : homo[1] autem non est optimum eorum quæ sunt. Et ideo signanter dicitur, quod « prudentia est sapientia viro, » non autem sapientia simpliciter.

Ad secundum dicendum, quod Ambrosius et etiam Tullius, lib. II *De invent.*, aliq. ante fin., nomen prudentiæ largius sumunt pro qualibet cognitione humana tam speculativa, quam practica. Quamvis dici possit quod ipse actus speculativæ rationis, secundum quod est voluntarius, cadit sub electione et consilio quantum ad suum exercitium, et per consequens cadit sub ordinatione prudentiæ; sed quantum ad suam speciem, prout comparatur ad objectum, quod est « verum necessarium, » non cadit sub consilio, nec sub prudentia.

Ad tertium dicendum, quod omnis applicatio rationis rectæ ad aliquid factibile pertinet ad artem; sed ad prudentiam non pertinet nisi applicatio rationis rectæ ad ea de quibus est consilium ; et hujusmodi sunt in quibus non sunt viæ determinatæ perveniendi ad finem, ut dicitur in III *Ethicor.*, cap. III. Quia ergo ratio speculativa quædam facit, puta syllogismum, propositionem et alia hujusmodi, in quibus proceditur secundum certas et determinatas vias, inde est quod respectu horum potest salvari ratio artis, non autem ratio prudentiæ; et ideo invenitur aliqua speculativa ars, non autem aliqua prudentia.

CONCLUSIO. — Cum bonum consilium dare ad prudentem spectet, nonnisi in ratione practica, prudentia consistit.

ARTICULUS III.

Utrum prudentia sit cognoscitiva singularium.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod prudentia non sit cognoscitiva singularium. Prudentia enim est in ratione, ut dictum est. Sed ratio est universalium, ut dicitur in I *Phys.*, text. 49. Ergo prudentia non est cognoscitiva nisi universalium.

2. Præterea, singularia sunt infinita. Sed infinita non possunt comprehendi a ratione. Ergo prudentia quæ est ratio recta, non est singularium.

3. Præterea, particularia per sensum cognoscuntur. Sed prudentia non est in sensu; multi enim habentes sensus exteriores perspicaces non sunt prudentes. Ergo prudentia non est singularium.

Sed contra est quod Philosophus dicit in VI *Ethic.*, cap. VII, circa fin., quod « prudentia non est universalium solum, sed oportet etiam singularia cognoscere. »

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, ad prudentiam pertinet non solum consideratio rationis, sed etiam applicatio ad opus, quæ est finis practicæ rationis. Nullus autem potest convenienter alteri aliquid applicare, nisi utrumque cognoscat; scilicet et id quod applicandum est, et id cui applicandum est. Operationes autem sunt in singularibus; et ideo necesse est quod prudens et cognoscat universalia principia rationis, et cognoscat singularia, circa quæ sunt operationes.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio primo quidem et principaliter est universalium; potest tamen universales rationes ad

[1] Sic omnes cod ; in edit. : « hoc. »

particularia applicare; unde syllogismorum conclusiones non solum sunt universales, sed etiam particulares; quia intellectus per quamdam reflexionem se ad materiam extendit, ut dicitur in III *De anima,* text. 10.

Ad secundum dicendum, quod quia infinitas singularium non potest ratione humana comprehendi, inde est quod sunt *incertæ providentiæ nostræ,* ut dicitur Sap., IX, 14.

Tamen per experientiam singularia infinita reducuntur ad aliqua finita, quæ ut in pluribus accidunt; quorum cognitio sufficit ad prudentiam humanam.

Ad tertium dicendum, quod, sicut Philosophus dicit in VI *Ethic.,* cap. VIII, ad fin., prudentia non consistit in sensu exteriori, quo cognoscimus sensibilia propria, sed in sensu interiori, qui perficitur per memoriam, et per experimentum ad prompte judicandum de particularibus expertis; non tamen ita quod prudentia sit in sensu interiori sicut in subjecto principali; sed principaliter quidem est in ratione, per quamdam autem applicationem pertingit ad hujusmodi sensum.

Conclusio. — Ad prudentem pertinet, non modo universalia rationis practicæ principia cognoscere, sed et singularia, circa quæ operationes contingunt.

ARTICULUS IV.

Utrum prudentia sit virtus.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod prudentia non sit virtus. Dicit enim Augustinus in I *De lib. arbitrio,* cap. XIII, col. 1235, t. 1, quod « prudentia est appetendarum et vitandarum rerum scientia. » Sed scientia contra virtutem dividitur, ut patet in *Prædicamentis,* cap. « De qualit. » Ergo prudentia non est virtus.

2. Præterea, virtutis non est virtus. Sed artis est virtus, ut Philosophus dicit in VI *Ethic.,* cap. V, circa fin. Ergo ars non est virtus. Sed in arte est prudentia : dicitur enim II Paralip., II, 14, de Hiram, quod sciebat *cælare omnem sculpturam, et adinvenire prudenter quodcumque in opere necessarium est.* Ergo prudentia non est virtus.

3. Præterea, nulla virtus potest esse immoderata. Sed prudentia est immoderata; alioquin frustra diceretur Prov., XXIII, 4 : *Prudentiæ tuæ pone modum.* Ergo prudentia non est virtus.

Sed contra est quod Gregorius in II *Moral.,* cap. XLIX, § 76, col. 592, t. 1, prudentiam, temperantiam, fortitudinem et justitiam dicit esse quatuor virtutes.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, cum de virtutibus in communi ageretur, virtus est « quæ bonum facit habentem, et opus ejus bonum reddit. » Bonum autem dici potest dupliciter : uno modo materialiter pro eo quod est bonum, alio modo formaliter secundum rationem boni. Bonum autem, inquantum hujusmodi, est objectum appetitivæ virtutis. Et ideo si qui habitus sunt qui faciant rectam considerationem rationis, non habito respectu ad rectitudinem appetitus, minus habent de ratione virtutis, tanquam ordinantes ad bonum materialiter, id est, ad id quod est bonum, non sub ratione boni. Plus autem habent de ratione virtutis habitus illi qui respiciunt rectitudinem appetitus, quia respiciunt bonum non solum materialiter, sed etiam formaliter, id est, id quod est bonum sub ratione boni.

Ad prudentiam autem pertinet, sicut dictum est, applicatio rectæ rationis ad opus quod non fit sine appetitu recto. Et ideo prudentia non solum habet rationem virtutis quam habent aliæ virtutes intellectuales, sed etiam habet rationem virtutis quam habent[1] virtutes morales, quibus etiam connumeratur.

Ad primum ergo dicendum, quod Augustinus ibi large accipit scientiam pro qualibet recta ratione.

Ad secundum dicendum, quod Philosophus dicit artis esse virtutem, quia non importat rectitudinem appetitus; et ideo ad hoc quod homo recte utatur arte, requiritur quod habeat virtutem, quæ faciat rectitudinem appetitus. Prudentia autem non habet locum in his quæ sunt artis : tum quia ars ordinatur ad aliquem particularem finem, tum quia ars habet determinata media per quæ pervenitur ad finem. Dicitur tamen aliquis prudenter operari in his quæ sunt artis, per similitudinem quamdam. In quibusdam autem artibus propter incertitudinem eorum quibus pervenitur ad finem, necessarium est consilium; sicut in medi-

[1] Sic cod.; Parm. addit : « aliæ. »

cinali et in navigatoria, ut dicitur in III *Ethic.*, cap. III vel VII.

Ad tertium dicendum, quod illud dictum Sapientis non est sic intelligendum, quod ipsa prudentia sit moderanda, sed quia secundum prudentiam est aliis modus imponendus.

Conclusio. — Cum applicatio rectæ rationis ad prudentiam spectet, ipsa necessario non modo intellectualis, sed et moralis virtus est.

ARTICULUS V.

Utrum prudentia sit virtus specialis.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod prudentia non sit specialis virtus. Nulla enim specialis virtus ponitur in communi definitione virtutis : quia in II *Ethic.*, cap. VI, definitur virtus « habitus electivus in medietate exsistens [1], determinata ratione quoad nos, prout sapiens determinabit. » Recta autem ratio intelligitur secundum prudentiam, ut dicitur in VI *Ethic.*, cap. V, a med., et cap. ult., circa med. Ergo prudentia non est specialis virtus.

2. Præterea, Philosophus dicit in VI *Ethic.*, cap. XII, quod « virtus moralis recte facit operari finem, prudentia autem ea quæ sunt ad finem. » Sed in qualibet virtute sunt aliqua operanda propter finem. Ergo prudentia est in qualibet virtute; non est ergo virtus specialis.

3. Præterea, specialis virtus habet speciale objectum. Sed prudentia non habet speciale objectum; est enim « recta ratio agibilium, » ut dicitur in VI *Ethic.*, cap. V; agibilia autem sunt omnia opera virtutum. Ergo prudentia non est specialis virtus.

Sed contra est quod condividitur et connumeratur aliis virtutibus; dicitur enim Sap., VIII, 7 : *Sobrietatem et prudentiam docet, justitiam et virtutem.*

Respondeo dicendum, quod, cum actus et habitus recipiant speciem ex objectis, ut ex supra dictis patet, necesse est quod habitus cui respondet speciale objectum ab aliis distinctum, specialis sit habitus; et si est bonus, est specialis virtus. Speciale autem objectum dicitur, non solum secundum materialem considerationem ipsius, sed magis secundum rationem formalem, ut ex supra dictis patet. Nam una et eadem res cadit sub actu diversorum habituum, et etiam diversarum potentiarum, secundum rationes diversas. Major autem diversitas objecti requiritur ad diversitatem habitus, cum plures habitus inveniantur in una potentia, ut supra dictum est. Diversitas ergo rationis objecti, quæ diversificat potentiam, multo magis diversificat habitum.

Sic ergo dicendum est, quod cum prudentia sit in ratione, ut dictum est, diversificatur quidem ab aliis virtutibus intellectualibus secundum materialem diversitatem objectorum; nam « sapientia, scientia et intellectus » sunt circa necessaria; « ars » autem et « prudentia » circa contingentia; sed « ars » circa factibilia, quæ scilicet in exteriori materia constituuntur, sicut domus, cultellus et hujusmodi; « prudentia » autem est circa agibilia quæ scilicet in ipso operante consistunt, ut supra habitum est. Sed a virtutibus moralibus distinguitur prudentia secundum formalem rationem potentiarum distinctivam, scilicet « intellectivi, » in quo est prudentia, et « appetitivi, » in quo est virtus moralis. Unde manifestum est prudentiam esse specialem virtutem ab omnibus aliis virtutibus distinctam.

Ad primum ergo dicendum, quod illa definitio non datur de virtute in communi, sed de virtute morali, in cujus definitione convenienter ponitur virtus intellectualis, communicans in materia cum ipsa, scilicet prudentia; quia sicut virtutis moralis subjectum est aliquid participans rationem, ita virtus moralis habet rationem virtutis inquantum participat virtutem intellectualem.

Ad secundum dicendum, quod ex illa ratione habetur quod prudentia adjuvet omnes virtutes, et in omnibus operetur; sed hoc non sufficit ad ostendendum quod non sit virtus specialis; quia nihil prohibet in aliquo genere esse aliquam speciem quæ aliqualiter operetur in omnibus speciebus ejusdem generis, sicut sol aliqualiter influit in omnia corpora.

Ad tertium dicendum, quod agibilia sunt quidem materia prudentiæ, secundum quod sunt objectum rationis, scilicet sub ratione veri; sunt autem materia moralium virtutum secundum quod sunt objectum virtutis appetitivæ, scilicet sub ratione boni.

Conclusio. — Prudentia in ratione existens, materialiter quidem a virtutibus intellectualibus

[1] Parm. : « mediocritate consistens. »

distinguitur, quia est circa agibilia contingentia; ars circa factibilia, sapientia vero et scientia circa necessaria; a moralibus autem virtutibus formali ratione prudentia distinguitur.

ARTICULUS VI.

Utrum prudentia præstituat finem virtutibus moralibus.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod prudentia præstituat finem virtutibus moralibus. Cum enim prudentia sit in ratione, virtus autem moralis in vi appetitiva, videtur quod hoc modo se habeat prudentia ad virtutem moralem, sicut ratio ad vim appetitivam. Sed ratio præstituit finem potentiæ appetitivæ. Ergo prudentia præstituit finem virtutibus moralibus.

2. Præterea, homo excedit res irrationales secundum rationem; sed secundum alia cum eis communicat. Sic ergo se habent aliæ partes hominis ad rationem, sicut se habet homo[1] ad creaturas irrationales. Sed homo est finis creaturarum irrationalium, ut dicitur in I *Polit.*, cap. v, et lib. II *Phys.*, text. 24. Ergo omnes aliæ partes hominis ordinantur ad rationem sicut ad finem. Sed prudentia est recta ratio agibilium, ut dictum est. Ergo omnia agibilia ordinantur ad prudentiam sicut ad finem. Ipsa ergo præstituit finem omnibus virtutibus moralibus.

3. Præterea, proprium est virtutis, vel artis, seu potentiæ, ad quam pertinet finis, ut præcipiat aliis virtutibus, seu artibus, ad quas pertinent ea quæ sunt ad finem. Sed prudentia disponit de aliis virtutibus moralibus, et præcipit eis. Ergo præstituit eis finem.

Sed contra est quod Philosophus dicit in VI *Ethic.*, cap. xii, circa med., quod « virtus moralis intentionem finis facit rectam; prudentia autem quæ ad hanc. » Ergo ad prudentiam non pertinet præstituere finem virtutibus moralibus, sed solum disponere de his quæ sunt ad finem.

Respondeo dicendum, quod finis virtutum moralium est bonum humanum. Bonum autem humanæ animæ est « secundum rationem esse[2], » ut patet per Dionysium, iv cap. *De div. nom.*, § 32, col. 734, t. 1. Unde necesse est quod fines moralium virtutum præexistant in ratione.

Sicut autem in ratione speculativa sunt quædam ut naturaliter nota, quorum est intellectus, et quædam quæ per illa innotescunt, scilicet conclusiones, quarum est scientia; ita in ratione practica præexistunt quædam ut principia naturaliter nota; et hujusmodi sunt fines virtutum moralium, quia finis se habet in operabilibus, sicut principium in speculativis, ut supra habitum est; et quædam sunt in ratione practica, ut conclusiones; et hujusmodi sunt ea quæ sunt ad finem, in quæ pervenimus ex ipsis finibus: et horum est prudentia, applicans universalia principia ad particulares conclusiones operabilium. Et ideo ad prudentiam non pertinet præstituere finem virtutibus moralibus, sed solum disponere de his quæ sunt ad finem.

Ad primum ergo dicendum, quod virtutibus moralibus præstituit finem ratio naturalis, quæ dicitur synderesis, ut in I habitum est; non autem prudentia, ratione jam dicta.

Et per hoc patet responsio ad secundum.

Ad tertium dicendum, quod finis non pertinet ad virtutes morales, tanquam ipsæ præstituant finem, sed quia tendunt in finem a ratione naturali præstitutum; ad quod juvantur per prudentiam quæ eis viam parat, disponendo ea quæ sunt ad finem. Unde relinquitur quod prudentia sit nobilior virtutibus moralibus, et moveat eas; sed synderesis movet prudentiam, sicut intellectus principiorum scientiam.

Conclusio. — Cum prudentia sit universalium principiorum ad particulares operabilium conclusiones applicatio, non spectat ad ipsam præstituere rationalibus virtutibus finem, sed solummodo de his, quæ ad finem sunt, disponere.

ARTICULUS VII.

Utrum ad prudentiam pertineat invenire medium in virtutibus moralibus.

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod ad prudentiam non pertineat invenire medium in virtutibus moralibus. Consequi enim medium est finis moralium virtutum.

[1] Ita cum mss. edit. omnes; theologi legendum putant: « Sic ergo se habet ratio ad alias partes hominis, sicut se habet homo, » etc.

[2] Minus expresse, vel potius sub contradictoria; dicit enim: « animo malum est quod a ratione deflexerit. » Unde concludi potest quod bonum animi est secundum rationem esse.

Sed prudentia non præstituit finem moralibus virtutibus, ut ostensum est. Ergo non invenit in eis medium.

2. Præterea, illud quod est per se, non videtur causam habere, sed ipsum esse est suiipsius causa; quia unumquodque dicitur esse per causam suam. Sed existere in medio convenit virtuti morali, per se, quasi positum in ejus definitione, ut ex dictis patet. Non ergo prudentia causat medium in virtutibus moralibus.

3. Præterea, prudentia operatur secundum motum[1] rationis. Sed virtus moralis tendit ad medium per modum naturæ : quia ut Tullius dicit in II *Rhetor.*, aliquant. ante fin., « virtus est habitus per modum naturæ rationi consentaneus. » Ergo prudentia non præstituit medium virtutibus moralibus.

Sed contra est quod in definitione virtutis moralis supra posita, dicitur quod « est in medietate existens[2] determinata ratione, prout sapiens determinabit. »

Respondeo dicendum, quod hoc ipsum quod est conformari rationi rectæ, est finis proprius cujuslibet virtutis moralis. Temperantia enim hoc intendit, ne propter concupiscentias homo divertat a ratione, et similiter fortitudo, ne a recto judicio rationis divertat propter timorem vel audaciam; et hic finis præstitutus est homini secundum naturalem rationem; naturalis enim ratio dictat unicuique ut secundum rationem operetur.

Sed qualiter et per quæ homo in operando attingat medium rationis, pertinet ad dispositionem[3] prudentiæ. Licet enim attingere medium sit finis virtutis moralis, tamen per rectam dispositionem[4] eorum quæ sunt ad finem, medium invenitur.

Et per hoc patet responsio ad primum.

Ad secundum dicendum, quod sicut agens naturale facit ut forma sit in materia, non tamen facit ut formæ conveniant ea quæ per se ei insunt; ita etiam prudentia medium constituit in passionibus et operationibus; non tamen facit quod medium quærere conveniat virtuti.

Ad tertium dicendum, quod virtus moralis per modum naturæ intendit pervenire ad medium. Sed quia medium[5] non eodem modo invenitur in omnibus; ideo inclinatio naturæ, quæ semper eodem modo operatur, ad hoc non sufficit, sed requiritur ratio prudentiæ.

CONCLUSIO. — Cum medium attingere moralis virtutis sit finis, et hoc medium non attingatur nisi per convenientem eorum quæ ad finem referuntur dispositionem, quæ dispositio prudentiæ est propria, liquet hinc medii in virtutibus moralibus inventionem ad prudentiam pertinere (*a*).

ARTICULUS VIII.

Utrum præcipere sit principalis actus prudentiæ.

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quod præcipere non sit principalis actus

[1] In Parm. : « modum. » — [2] In Parm : « consistens. » — [3] Cod.; in Parm. : « rationem. » — [4] Ita mss. et edit. passim; Nicolaï : « peracta dispositione eorum, » etc. — [5] Sic cod.; Parm. addit : « secundum quod medium. »

(*a*) Virtutes morales quæ sunt in appetitu sufficienter quidem inclinant hominem ad sua objecta ut sic, nimirum justitia ad reddendum cuique jus suum, fortitudo ad fortiter agendum in periculis, temperantia ad temperate vivendum; sed quia non est veræ virtutis opus nisi servet medium rationis, hoc est, nisi vestiatur omnibus debitis circumstantiis, puta nisi fiat quando, ubi, quomodo, quantum, etc., fieri debet, necesse est aliam esse virtutem in intellectu quæ suo lumine virtutes præfatas dirigat in attingendo medium rationis, indicando scilicet media congrua, et circumstantias debitas cum quibus debeat fieri opus virtutis. Et ea virtus est prudentia.

Si quæratur sub qua ratione suum attingat objectum, an sub ratione veri; vel sub ratione boni? — Utrumque adstruere videtur S. Thomas, primum a. v, ad 3, secundum a. IV. Fieri autem non potest ut eadem virtus respiciat suum objectum sub diversa ratione formali. — Unde dicendum est prudentiam primo et essentialiter respicere suum objectum sub ratione veri practici, et consequenter ac secundario sub ratione boni in quo nulla est implicantia. Aliud est verum speculativum, aliud verum practicum. Speculativum attenditur per conformitatem intellectus ad rem, practicum per conformitatem ad appetitum rectum. Intellectus concipit et enuntiat rem sicuti est : hoc est verum speculativum; concipit et enuntiat id quod est appetitui recto conforme : hoc est verum practicum.

Prudentia primo attingit suum objectum sub ratione veri practici, quia objectum ejus est agibile et conforme appetitui recto, adeoque practice verum; et sub hac ratione est virtus intellectualis cui non subest falsum.

Sed prudentia non cognoscit istud objectum ut in ejus cognitione sistat, bene autem ut illud quod est bonum per alias virtutes morales operetur, et ideo secundario respicit suum objectum sub ratione boni, sicque ratione materiæ et finis est virtus moralis directiva morum, non elicitiva ut aliæ virtutes, justitia, fortitudo et temperantia.

prudentiæ. Præcipere enim pertinet ad bona quæ sunt fienda. Sed Augustinus, XIV *De Trin.*, c. IX, col. 1046, t. 8, ponit actum prudentiæ « præcavere insidias. » Ergo præcipere non est principalis actus prudentiæ.

2. Præterea, Philosophus dicit in VI *Ethic.*, cap. V, in princ., quod « prudentis est bene consiliari. » Sed alius actus videtur esse consiliari et præcipere, ut ex supra dictis patet. Ergo prudentiæ principalis actus non est præcipere.

3. Præterea, præcipere vel imperare videtur pertinere ad voluntatem; cujus objectum est finis, et quæ movet alias potentias animæ. Sed prudentia non est in voluntate, sed in ratione. Ergo prudentiæ actus non est præcipere.

Sed contra est quod Philosophus dicit in VI *Ethic.*, cap. X, quod « prudentia præceptiva est. »

Respondeo dicendum, quod prudentia est « recta ratio agibilium, » ut supra dictum est. Unde oportet quod ille sit præcipuus actus prudentiæ, qui est præcipuus actus rationis agibilium; cujus quidem sunt tres actus. Quorum primus est consiliari, quod pertinet ad inventionem; nam consiliari est quærere, ut supra habitum est. Secundus actus est « judicare de inventis; » et hic stat[1] speculativa ratio. Sed practica ratio, quæ ordinatur ad opus, procedit ulterius; et est tertius actus ejus « præcipere; » qui quidem actus consistit in applicatione consiliatorum et judicatorum ad operandum. Et quia iste actus est propinquior fini rationis practicæ, inde est quod iste est principalis actus rationis practicæ et per consequens prudentiæ.

Et hujus signum est quod perfectio artis consistit in judicando, non autem in præcipiendo. Ideo reputatur melior artifex qui volens peccat in arte, quasi habens rectum judicium, quam qui peccat nolens, quod videtur esse ex defectu judicii. Sed in prudentia est e converso, ut dicitur in VI *Ethic.*, cap. V, circa fin.; imprudentior enim est qui volens peccat quasi deficiens in principali actu prudentiæ, qui est præcipere, quam qui peccat nolens.

Ad primum ergo dicendum, quod actus præcipiendi se extendit et ad bona prosequenda et ad mala cavenda; et tamen « præcavere insidias » non attribuit Augustinus prudentiæ quasi principalem actum ipsius, sed quia iste actus prudentiæ non manet in patria.

Ad secundum dicendum, quod bonitas consilii requiritur ut ea quæ sunt bene inventa applicentur ad opus; et ideo præcipere pertinet ad prudentiam, quæ est bene consiliativa.

Ad tertium dicendum, quod movere absolute pertinet ad voluntatem; sed præcipere importat motionem cum quadam ordinatione; et ideo est actus rationis, ut supra dictum est.

Conclusio. — Quanquam consiliari, judicare de inventis, et præcipere, actus sint rationis practicæ, ex his tamen præcipere, proprius est prudentiæ actus (*a*).

ARTICULUS IX.

Utrum sollicitudo pertineat ad prudentiam.

Ad nonum sic proceditur. 1. Videtur quod sollicitudo non pertineat ad prudentiam. Sollicitudo enim inquietudinem quamdam importat; dicit enim Isidorus in lib. X *Etym.*, § 244, col. 393, t. 3, quod « sollicitus dicitur qui est inquietus[2]. » Sed motio maxime pertinet ad vim appetitivam. Ergo et sollicitudo. Sed prudentia non est in vi appetitiva, sed in ratione, ut supra habitum est. Ergo sollicitudo non pertinet ad prudentiam.

2. Præterea, sollicitudini videtur opponi certitudo veritatis; unde dicitur I Reg., IX, 20, quod Samuel dixit ad Saul : *De asinis, quas nudiustertius perdidisti*[3], *ne sollici-*

[1] Sic cod; non ut in Parm. : « et hoc facit. »

[2] « Sollicitus, quia solers, et citus, atque irrequietus. » Migne.

[3] Ita mss. et editi passim, cum Vulgata; al. omittitur : *quas nudiustertius perdidisti*.

(*a*) Videtur quod principalis actus prudentiæ non sit imperium. Nam virtus quæ est circa finem imperat illi quæ est circa media. Porro aliæ virtutes sunt circa finem, et prudentia circa media. Ergo aliæ virtutes imperant prudentiæ, non prudentia aliis virtutibus. — Sed finis virtutum moralium potest considerari dupliciter, in communi et in particulari : in communi ut est temperate vivendum, juste agendum, fortiter patiendum; in particulari et in certo casu, ut quantum, quomodo, loco et tempore sit agendum ad attingendum particularem finem virtutis moralis quod est medium rationis, et sic prudentia versatur circa media et finem. Dictat enim non solum media quibus attingatur hic finis, sed etiam dictat et jubet ut per illa in eum tendatur.

tus sis, quia inventæ sunt. Sed certitudo veritatis pertinet ad prudentiam cum sit virtus intellectualis. Ergo sollicitudo opponitur prudentiæ magis quam ad eam pertineat.

3. Præterea, Philosophus dicit in IV *Ethic.*, cap. III, vers. fin., quod « ad magnanimum pertinet pigrum esse et otiosum. » Pigritiæ autem opponitur sollicitudo. Cum ergo prudentia non opponatur magnanimitati, quia « bonum non est bono contrarium, » ut dicitur in *Prædicamentis*, cap. « De oppositis, » videtur quod sollicitudo non pertineat ad prudentiam.

Sed contra est quod dicitur I Petri, IV, 7 : *Estote prudentes, et vigilate in orationibus*. Sed vigilantia est idem sollicitudini. Ergo sollicitudo pertinet ad prudentiam.

Respondeo dicendum, quod, sicut dicit Isidorus in lib. X *Etym.*, ut supra, « sollicitus dicitur, quasi solers citus, » inquantum scilicet aliquis ex quadam solertia animi velox est ad prosequendum ea quæ sunt agenda. Hoc autem pertinet ad prudentiam, cujus præcipuus actus est circa agenda præcipere de præconsiliatis et judicatis. Unde Philosophus dicit in VI *Ethic.*, cap. IX, circa princ., quod « oportet operari quidem velociter consiliata, consiliare autem tarde. » Et inde est quod sollicitudo proprie ad prudentiam pertinet; et propter hoc Augustinus dicit, lib. *De moribus Eccl.*, cap. XXIV, § 45, col. 1330, t. 1, quod « prudentiæ sunt excubiæ, atque diligentissima vigilantia, ne subrepente paulatim mala suasione fallamur. »

Ad primum ergo dicendum, quod motus quidem pertinet ad vim appetitivam sicut ad principium movens; tamen secundum præceptum et directionem rationis, in quo consistit ratio sollicitudinis.

Ad secundum dicendum, quod secundum Philosophum, in I *Ethic.*, cap. III, circa princ., et cap. VII, circa fin., « certitudo non est similiter quærenda in omnibus, sed in unaquaque materia secundum proprium modum. » Quia vero materia prudentiæ sunt singularia contingentia, circa quæ sunt operationes humanæ, non potest certitudo prudentiæ tanta esse, quod omnino sollicitudo tollatur.

Ad tertium dicendum, quod magnanimus dicitur esse piger et otiosus, non quia de nullo sit sollicitus, sed quia non est superflue sollicitus de multis, sed confidit in his de quibus confidendum est, et circa illa non superflue sollicitatur; superfluitas enim timoris et diffidentiæ facit superfluitatem sollicitudinis, quia timor facit consiliari nos, ut supra dictum est, cum de passione timoris ageretur.

CONCLUSIO. — Sollicitudo proprie ad prudentiam spectat.

ARTICULUS X.

Utrum prudentia se extendat ad regimen multitudinis.

Ad decimum sic proceditur. 1. Videtur quod prudentia non se extendat ad regimen multitudinis, sed solum ad regimen suiipsius. Dicit enim Philosophus, in V *Ethic.*, c. I, ad fin., quod « virtus relata ad bonum commune est justitia. » Sed prudentia differt a justitia. Ergo prudentia non refertur ad bonum commune.

2. Præterea, ille videtur esse prudens qui sibiipsi bonum quærit et operatur. Sed frequenter illi qui quærunt bona communia negligunt sua. Ergo non sunt prudentes.

3. Præterea, prudentia dividitur contra temperantiam et fortitudinem. Sed temperantia et fortitudo videntur dici solum per comparationem ad bonum proprium. Ergo etiam prudentia.

Sed contra est quod Dominus dicit Matth., XXIV, 45 : *Quis putas est fidelis servus et prudens quem constituit dominus super familiam suam ?*

Respondeo dicendum, quod, sicut Philosophus dicit, in VI *Ethic.*, cap. VII, quidam posuerunt quod prudentia non se extendit ad bonum commune, sed solum ad bonum proprium; et hoc ideo quia existimabant quod non oportet hominem quærere nisi bonum proprium.

Sed hæc existimatio[1] repugnat charitati, quæ *non quærit quæ sua sunt*, ut dicitur I ad Cor., XIII, 5. Unde et Apostolus de seipso dicit I ad Cor., x, 33 : *Non quærens quod mihi utile sit*, sed quod multis, ut salvi fiant*. Repugnat etiam rationi rectæ, quæ hoc judicat quod bonum commune sit melius quam bonum unius. * *Utile est.*

Quia ergo ad prudentiam pertinet recte consiliari, judicare et præcipere de his per

[1] Sic cod., in Parm : « æstimatio. »

quæ pervenitur ad debitum finem, manifestum est quod prudentia non solum se habet ad bonum privatum unius hominis, sed etiam ad bonum commune multitudinis.

Ad primum ergo dicendum, quod Philosophus ibi loquitur de virtute morali. Sicut autem omnis virtus moralis relata ad bonum commune dicitur legalis justitia, ita prudentia relata ad bonum commune vocatur prudentia politica ; ut sic se habeat[1] politica ad justitiam legalem, sicut se habet prudentia simpliciter dicta ad virtutem moralem.

Ad secundum dicendum, quod ille qui quærit bonum commune multitudinis, ex consequenti etiam quærit bonum suum, propter duo : primo quidem quia bonum proprium non potest esse sine bono communi vel familiæ, vel civitatis, aut regni. Unde et Valerius Maximus, lib. IV, cap. IV, § 9, dicit de antiquis Romanis quod « malebant esse pauperes in divite imperio, quam divites in paupere imperio. » Secundo, quia cum homo sit pars domus vel civitatis, oportet quod consideret quid sit sibi bonum ex hoc quod est prudens circa bonum multitudinis. Bona enim dispositio partium accipitur secundum habitudinem ad totum ; quia, ut Augustinus dicit in lib. III *Conf.*, c. VIII, col. 689, t. 1, « turpis omnis pars est suo universo non congruens. »

Ad tertium dicendum, quod etiam temperantia et fortitudo possunt referri ad bonum commune ; unde de actibus earum dantur præcepta legis, ut dicitur in V *Ethic.*, cap. I, a med. Magis tamen prudentia et justitia, quæ pertinent ad partem rationalem, ad quam directe pertinent communia, sicut ad partem sensitivam pertinent singularia.

Conclusio. — Cum ad prudentiam spectet recte consiliari, ac judicare, et ea præcipere quæ ad debitum finem conducunt ; ea non modo privatum respicit bonum, sed etiam commune multitudinis bonum.

ARTICULUS XI.

Utrum prudentia quæ est respectu boni proprii sit eadem specie cum ea quæ se extendit ad bonum commune.

Ad undecimum sic proceditur. 1. Videtur quod prudentia quæ est respectu boni proprii, sit eadem specie cum ea quæ se extendit ad bonum commune. Dicit enim Philosophus in VI *Ethic.*, cap. VIII, in princ., quod « politica, et prudentia idem habitus est ; esse autem non idem ipsis. »

2. Præterea, Philosophus dicit in III *Polit.*, cap. III, quod « eadem est virtus viri boni, et boni principis. » Sed politica maxime est in principe, in quo est sicut architectorica[2]. Cum ergo prudentia sit virtus boni viri, videtur quod sit idem habitus prudentia et politica.

3. Præterea, ea quorum unum ordinatur ad aliud, non diversificant speciem aut substantiam habitus. Sed bonum proprium, quod pertinet ad prudentiam simpliciter dictam, ordinatur ad bonum commune, quod pertinet ad politicam. Ergo politica et prudentia neque differunt specie, neque secundum habitus substantiam.

Sed contra est quod diversæ scientiæ sunt « politica, » quæ ordinatur ad bonum commune civitatis, et « œconomica, » quæ de his est quæ pertinent ad bonum commune domus vel familiæ ; et « monastica, » quæ est de his quæ pertinent ad bonum unius personæ. Ergo pari ratione et prudentiæ sunt species diversæ, secundum hanc diversitatem materiæ.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, species habituum diversificantur secundum diversitatem objecti, quæ attenditur penes rationem formalem ipsius. Ratio autem formalis omnium quæ sunt ad finem attenditur ex parte finis, sicut ex supra dictis patet ; et ideo necesse est quod ex relatione ad diversos fines diversificentur species habitus. Diversi autem fines sunt bonum proprium unius, et bonum familiæ, et bonum civitatis et regni.

Unde necesse est quod prudentiæ differant specie secundum differentiam horum finium : ut scilicet una sit « prudentia » simpliciter dicta, quæ ordinatur ad bonum proprium ; alia autem « œconomica » quæ ordinatur ad bonum commune domus, vel familiæ ; et tertia « politica, » quæ ordinatur ad bonum commune civitatis, vel regni.

Ad primum ergo dicendum, quod Philosophus non intendit dicere quod politica sit idem secundum substantiam habitus cuilibet prudentiæ, sed prudentiæ quæ ordinatur ad bonum commune ; quæ quidem « prudentia » dicitur secundum communem ratio-

[1] Sic cod.; in Parm : « nam sic se habet. » —

[2] Sic cod.; in Parm. : « architectonica. »

nem prudentiæ, prout scilicet est quædam « ratio recta agibilium : » dicitur autem « politica » secundum ordinem ad bonum commune.

Ad secundum dicendum, quod sicut Philosophus ibid. dicit, « ad bonum virum pertinet posse bene principari, et bene subjici ; » et ideo in virtute boni viri includitur etiam virtus boni principis. Sed virtus principis et subditi differt specie, sicut etiam virtus viri et mulieris, ut ibidem dicitur.

Ad tertium dicendum, quod etiam diversi fines quorum unus ordinatur ad alium, diversificant speciem habitus; sicut equestris, et militaris, et civilis differunt specie, licet finis unius ordinetur ad finem alterius ; et similiter licet bonum unius ordinetur ad bonum multitudinis, tamen hoc non impedit quin talis diversitas faciat habitus differre specie ; sed ex hoc sequitur quod habitus qui ordinatur ad finem ultimum, sit principalior et imperet aliis habitibus.

Conclusio. — Cum proprium bonum unius, et bonum familiæ vel domus, civitatis vel regni, diversi sint fines, alia est prudentiæ species quæ proprium respicit bonum, ab ea quæ est circa bonum familiæ, et ab ea quæ est circa commune bonum civitatis, vel regni.

ARTICULUS XII.

Utrum prudentia sit in subditis, an solum in principibus.

Ad duodecimum sic proceditur. 1. Videtur quod prudentia non sit in subditis, sed solum in principibus. Dicit enim Philosophus in III *Polit.*, cap. III, quod « prudentia sola est propria virtus principis, aliæ autem virtutes sunt communes subditorum et principum; subditi autem non est virtus prudentia, sed opinio vera. »

2. Præterea, in I *Polit.*, cap. ult., a med., dicitur quod « servus omnino non habet quid consiliativum. » Sed prudentia facit bene consiliativos, ut dicitur in VI *Ethic.*, cap. V. Ergo prudentia non competit servis seu subditis.

3. Præterea, prudentia est præceptiva, ut supra dictum est. Sed præcipere non pertinet ad servos vel subditos, sed solum ad principes. Ergo prudentia non est in subditis, sed solum in principibus.

Sed contra est quod Philosophus dicit in VI *Ethic.*, cap. VIII, circa princ., quod prudentiæ politicæ sunt duæ species : una quæ est legum positiva, quæ pertinet ad principales[1]; alia quæ retinet commune nomen politicæ, quæ est circa singularia. Hujusmodi autem singularia peragere, pertinet etiam ad subditos. Ergo prudentia non est solum principum, sed etiam subditorum.

Respondeo dicendum, quod prudentia in ratione est. Regere autem et gubernare proprie rationis est; et ideo unusquisque inquantum participat de regimine et gubernatione, intantum convenit ei habere rationem et prudentiam. Manifestum est autem quod subditi, inquantum est subditus, et servi, inquantum est servus, non est regere et gubernare, sed magis regi et gubernari; et ideo prudentia non est virtus servi, inquantum est servus, nec subditi, inquantum est subditus.

Sed quia quilibet homo, inquantum est rationalis, participat aliquid de regimine secundum arbitrium rationis, intantum convenit ei prudentiam habere. Unde manifestum est quod « prudentia quidem in principe est ad modum artis architectonicæ, » ut dicitur in VI *Ethic.*, cap. VIII, circa princ.; « in subditis autem ad modum artis manu operantis. »

Ad primum ergo dicendum, quod verbum Philosophi est intelligendum, per se loquendo : quia scilicet prudentia non est virtus subditi, inquantum hujusmodi.

Ad secundum dicendum, quod servus non habet[2] consiliativum, inquantum est servus, sic enim est instrumentum domini; est tamen consiliativus, inquantum est animal rationale.

Ad tertium dicendum, quod per prudentiam homo non solum præcipit aliis, sed etiam sibiipsi, prout scilicet ratio dicitur præcipere inferioribus viribus.

Conclusio. — Prudentia non modo in principibus, sed etiam in subditis est.

ARTICULUS XIII.

Utrum prudentia possit esse in peccatoribus.

Ad decimum tertium sic proceditur. 1. Videtur quod prudentia possit esse in peccato-

[1] Sic cod. in Parm. : « principes. » — [2] Parm. addit : « quid. »

ribus. Dicit enim Dominus, Luc., xvi, 8 : *Filii hujus sæculi prudentiores filiis lucis in generatione sua sunt.* Sed filii hujus sæculi sunt peccatores. Ergo in peccatoribus potest esse prudentia.

2. Præterea, fides est nobilior virtus quam prudentia. Sed fides potest esse in peccatoribus. Ergo et prudentia.

3. Præterea, « prudentis hoc opus maxime dicimus, bene consiliari, » ut dicitur in VI *Ethic.*, cap. v, circa princ., et cap. vii, a med. Sed multi peccatores sunt boni consilii. Ergo multi peccatores habent prudentiam.

Sed contra est quod Philosophus dicit in VI *Ethic.*, cap. xii, in fine : « Impossibile est prudentem esse non existentem bonum. » Sed nullus peccator est bonus. Ergo nullus peccator est prudens.

Respondeo dicendum, quod prudentia dicitur tripliciter : est enim quædam prudentia falsa, vel per similitudinem dicta. Cum enim prudens sit qui bene disponit ea quæ sunt agenda propter aliquem bonum finem, ille qui propter malum finem aliqua disponit congruentia illi fini, habet falsam prudentiam, inquantum illud quod accipit pro fine, non est vere bonum, sed secundum similitudinem; sicut dicitur aliquis « bonus latro; » hoc enim modo potest secundum similitudinem dici « prudens latro, » qui convenientes vias adinvenit ad latrocinandum. Et hujusmodi est prudentia de qua Apostolus dicit ad Rom., viii, 6 : *Prudentia carnis mors est,* quæ scilicet finem ultimum constituit in delectatione carnis.

Secunda autem prudentia est quidem vera, quia adinvenit vias accommodatas ad finem vere bonum, sed est imperfecta, duplici ratione : uno modo quia illud bonum quod accipit pro fine, non est communis finis totius humanæ vitæ, sed alicujus specialis negotii : puta cum aliquis adinvenit vias accommodatas ad negotiandum vel ad navigandum, dicitur prudens negotiator vel nauta ; alio modo, quia deficit in principali actu prudentiæ, puta cum aliquis recte consiliatur, et bene judicat etiam de his quæ pertinent ad totam vitam, sed non efficaciter præcipit.

Tertia autem prudentia est et vera, et perfecta, quæ ad bonum finem totius vitæ recte consiliatur, judicat et præcipit; et hæc sola dicitur prudentia simpliciter; quæ in peccatoribus esse non potest; prima autem prudentia est in solis peccatoribus; prudentia autem imperfecta est communis bonis et malis, maxime illa quæ est imperfecta propter finem particularem : nam illa quæ est imperfecta propter defectum principalis actus, etiam non est nisi in malis.

Ad primum ergo dicendum, quod illud verbum Domini intelligitur de prima prudentia ; unde non dicitur simpliciter, quod sint prudentes, sed « in generatione sua. »

Ad secundum dicendum, quod fides in sui ratione non importat aliquam conformitatem ad appetitum rectorum operum, sed ratio fidei consistit in sola cognitione. Sed prudentia importat ordinem ad appetitum rectum; tum quia principia prudentiæ sunt fines operabilium, de quibus aliquis habet rectam existimationem[1] per habitus virtutum moralium, quæ faciunt appetitum rectum; unde prudentia non potest esse sine virtutibus moralibus, ut supra ostensum est; tum etiam quia prudentia est præceptiva rectorum operum; quod non contingit, nisi existente appetitu recto. Unde licet fides sit nobilior quam prudentia, propter objectum, tamen prudentia secundum sui rationem magis repugnat peccato, quod procedit ex perversitate appetitus.

Ad tertium dicendum, quod peccatores possunt quidem esse bene consiliativi ad aliquem finem malum, vel ad aliquod particulare bonum; ad finem autem bonum totius vitæ non sunt bene consiliativi perfecte, quia consilium ad effectum non perducunt. Unde non est in eis prudentia, quæ se habet solum ad bonum; sed sicut Philosophus dicit, in VI *Ethic.*, cap. xii, circa fin., est in talibus « dinotica, » id est, naturalis industria, quæ se habet ad bonum et malum; vel astutia, quæ se habet solum ad malum, quam supra diximus « falsam prudentiam, » vel « prudentiam carnis. »

Conclusio. — Prudentia simpliciter perfecta, nonnisi in justis hominibus esse potest ; prudentia autem carnis in solis peccatoribus est : at prudentia vera, sed imperfecta, in justis et peccatoribus esse potest (*a*).

[1] Sic cod.; in edit. : « æstimationem. »

(*a*) Prudentia vel falsa est, vel vera sed imperfecta, vel perfecta acquisita, vel infusa.

Prima in materia morali est in solis peccatoribus ; secunda communis est bonis et malis ; tertia non est in peccatoribus ; quarta est in omnibus et solis justis quantum ad ea quæ sunt de necessitate salutis.

ARTICULUS XIV.

Utrum prudentia sit in omnibus habentibus gratiam.

Ad quartum decimum sic proceditur. 1. Videtur quod prudentia non sit in omnibus habentibus gratiam. Ad prudentiam enim requiritur industria quædam per quam sciant bene providere quæ agenda sunt. Sed multi habentes gratiam carent tali industria. Ergo non omnes habentes gratiam habent prudentiam.

2. Præterea, prudens dicitur qui est bene consiliativus, ut dictum est. Sed multi habent gratiam qui non sunt bene consiliativi, sed necesse habent regi consilio alieno. Ergo non omnes habentes gratiam habent prudentiam.

3. Præterea, Philosophus dicit in III *Topic.*, cap. II, quod « juvenes constat non esse prudentes. » Sed multi juvenes habent gratiam. Ergo prudentia non invenitur in omnibus gratiam habentibus.

Sed contra est quod nullus habet gratiam, nisi sit virtuosus. Sed nullus potest esse virtuosus, nisi habeat prudentiam; dicit enim Gregorius in II *Moral.*, cap. XLVI, col. 588, t. 1, quod « cæteræ virtutes, nisi ea quæ appetunt, prudenter agant, virtutes esse nequaquam possunt. » Ergo omnes habentes gratiam habent prudentiam.

Respondeo dicendum, quod necesse est virtutes esse connexas, ita ut qui unam habet, omnes habeat, sicut supra ostensum est.

Quicumque autem habet gratiam, habet charitatem; unde necesse est quod habeat omnes alias virtutes; et ita, cum prudentia sit virtus, ut ostensum est, necesse est quod habeat prudentiam.

Ad primum ergo dicendum, quod duplex est industria : una quidem quæ est sufficiens ad ea quæ sunt de necessitate salutis, et talis industria datur omnibus habentibus gratiam, quos *unctio docet de omnibus*, ut dicitur I Joan., II. Est autem alia industria plenior, per quam aliquis sibi et aliis potest providere, non solum de his quæ sunt necessaria ad salutem, sed etiam de quibuscumque pertinentibus ad humanam vitam, et talis industria non est in omnibus habentibus gratiam.

Ad secundum dicendum, quod illi qui indigent regi consilio alieno, saltem in hoc sibi ipsis consulere sciunt, si gratiam habent, ut aliorum requirant consilia, et discernant consilia bona a malis.

Ad tertium dicendum, quod prudentia acquisita causatur ex exercitio actuum; unde indiget ad sui generationem experimento et tempore, ut dicitur in II *Ethic.*, in princ., et lib. VI, cap. VIII, a med., unde non potest esse in juvenibus nec secundum habitum, nec secundum actum. Sed prudentia gratuita causatur ex infusione divina; unde in pueris baptizatis nondum habentibus usum rationis est prudentia secundum habitum, sed non secundum actum, sicut et in amentibus; in his autem qui jam habent usum rationis, est etiam secundum actum, quantum ad ea quæ sunt de necessitate salutis; sed per exercitium meretur augmentum quousque perficiatur, sicut et cæteræ virtutes. Unde et Apostolus dicit ad Hebr., V, 14, quod *perfectorum est solidus cibus, eorum qui pro consuetudine exercitatos habent sensus ad discretionem boni ac mali.*

CONCLUSIO. — Cum prudentia sit virtus, eam habere oportet eum, qui Dei gratiam habet.

ARTICULUS XV.

Utrum prudentia insit nobis a natura.

Ad decimum quintum sic proceditur. 1. Videtur quod prudentia insit nobis a natura. Dicit enim Philosophus, in VI *Ethic.*, cap. XI, quod ea quæ pertinent ad prudentiam, naturalia videntur esse, scilicet synesis, gnome, et hujusmodi; non autem ea quæ pertinent ad sapientiam speculativam. Sed eorum quæ sunt unius generis, eadem est originis ratio. Ergo etiam prudentia inest nobis a natura.

2. Præterea, ætatum variatio est secundum naturam. Sed prudentia consequitur ætates, secundum illud Job, XII, 12 : *In antiquis est sapientia, et in multo tempore prudentia.* Ergo prudentia est naturalis.

3. Præterea, prudentia magis convenit naturæ humanæ quam naturæ brutorum animalium. Sed bruta animalia habent quasdam naturales prudentias, ut patet per Philosophum, in VIII *De histor. animal.*, cap. I, et lib. IX, cap. V et VI. Ergo prudentia est naturalis.

Sed contra est quod Philosophus dicit in

II *Ethic.*, cap. I, quod « virtus intellectualis ut plurimum ex doctrina habet et generationem et augmentum; ideo experimento indiget, et tempore. » Sed prudentia est virtus intellectualis, ut supra habitum est. Ergo prudentia non inest nobis a natura, sed ex doctrina et experimento.

Respondeo dicendum, quod sicut ex præmissis patet, prudentia includit cognitionem et universalium, et singularium operabilium, ad quæ prudens universalia principia applicat.

Quantum ergo ad universalem cognitionem, eadem ratio est de prudentia et scientia speculativa : quia utriusque prima principia universalia sunt naturaliter nota, ut ex supra dictis patet, nisi quod principia communia prudentiæ sunt magis connaturalia homini. Ut enim Philosophus dicit in X *Ethic.*, cap. VII et VIII, « vita quæ est secundum speculationem, est melior quam quæ est secundum hominem. » Sed alia principia universalia posteriora, sive sint rationes speculativæ, sive practicæ, non habentur per naturam, sed per inventionem secundum viam experimenti vel per disciplinam.

Quantum autem ad particularem cognitionem eorum circa quæ operatio consistit, est iterum distinguendum : quia operatio consistit circa aliquid vel sicut circa finem, vel sicut circa ea quæ sunt ad finem. Fines autem recti humanæ vitæ sunt determinati; et ideo potest esse naturalis inclinatio respectu horum finium; sicut supra dictum est, quod quidam habent ex naturali dispositione quasdam virtutes, quibus inclinantur ad rectos fines; et per consequens etiam habent naturaliter rectum judicium de hujusmodi finibus.

Sed ea quæ sunt ad finem in rebus humanis non sunt determinata, sed multipliciter diversificantur secundum diversitatem personarum et negotiorum. Unde quia inclinatio naturæ semper est ad aliquid determinatum, talis cognitio non potest homini inesse naturaliter; licet ex naturali dispositione unus sit aptior ad hujusmodi discernenda quam alius, sicut etiam accidit circa conclusiones speculativarum scientiarum. Quia ergo prudentia non est circa fines, sed circa ea quæ sunt ad finem, ut supra habitum est, ideo prudentia non est naturalis.

Ad primum ergo dicendum, quod Philosophus ibi loquitur de pertinentibus ad prudentiam, secundum quod ordinatur ad fines. Unde supra præmiserat, ibid., quod « principia sunt ejus quod est cujus gratia, » id est, finis; et propter hoc non facit inter ea mentionem de eubulia, quæ est consiliativa eorum quæ sunt ad finem.

Ad secundum dicendum, quod prudentia magis est in senibus, non solum propter naturalem dispositionem quietatis motibus[1] passionum sensibilium, sed etiam propter experientiam longi temporis.

Ad tertium dicendum, quod etiam in brutis animalibus sunt determinatæ viæ perveniendi ad finem; unde videmus quod omnia animalia ejusdem speciei similiter operantur. Sed hoc non potest esse in homine propter rationem ejus, quæ cum sit cognoscitiva universalium, ad infinita singularia se extendit.

Conclusio. — Prudentia, cum non circa fines, sed circa ea quæ sunt ad finem, versetur, non natura nobis inest.

ARTICULUS XVI.

Utrum prudentia possit amitti per oblivionem.

Ad decimum sextum sic proceditur. 1. Videtur quod prudentia possit amitti per oblivionem. Scientia enim, cum sit necessariorum, est certior quam prudentia, quæ est contingentium operabilium. Sed scientia amittitur per oblivionem. Ergo multo magis prudentia.

2. Præterea, sicut Philosophus dicit in II *Ethic.*, cap. I et II, « virtus ex eisdem generatur et corrumpitur, contrario modo factis. » Sed ad generationem prudentiæ necessarium est experimentum, quod fit ex multis memoriis, ut dicitur in princ. *Metaphysic.* Ergo cum oblivio memoriæ opponatur, videtur quod prudentia per oblivionem possit amitti.

3. Præterea, prudentia non est sine cognitione universalium. Sed universalium cognitio potest per oblivionem amitti. Ergo et prudentia.

Sed contra est quod Philosophus dicit in VI *Ethic.*, cap. V, in fin., quod « oblivio est artis, et non prudentiæ. »

Respondeo dicendum, quod oblivio respi-

[1] Sic omnes cod., et recte; in Parm. : « quietantem motum. »

cit cognitionem tantum ; et ideo per oblivionem potest aliquis artem totaliter perdere, et similiter scientiam quæ in ratione consistunt. Sed prudentia non consistit in sola cognitione, sed etiam in appetitu : quia, ut dictum est, principalis ejus actus est præcipere, quod est applicare cognitionem habitam ad appetendum et operandum. Et ideo prudentia non directe tollitur per oblivionem, sed magis corrumpitur per passiones ; dicit enim Philosophus in VI *Ethic.*, cap. V, a med., quod « delectabile et triste pervertit æstimationem prudentiæ. » Unde Dan., XIII, 56, dicitur : *Species decepit te, et concupiscentia subvertit cor tuum ;* et Exod., XXIII, 8, dicitur : *Ne accipias munera, quæ etiam excæcant prudentes.*

Oblivio tamen potest impedire prudentiam, inquantum procedit ad præcipiendum ex aliqua cognitione, quæ per oblivionem tolli potest.

Ad primum ergo dicendum, quod scientia est in sola ratione ; unde de ea est alia ratio, ut supra dictum est.

Ad secundum dicendum, quod experimentum prudentiæ non acquiritur ex sola memoria, sed ex exercitio recte præcipiendi.

Ad tertium dicendum, quod prudentia principaliter consistit non in cognitione universalium, sed in applicatione ad opera, ut dictum est. Et ideo oblivio universalis cognitionis non corrumpit id quod est principale in prudentia, sed aliquod impedimentum ei affert, ut dictum est.

CONCLUSIO. — Cum prudentia non in sola cognitione, sed etiam in appetitu consistat ; non sola oblivione, sicut artes, et scientiæ, sed multo magis vitiosa passione tollitur atque amittitur.

QUÆSTIO XLVIII.

DE PARTIBUS PRUDENTIÆ.

Deinde considerandum est de partibus prudentiæ ; et circa hoc quæruntur quatuor : primo, quæ sint partes prudentiæ ; secundo, de partibus quasi integralibus ejus ; tertio, de partibus subjectivis ejus ; quarto, de partibus potentialibus.

ARTICULUS UNICUS.

Utrum convenienter assignentur tres partes prudentiæ.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod inconvenienter assignentur tres partes prudentiæ. Tullius enim in II *Rhet.*, aliquant. ante fin., ponit tres partes prudentiæ, scilicet « memoriam, intelligentiam et providentiam. » Macrobius autem, lib. I in *Somnium Scip.*, c. VIII, circa med., secundum sententiam Plotini attribuit prudentiæ sex, scilicet « rationem, intellectum, circumspectionem, providentiam, docilitatem et cautionem. » Aristoteles autem, in VI *Ethic.*, c. IX, X et XI, dicit ad prudentiam pertinere « eubuliam, synesim et gnomen. » Facit etiam mentionem circa prudentiam de « eustochia et solertia, sensu et intellectu. » Quidam autem alius philosophus græcus[1] dicit quod ad prudentiam decem pertinent, scilicet « eubulia, solertia, providentia, regnativa, militaris, politica, œconomica, dialectica, rhetorica et physica. » Ergo videtur quod vel una assignatio sit superflua, vel alia diminuta.

2. Præterea, prudentia dividitur contra scientiam. Sed politica, œconomica, dialectica, rhetorica, physica sunt quædam scientiæ. Non ergo sunt partes prudentiæ.

3. Præterea, partes non excedunt totum. Sed memoria intellectiva, vel intelligentia, ratio, sensus et docilitas non solum pertinent ad prudentiam, sed etiam ad omnes habitus cognoscitivos. Ergo non debent poni partes prudentiæ.

4. Præterea, sicut consiliari et judicare et præcipere sunt actus rationis practicæ ; ita etiam et uti, sicut supra habitum est. Sicut ergo eubulia adjungitur prudentiæ, quæ pertinet ad consilium, et synesis et gnome, quæ pertinent ad judicium ; ita etiam debuit poni aliquid pertinens ad usum.

5. Præterea, sollicitudo ad prudentiam pertinet, sicut supra dictum est. Ergo etiam inter partes prudentiæ sollicitudo poni debuit.

Respondeo dicendum, quod triplex est pars : scilicet integralis, ut paries, tectum et fundamentum sunt partes domus ; subjectiva, sicut bos et leo sunt partes animalis ; et potentialis, sicut nutritivum et sensitivum

[1] Andronicus.

sunt partes animæ. Tribus ergo modis possunt assignari partes alicui virtuti. Uno modo ad similitudinem partium integralium; ut scilicet illa dicantur esse partes virtutis alicujus, quæ necesse est concurrere ad perfectum actum virtutis illius. Et sic ex omnibus enumeratis possunt accipi octo partes prudentiæ, scilicet sex quas enumerat Macrobius; quibus addenda est septima, scilicet « memoria, » quam ponit Tullius, et « eustochia, » sive « solertia » quam ponit Aristoteles, locis cit.; nam sensus prudentiæ etiam intellectus dicitur. Unde Philosophus dicit in VI *Ethic.*, cap. XI, circa med. : « Horum ergo oportet habere sensum; hic autem est intellectus. » Quorum octo quinque pertinent ad prudentiam, secundum id quod est cognoscitiva, scilicet « memoria, ratio, intellectus, docilitas et solertia; » tria vero alia pertinent ad eam, secundum quod est præceptiva, applicando cognitionem ad opus, scilicet « providentia, circumspectio et cautio. » Quorum diversitatis ratio patet ex hoc, quod circa cognitionem tria sunt consideranda : primo quidem ipsa cognitio, quæ si sit præteritorum, est « memoria, » si autem præsentium; sive contingentium, sive necessariorum, vocatur « intellectus, » sive « intelligentia. » Secundo ipsa cognitionis acquisitio, quæ fit vel per disciplinam, et ad hoc pertinet « docilitas; » vel per inventionem, et ad hoc pertinet « eustochia, » quæ est bona conjecturatio : hujus autem pars, ut dicitur in VI *Ethic.*, cap. IX, est « solertia, » quæ est velox conjecturatio medii, ut dicitur I *Poster.*, text. ult. Tertio considerandus est usus cognitionis, secundum scilicet quod ex cognitis aliquis procedit ad alia cognoscenda vel judicanda; et hoc pertinet ad « rationem. » Ratio autem ad hoc quod recte præcipiat, tria debet habere. Primo quidem ut ordinet aliquid accommodum ad finem; et hoc pertinet ad « providentiam; » secundo ut attendat circumstantias negotii; quod pertinet ad « circumspectionem; » tertio ut vitet[1] impedimenta; quod pertinet ad « cautionem. »

Partes autem subjectivæ virtutis dicuntur species ejus diversæ. Et hoc modo partes prudentiæ, secundum quod proprie sumuntur[2], sunt prudentia per quam aliquis regit seipsum, et prudentia per quam aliquis regit multitudinem; quæ differunt specie, ut dictum est. Et iterum prudentia, quæ est multitudinis regitiva, dividitur in diversas species, secundum diversas species multitudinis. Est autem[3] quædam multitudo adunata ad aliquod speciale negotium; sicut exercitus congregatur ad pugnandum; cujus regitiva est « prudentia militaris. » Quædam vero multitudo est adunata ad totam vitam, sicut multitudo unius domus vel familiæ; cujus regitiva est « prudentia œconomica; » et etiam multitudo unius civitatis vel regni, cujus quidem regula directiva est in principe « regnativa, » in subditis autem « politica » simpliciter dicta.

Si vero prudentia sumatur large, secundum quod includit etiam scientiam speculativam, ut supra dictum est, tunc etiam partes ejus ponuntur « dialectica, rhetorica et physica, » secundum tres modos procedendi in scientiis; quorum unus est per demonstrationem ad scientiam causandam, quod pertinet ad physicam, ut sub physica intelligantur omnes scientiæ demonstrativæ; alius modus est ex probabilibus ad opinionem faciendam, quod pertinet ad dialecticam; tertius modus est ex quibusdam conjecturis ad suspicionem inducendam, vel ad æqualiter persuadendum, quod pertinet ad rhetoricam. Potest tamen dici quod hæc tria pertinent ad prudentiam etiam proprie dictam; quæ ratiocinatur interdum quidem ex necessariis, interdum ex probabilibus, interdum autem ex quibusdam conjecturis.

Partes autem potentiales alicujus virtutis dicuntur virtutes adjunctæ, quæ ordinantur ad aliquos secundarios actus, vel materias, quasi non habentes totam potentiam principalis virtutis. Et secundum hoc ponuntur partes prudentiæ « eubulia, » quæ est circa concilium; « synesis, » quæ est circa judicium eorum quæ secundum regulas communes fiunt; et « gnome, » quæ est circa judicium eorum in quibus oportet quandoque a communi lege recedere; « prudentia » vero est circa principalem actum, qui est præcipere

Ad primum ergo dicendum, quod diversæ assignationes differunt, secundum quod diversa genera partium ponuntur, vel secundum quod sub una parte unius assignationis includuntur multæ partes alterius assigna-

[1] Sic cod.; in Parm. : « ordinet ad aliquid accomodum... ut videat impedimenta. » — [2] In Parm. : « sumitur. » — [3] In Parm. : « enim. »

tionis; sicut Tullius sub providentia includit « cautionem et circumspectionem ; » sub intelligentia autem « rationem, docilitatem et solertiam. »

Ad secundum dicendum, quod œconomica et politica non accipiuntur hic secundum quod sunt scientiæ, sed secundum quod sunt prudentiæ quædam. De aliis autem tribus patet responsio ex dictis.

Ad tertium dicendum, quod omnia illa ponuntur partes prudentiæ, non secundum suam communitatem : sed secundum quod se habent ad ea quæ pertinent ad prudentiam.

Ad quartum dicendum, quod recte præcipere et recte [1] uti semper se concomitantur, quia ad præceptum rationis sequitur obedientia inferiorum virium, quæ pertinent ad usum.

Ad quintum dicendum, quod sollicitudo includitur in ratione providentiæ.

CONCLUSIO. — Integrales prudentiæ partes sunt, memoria, intelligentia, docilitas, solertia, ratio, providentia, circumspectio et cautio; partes vero subjectivæ sunt prudentia sui regitiva, et prudentia multitudinis directiva; partes vero ejus potentiales sunt, eubulia, synesis et prudentia, secundum quod est præceptiva.

QUÆSTIO XLIX.

DE SINGULIS PRUDENTIÆ PARTIBUS
QUASI INTEGRALIBUS (a).

(Et octo quæruntur.)

Deinde considerandum est de singulis prudentiæ partibus quasi integralibus; et circa hoc quæruntur octo : 1° de memoria ; 2° de intellectu vel intelligentia ; 3° de docilitate ; 4° de solertia ; 5° de ratione ; 6° de providentia ; 7° de circumspectione ; 8° de cautione.

[1] Sic omnes cod.; in Parm. : « ratione. »

(a) « Deinde considerandum est de partibus prudentiæ quasi integralibus, et circa hoc consideranda sunt undecim :
» 1. De studiositate ;
» 2. De docilitate ;
» 3. De consideratione ;
» 4. De memoria ;
» 5. De intellectu vel intelligentia ;
» 6. De solertia ;
» 7. De ratione ;
» 8. De providentia ;
» 9. De circumspectione :
» 10. De cautione ;
» 11. De sollicitudine vel vigilantia. »
Speculum morale, lib. I, part. III, dist. XXXVII.

Unde addit *Speculum* studiositatem, considerationem et sollicitudinem seu vigilantiam.

De studiositate sciendum est quod qui vult esse prudens, necesse est quod sit studiosus et diligens circa inquisitionem veritatis, et ad hoc vehementer debet animum suum applicare. Est enim studium vehemens applicatio animi ad aliquid agendum. Unde qui desiderat esse prudens, debet orando, legendo, studendo et audiendo inquirere veritatem. Sic Salomon invenit sapientiam. « Non semper in actu sis, sed interdum animo tuo requiem dato; et requies ipsa plena sit studiis sapientiæ, et cogitationibus bonis. Prudens enim nunquam studio marcet. — Illud quære quod potes invenire; id disce quod potes scire. » Seneca, lib. *De quatuor virtutibus*.

Idem Seneca modum studendi docet *Epist.* II *ad Lucillum :* « Illud vide ne lectio habeat aliquid vagum et instabile; certis ingeniis immorari et nutriri oportet, si velis aliquid trahere, quod in animo fideliter sedeat; nusquam est qui ubique est. » Vitam in peregrinatione agentibus hoc evenit, ut multa hospitia habeant, nullas amicitias; idem accidere necesse est his qui nullius ingenio se familiariter applicant, sed omnia cursim et properantes transmittunt. Non prodest cibus, nec corpori accedit, qui statim sumptus egeritur. Nihil æque sanitatem impedit sicut remediorum crebra mutatio. Non venit vulnus ad cicatricem in quo medicamenta tentantur. Non coalescit planta quæ cito transfertur. Nihil tam utile est ut in transitu prosit. Fastidientis stomachi est multa degustare quæ ubi varia sunt et diversa inquinant et non alunt. Cum multa percurreris unum decerpe, quod illo die decoquas. Sunt autem sex studia detestanda, summopere viro studioso cavenda, studere volenti circa sapientiam salutarem. Primum est studium gulosorum, qui non inveniunt sapientiam, sed amittunt : *Cui væ? Nonne his qui morantur in vino, et student calicibus epotandis?* Prov., XIII. Qui volunt sapientiam veram acquirere debent abstinentiæ et sobrietati studere, sicut Daniel et socii ejus, et Salomon, qui abstraxit a vino carnem suam ut animam suam transferret ad sapientiam. — Secundum est studium libidinosorum qui velut porci student voluptatibus, et inusitatos luxuriæ modos adinvenire nituntur, et eos experiri in se ac per eos corrumpere cæteros et corrumpi. E contra justi student munditiæ castitatis. — Tertium est studium cupidorum ; ad hoc studium confluunt multi studentes, sicut omnes qui concurrunt ad scientias lucrativas, mercationes, et aliis modis innumeris temporalia congreganda. — Quartum est studium malignantium, qui student nocere aliis in corpore, rebus vel anima. — Quintum est studium perversorum, qui difficile corriguntur, id est hæreticorum, qui nituntur Scripturas pervertere et homines subvertere. Tales sunt etiam illi de quibus II Tim., II : *In novissimis diebus discedent quidam a fide, attendentes spiritibus erroris, et doctrinis dæmoniorum.* — Sextum est studium vanitatis, sicut in figmentis, et fabulis poetarum, in vanis et curiosis scientiis philosophorum, sicut multi, spretis sacris litteris, student in libris gentilium.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum memoria sit pars prudentiæ.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod memoria non sit pars prudentiæ. Memoria enim, ut probat[1] Philosophus, lib. *De mem. et reminisc.*, cap. I, est in parte animæ sensitiva. Prudentia autem est in ratiocinativa, ut patet in VI *Ethic.*, cap. V. Ergo memoria non est pars prudentiæ.

2. Præterea, prudentia per exercitium acquiritur et perficitur. Sed memoria inest nobis a natura. Ergo memoria non est pars prudentiæ.

3. Præterea, memoria est præteritorum, prudentia autem est futurorum operabilium, de quibus est consilium, ut dicitur in VI *Ethic.*, cap. II. Ergo memoria non est pars prudentiæ.

Sed contra est quod Tullius, in II *Rhet.*, aliquant. ante finem, ponit memoriam inter partes prudentiæ.

Respondeo dicendum, quod prudentia est circa contingentia operabilia, sicut dictum est. In his autem non potest homo dirigi per ea quæ sunt simpliciter et ex necessitate vera, sed ex his quæ ut in pluribus accidunt. Oportet enim principia conclusionibus esse proportionata, et « ex talibus talia concludere, » ut dicitur in VI *Ethic.*, cap. I et III. Quid autem in pluribus sit verum, oportet per experimentum considerare. Unde et in II *Ethic.*, in princ., Philosophus dicit quod « virtus intellectualis habet generationem et augmentum ex experimento et tempore. » Experimentum autem est ex pluribus memoriis, ut patet in I *Metaph.*, cap. I; unde consequens est quod ad prudentiam requiritur plurium memoriam habere.

Unde convenienter memoria ponitur pars prudentiæ.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut dictum est, prudentia applicat universalem cognitionem ad particularia, quorum est sensus; unde multa quæ pertinent ad partem sensitivam, requiruntur ad prudentiam, inter quæ est memoria.

Ad secundum dicendum, quod, sicut prudentia aptitudinem quidem habet ex natura, sed ejus complementum est ex exercitio vel gratia; ita etiam, ut Tullius dicit in sua *Rhet.*, lib. III *ad Heren.*, aliquant. ante fin.,

Consideratio est pars prudentiæ, et dici potest intensa ad aliquid investigandum cogitatio, vel vehemens intentio animi investigantis verum. Debet vir prudens considerationem suam convertere ad Deum, seipsum et proximum.

In Deo considerare debet summam potentiam quæ patet in omni creatione, summam sapientiam in mundi gubernatione et nuda omnium cognitione, summam misericordiam in hominis redemptione, justificatione et glorificatione, summam dulcedinem in degustatione et glorificatione, summam æquitatem in malorum punitione. Debet etiam considerare futurum judicium, inferni supplicia et gaudia beatorum.

Item consideret homo prudens seipsum, ut post Dei cognitionem veniat in cognitionem sui, quod orabat Augustinus dicens : « Domine, noverim te, noverim me, » quia cognitio sui post cognitionem Dei maxime necessaria est homini, et est donum Dei speciale. Juxta Aristotelem, de cælo descendit cognitio sui. « Multi multa sciunt, se autem nesciunt, et quid valet alia scire, et se ignorare. » Auctor *Meditationum* sub nomine Bernardi.

A te tua inchoet consideratio, ne frustra intendas et extendaris in alia, te neglecto. Nam quid proficit tibi si totum mundum lucreris teipsum perdens? Nam licet omnia mysteria noveris, lata terræ, profundum abyssi et alta cæli, si te nescieris, eris similis homini ædificanti sine fundamento, et quidquid extruxeris extra te erit ad instar congesti pulveris ventis obnoxium : a te ergo incipiat, et in te finiatur, de quocumque evagatur ad te revocabis eum cum salutis fructu, primus tibi, tu ultimus, ut quidquid non aliquo modo ad salutem tuam pertinet respuendum. In consideratione autem tui debes quatuor attendere : primo, quid es secundum corporis fragilitatem et miseriam; secundo quid es secundum animæ dignitatem et gratiam; tertio quid es secundum Dei misericordiam; quarto quid es secundum culpæ malitiam. — Triplex consideratio debet prævenire omnem actionem nostram. « Spiritualis qui omnia judicat, et a nemine judicatur, omne opus suum trina consideratione prævenit, an liceat, an deceat, an expediat. Nam etsi constat in christiana utique philosophia non decere nisi quod licet, non expedire nisi quod decet; licet non continue, tamen omne quod licet decere aut expedire conveniens erit. Aut quomodo non indecens erit voluntate pro lege uti? Potestatem exercere, negligere rationem, non est tam electi quam dejecti animi. » Bernardus, lib. III *De consideratione*.

Tertio debet vir prudens considerare quæ sunt proximi, scilicet profectus et defectus. Profectus considerat vir prudens ut ex eis proficiat, et suos eos faciat eis congaudendo, promovendo, fovendo, tuendo, et exemplum in eis accipiendo. Nostra debemus bona proximi facere non solum ex diligendo sed nobis eorum exempla incorporando, ut bona apis mel de floribus colligendo, et favum sibi conficiendo. Debemus etiam defectus pœnæ et culpæ proximi considerare subveniendo, compatiendo, et de miseriis et peccatis aliorum nostrum bonum facere.

[1] In Parm. : « dicit. »

memoria non solum a natura perficitur, sed etiam habet plurimum artis et industriæ : et sunt quatuor per quæ homo proficit in bene memorando. Quorum primum est ut eorum quæ vult memorari, quasdam similitudines assumat convenientes, nec tamen omnino consuetas; quia ea quæ sunt inconsueta, magis miramur, et sic in eis animus magis et vehementius detinetur; ex quo fit quod eorum quæ in pueritia vidimus, magis memoremur. Ideo autem necessaria est hujusmodi similitudinum vel imaginum adinventio, quia intentiones simplices et spirituales facilius ex animo elabuntur, nisi quibusdam similitudinibus corporalibus quasi alligentur; quia humana cognitio potentior est circa sensibilia; unde et memorativa ponitur in parte sensitiva. Secundo oportet ut homo ea quæ memoriter vult tenere, sua consideratione ordinate disponat, ut ex uno memorato facile ad aliud procedatur. Unde Philosophus dicit in lib. *De memoria*, cap. II, a med. : « A locis videntur reminisci aliquando. Causa autem est, quia velociter ab alio in aliud veniunt. » Tertio oportet ut homo sollicitudinem apponat, et affectum adhibeat ad ea quæ vult rememorari; quia quo[1] aliquid magis fuerit impressum animo eo minus elabitur. Unde et Tullius dicit in sua *Rhet.*, lib. III *ad Heren.*, versus fin., quod « sollicitudo conservat integras simulacrorum figuras. » Quarto oportet quod ea frequenter meditemur quæ volumus memorari. Unde Philosophus dicit in lib. *De memoria*, loc. sup. cit., quod « meditationes memoriam salvant; » quia, ut in eodem lib. dicitur, « consuetudo est quasi natura. » Unde quæ multoties intelligimus, cito reminiscimur, quasi naturali quodam ordine ab uno ad aliud procedentes.

Ad tertium dicendum, quod ex præteritis oportet nos quasi argumentum sumere de futuris; et ideo memoria præteritorum necessaria est ad bene consiliandum de futuris.

CONCLUSIO. — Cum ad prudentiam requiratur experimentum, necessario ipsa memoria pars prudentiæ est (a).

ARTICULUS II.

Utrum intellectus sit pars prudentiæ.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod intellectus non sit pars prudentiæ. Eorum enim quæ ex opposito dividuntur, unum non est pars alterius. Sed intellectus ponitur virtus intellectualis condivisa prudentiæ, ut patet in VI *Ethic.*, cap. III. Ergo intellectus non debet poni pars prudentiæ.

2. Præterea, intellectus ponitur inter dona Spiritus sancti, et correspondet fidei, ut supra habitum est. Sed prudentia est alia virtus a fide, ut per supra dicta patet. Ergo intellectus non pertinet ad prudentiam.

3. Præterea, prudentia est singularium operabilium, ut dicitur in VI *Ethic.*, c. VII

[1] Sic cod.; in Parm. : « quanto... tanto. »

(a) « Memoria » in idiomate medii ævi « monumentum est quod mortui causa ædificatum est, et quidquid ob memoriam alicujus factum est. » Festus. — Et est « Ecclesia, sacellum, altare, loculus in quo reliquiæ alicujus sancti reconditæ, res quælibet quæ sancto alicui in usu fuit, v. g. baculus. » Et est « litis judicandæ instructio et ordinatio. »

« Memoriæ » sunt in eodem idiomate « christianis præsertim oratoria in quibus reconduntur sanctorum corpora : interdum ipsa reliquiarum conditoria, exequiæ, anniversarii sanctorum dies, seu festa. »

Sed secundum philosophos, et ut est pars prudentiæ memoria est ad mentis intuitum imaginaria quædam representatio prætentarum; seu potius : virtus per quam animus retractat præterita, ut ex eis metiatur futura. Unde Proverbium : « Discipulus prioris est posterior dies. » Ex *Proverbiis sapientum*. Duo quidem præcipue retractare debemus, scilicet delicta perpetrata ad pœnitendum; et beneficia accepta ad remetiendum. — Illa pars vitæ nostræ quæ præterit memoriæ manet; sine hac quasi mortua est. » Qui nihil de præterito cogitat vitam perdidit; memoria est thesaurus omnium cognoscibilium in quo veritas servatur. Animus obliviosus est quasi locus in quo quidquid repositum fuerit moritur. » Seneca. — Laudabilis est memoria quorumdam respectu Dei, et quorumdam respectu sui, et quorumdam respectu proximi. Multum laudabilis est memoria respectu Dei quantum ad quatuor : quantum ad beneficia ad regratiandum, quantum ad mandata ad exequendum, quantum ad judicia ad timendum, et quantum ad clementiam ad non desperandum. — Laudabilis est respectu sui memoria peccatorum; item memoria votorum et omnino bonorum conceptuum Domino promissorum. Item memoria eorum quæ quis studuit vel audivit, vel cogitavit inspirante Deo. Item memoria præteritæ prosperitatis in adversitate, paupertatis in abundantia, et in tempore afflictionis et desolationis memoria bonorum quæ facit homo ne cadat in desperationem. Item memoria novissimorum. — Laudabilis est quoque memoria multorum respectu proximi, miserorum ad miserendum, defunctorum ad succurrendum, virorum illustrium ad imitandum, minarum spiritualium ad eas evitandas.

et VIII. Sed intellectus est universalium cognoscitivus et immaterialium, ut patet in III *De anima,* text. 38 et 39. Ergo intellectus non est pars prudentiæ.

Sed contra est quod Tullius, lib. II *De invent.,* aliquant. ante finem, ponit « intelligentiam » partem prudentiæ; et Macrobius, libro I in *Somn. Scip.,* cap. VIII, circa med., « intellectum, » quod in idem redit.

Respondeo dicendum, quod intellectus non sumitur hic pro potentia intellectiva, sed prout importat quamdam rectam æstimationem alicujus extremi principii, quod accipitur ut per se notum; sicut et prima demonstrationum principia intelligere dicimur. Omnis autem deductio rationis ab aliquibus procedit, quæ accipiuntur ut prima. Unde oportet quod omnis processus rationis ab aliquo intellectu procedat. Quia ergo prudentia est recta ratio agibilium, ideo necesse est quod totius processus prudentiæ ab intellectu derivetur. Et propter hoc intellectus ponitur pars prudentiæ.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio prudentiæ terminatur, sicut ad conclusionem quamdam, ad particulare operabile, ad quod applicat universalem cognitionem, ut ex dictis patet. Conclusio autem singularis syllogizatur ex universali et singulari propositione. Unde oportet quod ratio prudentiæ ex duplici intellectu procedat. Quorum unus est qui est cognoscitivus universalium; quod pertinet ad intellectum, qui ponitur virtus intellectualis, quia [1] naturaliter nobis cognita sunt non solum universalia principia speculativa, sed etiam practica, sicut « nulli esse malefaciendum, » ut ex dictis patet. Alius autem intellectus est, qui, ut dicitur in VI *Ethic.,* cap. XI, est cognoscitivus extremi, id est, alicujus primi singularis, et [2] contingentis operabilis propositionis, scilicet minoris, quam oportet esse singularem in syllogismo prudentiæ, ut dictum est. Hoc autem [3] primum singulare est aliquis singularis finis, ut dicitur ibidem. Unde intellectus, qui ponitur pars prudentiæ, est quædam recta æstimatio de aliquo particulari fine.

Ad secundum dicendum, quod intellectus, qui ponitur donum Spiritus sancti, est quædam acuta perspectio divinorum, ut ex supra dictis patet. Aliter autem ponitur intellectus pars prudentiæ, ut dictum est.

Ad tertium dicendum, quod ipsa recta æstimatio de fine particulari, et « intellectus » dicitur, inquantum est alicujus principii, et « sensus, » inquantum est particularis. Et hoc est quod Philosophus dicit in VI *Ethic.,* cap. XI, circa med. : « Horum, » scilicet singularium, « oportet habere sensum; hic autem est intellectus. » Non autem hoc est intelligendum de sensu particulari, quo cognoscimus propria sensibilia, sed de sensu interiori, quo de particulari judicamus.

CONCLUSIO. — Cum prudentia sit agibilium recta ratio, intellectus, non ut potentia quædam, sed ut quædam recta æstimatio est alicujus extremi principii, prudentiæ pars est (*a*).

[1] Sic cod.; in Parm. : « qua. » — [2] Sic cod.; in Parm : « seu principii contingentis. » — [3] Al. : « Hoc autem principium singulare. »

(*a*) Intellectus seu intelligentia hic non ponitur pro potentia intellectiva, sed pro virtute quæ rationali vivacitate statum præsentium pensat, et unumquodque secundum valorem suum æstimat atque ponderat, meliora deterioribus anteponens. Ad hanc itaque pertinet profunda rerum inspectio et integra ipsorum æstimatio, quia non eas in superficie tantum oculis intuetur, sed etiam interiorem illarum substantiam, vel essentiam, rationis vivacitate prosequitur, ut eas secundum quod sunt, non secundum quod apparent metiatur. Verbi gratia : si viderit mulierem pulchram exterius, simul etiam cogitat quam vilis et fœda sit interius, ipsaque voluptas quam turpis sit, et quam immunda, quam brevis etiam et quam damnosa. Similiter et si hominem divitem, et ornatum exterius videat, simul etiam quid sit interius considerat, nec eum propter ista feliciorem reputat. Unde intelligentia dicitur ab intus legendo : « Si lynceis oculis homines uterentur, ut eorum visus obstantia penetraret, num, introspectis visceribus, etiam pulcherrimum corpus turpissimum videretur? » Aristoteles.— « Æque divites spectare solemus ut equos quos mercamur. Neque enim in equis emendis phaleras consideramus, et balthei polymiam inspicimus, sed equum ipsum nudum, et solum, ut sit ad speciem honestus, ad cursum vegetus, ad vecturam validus. » Aquileius, *De Deo Socratis.* — « Quomodo stultus est qui equum empturus non ipsum inspicit, sed stratum ejus et frænos; sic qui hominem ex veste aut ex conditione æstimat. » Seneca, *Ad Lucillum.* — « Nemo ex istis quos purpuratos vides felix est, non magis quam ex illis quibus sceptrum, et chlamydem in scena fabulæ assignant, cum præsenti populo elati incesserint, et cothurnati simul exierint, excalciantur, et ad staturam suam redeunt. Nemo istorum quos divitiæ et honores in fastigio ponunt, magnus est : quare ergo magnus videtur, cum basi sua illum metire. Hoc laboramus errore quod neminem æstimamus eo quod est, sed adjicimus illi et ea quibus adornatus est; at, quicumque voles veram hominis æstimationem inire, inspice nudum; ponat patrimonium, ponat honores et alia fortunæ mendacia, corpus etiam ipsum exuat; animum intuere qualis sit et quantus, alieno

ARTICULUS III.

Utrum docilitas debeat poni pars prudentiæ.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod docilitas non debeat poni pars prudentiæ. Illud enim quod requiritur ad omnem virtutem intellectualem, non debet appropriari alicui earum. Sed docilitas necessaria est ad quamlibet virtutem intellectualem. Ergo non debet poni pars prudentiæ.

2. Præterea, ea quæ ad virtutes humanas pertinent, sunt in nobis; quia secundum ea quæ in nobis sunt, laudamur vel vituperamur. Sed non est in potestate nostra ut dociles simus; sed hoc ex naturali dispositione quibusdam contingit[1]. Ergo non est pars prudentiæ.

3. Præterea, docilitas ad discipulum pertinet. Sed prudentia, cum sit præceptiva, videtur magis ad magistros pertinere, qui etiam præceptores dicuntur. Ergo docilitas non est pars prudentiæ.

Sed contra est quod Macrobius, lib. I in *Somn. Scip.*, c. VIII, secundum sententiam Plotini, ponit « docilitatem » inter partes prudentiæ.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, prudentia consistit circa particularia operabilia; in quibus cum sint quasi infinitæ diversitates, non possunt ab uno homine sufficienter omnia considerari, nec per modicum tempus, sed per temporis diuturnitatem. Unde in his quæ ad prudentiam pertinent, maxime indiget homo ab alio[2] erudiri, et præcipue ex senibus, qui sanum intellectum adepti sunt circa fines operabilium. Unde Philosophus dicit in VI *Ethic.*, cap. XI, circa finem : « Oportet attendere expertorum, et seniorum, et prudentium indemonstrabilibus enuntiationibus, et opinionibus, non minus quam demonstrationibus; propter experientiam enim vident principia. » Unde et Prov., III, 5, dicitur : *Ne innitaris prudentiæ tuæ;* et Eccli., VI, 35, dicitur : *In multitudine presbyterorum,* id est, seniorum, *prudentium sta, et sapientiæ illorum ex corde conjungere.* Hoc autem pertinet ad docilitatem ut aliquis sit bene disciplinæ susceptivus, et ideo convenienter docilitas ponitur pars prudentiæ.

Ad primum ergo dicendum, quod etsi docilitas utilis sit ad quamlibet virtutem intellectualem, præcipue tamen ad prudentiam pertinet, ratione jam dicta.

Ad secundum dicendum, quod docilitas, sicut et alia quæ ad prudentiam pertinent, secundum aptitudinem quidem est a natura; sed ad ejus consummationem plurimum valet humanum studium, dum scilicet homo sollicite frequenter et reverenter applicat animum suum documentis majorum, non negligens ea propter ignaviam, nec contemnens propter superbiam.

Ad tertium dicendum, quod per prudentiam aliquis præcipit non solum aliis, sed etiam sibiipsi, ut dictum est. Unde etiam in subditis locum habet, ut supra dictum est, ad quorum prudentiam pertinet docilitas; quamvis etiam ipsos majores oporteat dociles quantum ad aliqua esse, quia nullus in his quæ subsunt prudentiæ, sibi quantum ad omnia sufficit, ut dictum est.

CONCLUSIO. — Cum prudentia consistat circa particularia operabilia contingentia, convenienter ejus pars ponitur docilitas (*a*).

an suo magnus. » Seneca. — « Si prudens est animus tuus, præsentia ordina, futura prævide, præterita recordare. » Seneca. Ex prudenti rerum æstimatione sequitur eorumdem justa ponderatio, qua, scilicet, potiora deterioribus præponuntur, ut anima corpori, virtus sanitati, honestas voluptati. Porro ex prudenti rerum æstimatione justaque ponderatione sequitur bonus ac rectus earum usus, quo vir prudens ad commodum suum cuncta retorquet. « Non est æquum id haberi malum quo bene uti licet. » Quintilianus, lib. II.

[1] Sic cod.; in Parm. : « convenit. » — [2] In Parm. : « aliis. »

(*a*) Docilitas est recta discendi vel docendi habilitas, ut scilicet primum te, dehinc et alios instruas. « Dociles natura nos edidit, et rationem dedit imperfectam, sed quæ perfici posset. » Seneca, *Ad Lucillum*, epist. XLIX. — « Quid autem stultius est quam quia non didiceris, non discere! Quamdiu vivas tamdiu discendum est quemadmodum vivas. » Seneca, *Epist.* LXXVI. — « Sicut officium præceptorum est docere, sic discipulorum dociles præbere. Scientia enim coalescere nequit, nisi tradentis et accipientis concordia sociata fuerit. » Quintilianus, lib. II. — « Socrates dum semper ad discendum se pauperem credidit, ad docendum locupletissimum fecit. Sed Solon quanta industria flagraverit etiam versibus complexus est, quibus se quotidie aliquid addiscentem senescere significavit. » Valerius, lib. VIII. — « Oportet credere eum qui discit. » Aristoteles, in lib. *Elenchorum*. — « Olim erat Pythagoricis in morem ut cum quid a magistro Pythagora diceretur, hinc nullus rationem petere audebit, sed erat ratio ejus docentis auctoritas, idque fiebat

ARTICULUS IV.

Utrum solertia sit pars prudentiæ.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod solertia non sit pars prudentiæ. Solertia enim se habet ad facile invenienda media in demonstrationibus, ut patet in I *Posteriorum,* text. ult. Sed ratio prudentiæ non est demonstrativa; cum sit contingentium. Ergo ad prudentiam non pertinet solertia.

2. Præterea, ad prudentiam pertinet bene consiliari, ut dicitur in VI *Ethic.*, c. v. Sed in bene consiliando non habet locum solertia, quæ est eustochia quædam, id est, bona conjecturatio, quæ est sine ratione et velox. Oportet autem consiliari tarde, ut dicitur in VI *Ethic.*, cap. IX, circa princ. Ergo solertia non debet poni pars prudentiæ.

3. Præterea, solertia, ut dictum est, est quædam bona conjecturatio. Sed conjecturis uti est proprium rhetorum. Ergo solertia magis pertinet ad rhetoricam quam ad prudentiam.

Sed contra est quod Isidorus dicit in libro X *Etymolog.*, § 244, col. 393, t. 3 : « Sollicitus dicitur, quasi[1] solers et citus. » Sed sollicitudo ad prudentiam pertinet, sicut supra dictum est. Ergo et solertia.

Respondeo dicendum, quod prudentia est rectam æstimationem habere de operandis. Recta autem æstimatio sive opinio acquiritur in operativis, sicut in speculativis, dupliciter : uno quidem modo per se inveniendo; alio modo ab alio addiscendo. Sicut autem docilitas ad hoc pertinet ut homo bene se habeat in acquirendo rectam opinionem ab alio, ita solertia ad hoc pertinet ut homo bene se habeat in acquirendo rectam æstimationem per seipsum; ita tamen ut solertia accipiatur pro eustochia, cujus est pars. Nam eustochia est bene conjecturativa de quibuscumque; solertia autem est « facilis et prompta conjecturatio circa inventionem medii, » ut dicitur in I *Posterior.*, text. ult. Tamen ille philosophus qui ponit solertiam partem prudentiæ, accipit eam communiter pro omni eustochia; unde dicit : « Solertia est habitus qui provenit ex repentino, inveniens quod convenit[2].

Ad primum ergo dicendum, quod solertia non solum se habet circa inventionem medii in demonstrativis, sed etiam in operativis; puta cum aliquis videns aliquos amicos[3] factos, conjectat eos esse inimicos ejusdem, ut ibidem Philosophus dicit. Et hoc modo solertia pertinet ad prudentiam.

Ad secundum dicendum, quod Philosophus unam rationem inducit in VI *Ethic.*, cap. IX, ad ostendendum quod eubulia, quæ est bene consiliativa, non est eustochia, cujus laus est in veloci consideratione ejus quod oportet. Potest autem aliquis esse bene consiliativus, etsi diutius consilietur vel tardius; nec tamen propter hoc excluditur quin bona conjecturatio ad bene consiliandum valeat, et quandoque necessaria est[4], quando scilicet ex improviso occurrit aliquid agendum. Et ideo solertia convenienter pars prudentiæ ponitur.

Ad tertium dicendum, quod rhetorica etiam ratiocinatur circa operabilia; unde nihil prohibet idem ad rhetoricam et prudentiam pertinere.

Et tamen conjecturatio hic non sumitur solum secundum quod pertinet ad conjecturas, quibus utuntur rhetores, sed secundum quod in quibuscumque conjicere dicitur homo veritatem.

CONCLUSIO. — Sicut docilitas pars dicitur prudentiæ, qua homo bene se habet in suscipiendo ab alio de agendis rectam æstimationem, ita solertia, qua homo per seipsum bene se habet in inveniendo talem æstimationem, ejusdem prudentiæ pars recte dicitur.

quamdiu discentis animus firmiore doctrina roboratus, ipse eorumdem rerum rationem nullo etiam docente reperiret. » Ex *Musica*, lib. I. — « Artium mater est instantia, noverca eruditionis est negligentia. » Ennodius.

« Instrue præceptis animum, ne discere cesset,
Nam sine doctrina vita est quasi mortis imago. »
Cato, lib. III *Distich.*, I.

« Disce, sed a doctis, indoctos ipse doceto,
Propaganda etenim est rerum doctrina bonarum. »
Id., lib. IV *Distich.*, XXIII.

« Discere ne cesses, cura sapientia crescit,
Rara datur longo prudentia temporis usu. »
Id., lib. IV *Distich.*, XXVII.

« Ne pudeat quæ nescieris te velle doceri,
Scire aliquid laus est, culpa est nil discere velle. »
Id., lib. IV *Distich.*, XXX.

« Fas est et ab hoste doceri. »
Ovid., *Metamorph.*

[1] « Quia. » — [2] In Parm. : « congruit. » — [3] Sic cod.; in Parm. : « alicui amicos... conjecturando putat eos fuisse. » — [4] In Parm. : « sit. »

ARTICULUS V.

Utrum ratio debeat poni pars prudentiæ.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod ratio non debeat poni pars prudentiæ. Subjectum enim accidentis non est pars ejus. Sed prudentia est in ratione sicut in subjecto, ut dicitur in VI *Ethic.*, cap. v, circa finem. Ergo ratio non debet poni pars prudentiæ.

2. Præterea, illud quod est multis commune, non debet alicujus eorum poni pars; vel si ponatur, debet poni pars ejus cui potissime convenit. Ratio autem necessaria est in omnibus virtutibus intellectualibus, et præcipue in sapientia et scientia, quæ utuntur ratione demonstrativa. Ergo ratio non debet poni pars prudentiæ.

3. Præterea, ratio non differt per essentiam potentiæ ab intellectu, ut prius habitum est. Si igitur intellectus ponitur pars prudentiæ, superfluum fuit addere rationem.

Sed contra est quod Macrobius, lib. II in *Somn. Scip.*, cap. VIII, secundum sententiam Plotini, rationem numerat inter partes prudentiæ.

Respondeo dicendum, quod opus prudentis est esse bene consiliativum, ut dicitur in VI *Ethic.*, cap. v. Consilium autem est inquisitio quædam ex quibusdam ad alia procedens; hoc autem est opus rationis; unde ad prudentiam necessarium est quod homo sit bene ratiocinativus. Et quia ea quæ exiguntur ad perfectionem prudentiæ, dicuntur quasi integrales partes prudentiæ, inde est quod ratio inter partes prudentiæ connumerari debet.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio non sumitur hic pro ipsa potentia rationis, sed pro ejus bono usu.

Ad secundum dicendum, quod certitudo rationis est ex intellectu; sed necessitas rationis est ex defectu intellectus. Illa enim in quibus vis intellectiva plenarie viget, ratione non indigent, sed suo simplici intuitu veritatem comprehendunt, sicut Deus et angeli. Particularia autem operabilia, in quibus prudentia dirigit, recedunt præcipue a conditione intelligibilium, et tanto magis, quanto sunt minus certa, seu determinata. Ea enim quæ sunt artis, licet sint singularia, tamen sunt magis determinata et certa; unde in pluribus eorum non est consilium propter certitudinem, ut dicitur in III *Ethic.*, cap. III. Et ideo quamvis in quibusdam aliis virtutibus intellectualibus sit certior ratio quam in prudentia, tamen ad prudentiam maxime requiritur quod sit homo bene ratiocinativus, ut possit bene applicare universalia principia ad particularia, quæ sunt varia et incerta.

Ad tertium dicendum, quod etsi intellectus et ratio non sint diversæ potentiæ, tamen denominantur ex diversis actibus. Intellectus enim nomen sumitur ab intima penetratione veritatis; nomen autem rationis ab inquisitione et discursu. Et ideo utrumque ponitur pars prudentiæ, ut ex dictis patet.

Conclusio. — Cum prudentis sit esse bene consiliativum, recte ipsa ratio, per quam homo bene ratiocinatur, pars prudentiæ ponitur.

ARTICULUS VI.

Utrum providentia debeat poni pars prudentiæ.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod providentia non debeat poni pars prudentiæ. Nihil enim est pars suiipsius. Sed providentia videtur idem esse quod prudentia, quia, ut Isidorus dicit in lib. X *Etym.*, § 202, col. 388, t. 3 : « Prudens dicitur quasi porro videns; » et ex hoc etiam nomen providentiæ sumitur, ut Boetius dicit in lib. V *De consolat.*, prosa VI, col. 860, t. 1. Ergo providentia non est pars prudentiæ.

2. Præterea, prudentia est solum practica. Sed providentia potest etiam esse speculativa, quia visio, ex qua sumitur nomen providentiæ, magis pertinet ad speculativam quam ad operativam. Ergo providentia non est pars prudentiæ.

3. Præterea, principalis actus prudentiæ est præcipere; secundarius autem est judicare et consiliari. Sed nihil horum videtur importari proprie per nomen providentiæ. Ergo providentia non est pars prudentiæ.

Sed contra est auctoritas Tullii, lib. II *De invent.*, aliquant. ante fin., et Macrobii, lib. I in *Somn. Scip.*, cap. VIII, qui ponunt providentiam partem prudentiæ, ut ex supra dictis patet.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, prudentia proprie est circa ea

quæ sunt ad finem, et hoc ad ejus officium proprie pertinet ut ad finem debite ordinentur; et quamvis aliqua necessaria sint propter finem, quæ subjiciuntur divinæ providentiæ, humanæ tamen providentiæ non subjiciuntur nisi contingentia operabilia, quæ per hominem possunt fieri propter finem. Præterita autem in necessitatem quamdam transeunt : quia impossibile est non esse quod factum est. Similiter etiam præsentia, inquantum hujusmodi, necessitatem quamdam habent : necesse est enim Socratem sedere, dum sedet.

Unde consequens est quod contingentia futura, secundum quod sunt per hominem in finem humanæ vitæ ordinabilia, pertineant ad prudentiam. Utrumque autem horum importatur in nomine providentiæ; importat enim providentia respectum quemdam alicujus distantis, ad quod ea quæ in præsenti occurrunt, ordinanda sunt[1]. Unde providentia est pars prudentiæ.

Ad primum ergo dicendum, quod quandocumque multa requiruntur ad unum, necesse est unum eorum esse principale, ad quod omnia alia ordinantur. Unde in quolibet toto necesse est esse unam formalem partem et prædominantem, a qua totum unitatem habet. Et secundum hoc providentia est principalior inter omnes partes prudentiæ; quia omnia alia quæ requiruntur ad prudentiam, ad hoc necessaria sunt ut aliquid recte ordinetur in finem. Et ideo nomen ipsius prudentiæ sumitur a providentia sicut a principaliori sua parte.

Ad secundum dicendum, quod speculatio est circa universalia et circa necessaria; quæ secundum se non sunt procul, cum sint ubique et semper; etsi sint procul quoad nos, inquantum ab eorum cognitione deficimus. Unde providentia non proprie dicitur in speculativis, sed solum in practicis.

Ad tertium dicendum, quod in recta ordinatione ad finem, qui includitur in ratione providentiæ, importatur rectitudo consilii, et judicii, et præcepti, sine quibus recta ordinatio in[2] finem esse non potest.

Conclusio. — Providentia est pars prudentiæ (a).

ARTICULUS VII.

Utrum circumspectio possit esse pars prudentiæ.

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod circumspectio non possit esse pars prudentiæ. Circumspectio enim videtur esse consideratio quædam eorum quæ circumstant. Hujusmodi autem sunt infinita, quæ non possunt comprehendi ratione, in qua est prudentia. Ergo circumspectio non debet poni pars prudentiæ.

2. Præterea, circumstantiæ magis videntur pertinere ad virtutes morales quam ad prudentiam. Sed circumspectio nihil aliud esse videtur quam respectus circumstantiarum. Ergo circumspectio magis videtur ad morales pertinere virtutes quam ad prudentiam.

3. Præterea, qui potest videre quæ procul sunt, multo magis potest videre quæ circa se sunt. Sed per providentiam homo est potens prospicere quæ procul sunt. Ergo ipsa sufficit ad considerandum ea quæ circumstant. Non ergo oportuit præter providentiam ponere circumspectionem partem prudentiæ.

Sed contra est auctoritas Macrobii, lib. I in *Somn. Scip.*, cap. VIII, ut supra dictum est.

Respondeo dicendum, quod ad prudentiam, sicut dictum est, præcipue pertinet recte ordinare aliquid in finem; quod quidem recte non fit, nisi et finis bonus sit, et id quod ordinatur in finem, sit etiam bonum et conveniens fini.

Sed quia prudentia, sicut dictum est, est circa singularia operabilia, in quibus multa concurrunt, contingit aliquid secundum se consideratum esse bonum et conveniens fini,

[1] Ita optima mss. passim.; editi quos vidimus : « Ad ea quæ in præsenti occurrunt, et ordinanda sunt. » — [2] In Parm. : « ad. »

(a) Providentia est virtus per quam sagaci subtilitate futurorum eventus colligitur, adversaque prævidet solerter animus præmunitus. « Illud magni ingenii est cogitatione percipere, et ante constituere quid evenire possit, et quid agendum sit, cum evenerit. » Tullius, *De offic.* — « Adversus omnia quæ accidere possunt te adhortare et indura; neminem enim eo fortuna provexit, ut non tantum illi minaretur quantum promiserat. Noli huic tranquillitati confidere, momento mare concurritur. » Seneca, *Ad Lucillum*, epist. IV. — « Venit aliquis ad mortem iratus morti, venientem illam nemo hilaris excipit, nisi qui se ad illam diu composuerit. » Seneca, *Epist.* XXX. — « Dum vita suppetit enitamur, ut mors quam paucissima quæ abolere possit inveniat. » Plinius secundus, in *Epist. ad Naricum Maximum*.

quod tamen ex aliquibus concurrentibus redditur vel malum, vel non optimum[1] ad finem; sicut ostendere signa amoris alicui secundum se consideratum, videtur esse conveniens ad alliciendum ejus animum ad amorem; sed si contingat in animo illius superbia, vel suspicio adulationis, non erit hoc conveniens ad finem. Et ideo necessaria est circumspectio ad prudentiam, ut scilicet homo id quod ordinatur in finem, comparet etiam cum his quæ circumstant.

Ad primum ergo dicendum, quod, licet ea quæ possunt circumstare sint infinita, tamen ea quæ circumstant in actu non sunt infinita; sed pauca quædam sunt quæ immutant judicium rationis in agendis.

Ad secundum dicendum, quod circumstantiæ pertinent ad prudentiam quidem, sicut ad determinandum eas[2]; ad virtutes autem morales, inquantum per circumstantiarum determinationem perficiuntur.

Ad tertium dicendum, quod, sicut ad providentiam pertinet prospicere id quod est per se conveniens fini, ita ad circumspectionem pertinet considerare, an sit conveniens fini secundum ea quæ circumstant. Utrumque autem horum habet specialem difficultatem; et ideo utrumque eorum seorsum ponitur pars prudentiæ.

Conclusio. — Circumspectio, qua homo id quod ordinatur in finem, cum his comparat quæ circumstant, prudentiæ pars est (a).

[1] Sic plerique cod.; unus codex habet : « operativum ; in Parm. : « opportunum. » — [2] Ita cum mss. edit. Rom.; al. : « eam. »

(a) Prudentiæ quoque species est cautela qua malum sagaciter et astute cavetur. Circumspectio autem est contrariorum vitiorum cautela, qua si unum fugimus, alterum declinamus. « Melius est cavere quam pavere. » Socrates. — « Bonum est in alieno malo fugiendo aspicere, citius evenit periculum cum contemnitur. Ex alterius vitio sapiens emendat suum. Inimicum quamvis humilem docti est metuere. » Ex *Proverbiis sapientum*. — « Vitam hominum qui ætatem in medio rerum agunt, ac sibi suisque usui esse volunt, ad cavenda pericula ex improviso assidua, et prope quotidiana, oportet esse animo prompto semper et intento, ut sunt Athletarum (qui Pancratii vocantur), ut sicut illi ad vitandos ictus cauti, et ad faciendos sunt periti, ita animus et mens viri prudentis adversus virus, et petulantias injuriarum omnium, in loco atque tempore prospiciens debet esse recta, ardua, septa, nunquam connivens, nusquam aciem flectens, consilia, cogitationesque contra fortunæ verbera atque insidias inimicorum, quasi brachia et manus protendens, ne qua in re adversa repentina incursio imparatis, improtectisque nobis oriatur. » Panetius. — « Dum maxime hominum secundæ sunt res, tunc maxime meditari eum oportet quo pacto adversam ærumnam ferat, ne quid animo sit novum. Et sic quidquid præter spem eveniet in lucro deputare. » Terentius, in *Phormione*. — « Major in conservandis rebus quam in inveniendis adhibenda est cautela. » Cassiodorus in libro *Epist.*, XXXIII.

« [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible] »

Gaufredus.

« Cum fueris felix, quæ sunt adversa caveto,
[illegible]
[illegible]
[illegible]
Namque solent primo quæ sunt neglecta nocere.
Tranquillis rebus quæ sunt adversa caveto.
Rebus in adversis melius sperare memento. »

Cato, *Distich.*

Undecima pars prudentiæ, juxta *Speculum morale,* est sollicitudo. « Sollicitus dicitur quasi solercitus inquantum scilicet aliquis ex quadam solertia animi est velox ad prosequendum ea quæ sunt agenda. » Isidorus, in lib. *Etym.* Sollicitudo proprie ad prudentiam pertinet. — « Prudentiæ sunt excubiæ atque diligentissima vigilantia, ne surrepti paulatim mala suasione fallamur. » Augustinus, *De moribus Ecclesiæ.*

Multiplex est sollicitudo. Est enim sollicitudo quam inducit necessitas; alia quam producit cupiditas; alia quam generat carnalitas; alia quam imperat charitas. Prima est excusabilis, secunda damnabilis, tertia culpabilis, et quarta laudabilis.

Licet undecim solummodo partes quasi integrales prudentiæ assignaverit *Speculum morale,* dicit tamen : « Duodecima pars prudentiæ est disciplina. »

Disciplina tripliciter accipitur in Scriptura. Uno modo dicitur disciplina idem realiter quod scientia, differens ratione. Dicitur enim scientia secundum quod est habitus cognitionis firmatus in anima, et dicitur a sciendo. Disciplina vero dicitur per comparationem ad doctorem, et dicitur a discendo; sicut doctrina dicitur per comparationem ad doctorem, et dicitur a docendo. Secundo dicitur disciplina correctionis. Tertio modo dicitur disciplina ordinata morum compositio; unde aliquis disciplinatus dicitur homo undique bene moribus ordinatus. Richardus de Sancto Victore diffinit eam sic : « Disciplina est conversatio bona et honesta cui parum est malum non agere, sed studet etiam in his, quæ benefacit, per omnia irreprehensibilis apparere. »

Quatuor sunt præcipue in quibus consideranda est disciplina : in habitu, in gestu, in locutione et comestione. In habitu quinque modis disciplina custoditur; in genere et qualitate, in colore, in formatione et coaptatione; in genere, ne sint nimis pretiosa; in qualitate, ne sint nimis subtilia vel mollia; in colore, ne nimis nitida, vel aliquo modo supra quod disciplina religiosæ conversationis expedit fucata; in formatione, ne sint nimis

ARTICULUS VIII.

Utrum cautio debeat poni pars prudentiæ.

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quod cautio non debeat poni pars prudentiæ. In iis enim in quibus malum non potest esse, non est necessaria cautio. Sed « virtutibus nemo male utitur, » ut dicit Augustinus in lib. II *De lib. arb.*, cap. XIX, § 50, col. 1268, t. 1. Ergo cautio non pertinet ad prudentiam, quæ est directiva virtutum.

2. Præterea, ejusdem est providere bona et cavere mala, sicut ejusdem artis est facere sanitatem et curare ægritudinem. Sed providere bona pertinet ad providentiam[1]. Ergo etiam cavere mala. Non ergo cautio debet poni pars alia prudentiæ a providentia.

3. Præterea, nullus prudens conatur ad impossibile. Sed nullus potest præcavere omnia mala quæ possunt contingere. Ergo cautio non pertinet ad prudentiam.

Sed contra est quod Apostolus dicit ad Ephes., v, 15 : *Videte quomodo caute ambuletis.*

Respondeo dicendum, quod ea circa quæ est prudentia, sunt contingentia operabilia; in quibus sicut verum potest admisceri falso, ita et malum bono, propter multiformitatem hujusmodi operabilium in quibus bona plerumque impediuntur a malis, et mala habent speciem boni. Et ideo necessaria est cautio ad prudentiam, ut sic accipiantur bona quod vitentur mala.

Ad primum ergo dicendum, quod cautio non est necessaria in moralibus actibus ut aliquis sibi caveat ab actibus virtutum, sed

aut dependentia, aut fluxa, aut nimis stricta, sive quolibet alio modo secundum sæculi vanitatem detorta. Coaptatio ad modum portandi pertinet, et sunt mille modi quibus homines suavissimi de se intuentibus spectaculum facere concupiscunt. « Vestimenta appetant servi Dei plus vilia quam pretiosa, plus crassa quam subtilia, plus aspera quam mollia, plus fusca quam nitida, plus neglecta quam composita accurate. » Richardus de Sancto Victore.

« Beatus est gestus, et figuratio corporis et membrorum ad omnem agendi et habendi modum. Hic sex modis reprehensibile invenitur : si est aut mollis, aut dissolutus, aut tardus, aut citatus, aut procax, aut turbidus. Mollis significat lasciviam, dissolutus negligentiam, tardus pigritiam, citatus inconstantiam, procax superbiam, turbidus iracundiam. Diligenter observandum est ut singula membra suum retineant officium, ut id agat horum quodlibet ad quod factum est, nec unum usurpet officium alterius, ut nec loquatur manus, nec os audiat, nec oculus linguæ officium assumat, et sic de aliis. Sunt enim quidam qui audire vel auscultare nesciunt, nisi buccis patentibus, quasi per os audiant. Alii labia velut molam circumdant. Alii ut canes sitientes linguam extrahunt. Alii loquendo digitum extendunt, et superbia erigunt. Alii oculos in orbem rotant, et sic de aliis. Alii nares rugant, alii labia contorquent, alii ore dimidio loquuntur; alii brachiis navigando, alii pedibus per terram ambulando, et lacertis in aere volitant : mirabile monstrum quod fingit in se hominis incessum, navis remigium, avis volatum.» Richardus de Sancto Victore. — Unumquodque membrum id quod facit eo modo ac mensura quo faciendum est facere debet : « Hoc est ridere sine aspectione dentium, videre sine defixione oculorum, loqui sine extensione manuum et intensione digitorum, sine contorsione labiorum, incedere sine modulatione gressuum, sine ventilatione brachiorum, sine gesticulatione scapularum, sedere sine divariatione crurium, sine alterutra superjectione pedum, sine extensione vel agitatione tibiarum, sine altera cumulatione laterum, jacere sine dejectione membrorum. » Richardus de Sancto Victore.

« In locutione servanda est disciplina, ut attendat homo quid, cui, ubi, quomodo, quando, quare loquatur et quantum; quod verba vera et utilia et nunquam otiosa habeantur; otiosa autem sunt omnia quæ sunt aut nociva aut inhonesta, aut inutilia; inutilia sunt quæ nec audientibus, nec loquentibus prosunt; inhonesta sunt quæ vel illius qui loquitur, vel illius cui loquitur, vel de quo loquitur dignitati non conveniunt; nociva sunt quæ suis suasionibus animos auditorum sive ad errorem, sive ad pravitatem inducunt. Qualitas autem personæ cui loquendum est quatuor modis consideratur : secundum ætatem, secundum scientiam, secundum officium, secundum conditionem, quia aliter convenit loqui senibus, aliter juvenibus, aliter sapientibus, aliter simplicibus, aliter activis in negotiis sæcularibus, aliter contemplativis in spiritualibus, aliter dominis, aliter servis, aliter prælatis, aliter subditis. » Richardus de Sancto Victore.

In mensa autem debet esse duplex custodia disciplinæ : prima in gestu suo, secunda in cibo suo. Tribus modis inter epulas in gestu suo debet homo servare disciplinam in semetipso, videlicet ut linguam a loquacitate restringat, et oculos suos a circumspectione coerceat, et ut cætera membra cum modestia et quiete contineat. Triplex etiam observantia debet esse in cibo, ut attendat homo quid sumat, quantum et quomodo sumat. Quid sumat, ut non nimis delicata, et pretiosa, aut nimis rara et insolita, aut nimis accurate et laute præparata concupiscat. In quantitate sumendi habenda est custodia disciplinæ, ut neque contra honestatem neque supra necessitatem sumatur cibus. In modo sumendi habenda est disciplina, ut homo cibum munde sumat et temperate; munde ut in sumendo caveat homo ab omni immunditia et inhonestate; temperate ut caveat a cibi et potus superfluitate, et sumendi nimis festinatione, et mora nimia in comedendo.

[1] Ita mss. cum Garcia et editi passim.; edit. Rom. cum cod. Alcan. : « ad prudentiam. »

ut sibi caveat ab eis per quæ actus virtutum impediri possunt.

Ad secundum dicendum, quod opposita mala cavere ejusdem rationis est, et prosequi bona; sed vitare aliqua impedimenta extrinseca, hoc pertinet ad aliam rationem; et ideo cautio distinguitur a providentia, quamvis utrumque pertineat ad unam virtutem prudentiæ.

Ad tertium dicendum, quod malorum quæ homini vitanda occurrunt, quædam sunt quæ ut in pluribus accidere solent : et talia comprehendi ratione possunt; et contra hæc ordinatur cautio, ut totaliter vitentur, vel ut minus noceant. Quædam vero sunt quæ ut in paucioribus et casualiter accidunt; et hæc, cum sint infinita, ratione comprehendi non possunt; nec homo sufficit ea præcavere. Quamvis per officium prudentiæ homo contra omnes fortunæ insultus se disponere possit, ut minus lædatur.

Conclusio. — Cum contingentia operabilia materia sint prudentiæ, cautio convenienter pars prudentiæ ponitur.

QUÆSTIO L.

DE PARTIBUS SUBJECTIVIS PRUDENTIÆ.

(Et quatuor quæruntur.)

Postea considerandum est de partibus subjectivis prudentiæ. Et quia de prudentia per quam aliquis regit seipsum, jam dictum est, restat nunc dicendum de speciebus prudentiæ quibus multitudo gubernatur, circa quas quæruntur quatuor : 1° utrum legis positiva[1] debeat poni species prudentiæ; 2° utrum politica; 3° utrum œconomica; 4° utrum militaris.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum regnativa debeat poni species prudentiæ.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod regnativa non debeat poni species prudentiæ. Regnativa enim ordinatur ad justitiam conservandam; dicitur enim V *Ethic.*, cap. VI, circa med., quod « princeps est custos justitiæ. » Ergo regnativa magis pertinet ad justitiam quam ad prudentiam.

2. Præterea, secundum Philosophum, in III *Polit.*, cap. v, regnum est una sex politiarum[2]. Sed nulla species prudentiæ sumitur secundum alias quinque politias, quæ sunt « aristocratia, politia, quæ alio nomine dicitur timocratia, tyrannis, oligarchia[3], democratia[4]. » Ergo nec secundum regnum debet sumi regnativa.

3. Præterea, leges condere[5] non solum pertinet ad reges, sed etiam ad quosdam alios principatus, et etiam ad populum, ut patet per Isidorum[6] in lib. V *Etym.*, c. x, col. 200, t. 3. Sed Philosophus, in VI *Ethic.*, c. VIII, circa princ., ponit « legis positivam » partem prudentiæ. Inconvenienter ergo loco ejus ponitur regnativa.

Sed contra est quod Philosophus dicit in III *Polit.*, cap. III, circa med., quod « prudentia est propria virtus principis. » Ergo specialis prudentia debet esse regnativa.

Respondeo dicendum, quod, sicut ex supra dictis patet, ad prudentiam pertinet regere et præcipere : et ideo ubi invenitur specialis ratio regiminis et præcepti in humanis actibus, ibi etiam invenitur specialis ratio prudentiæ. Manifestum est autem, quod in eo qui non solum seipsum habet regere, sed etiam communitatem perfectam civitatis vel regni, invenitur specialis et perfecta ratio regiminis; tanto enim regnum[7] perfectius est, quanto universalius est, ad plura se extendens, et ulteriorem finem attingens. Et ideo regi, ad quem pertinet regere civitatem vel regnum, prudentia competit secundum specialem et perfectissimam sui rationem; et propter hoc regnativa ponitur species prudentiæ.

Ad primum ergo dicendum, quod omnia quæ sunt virtutum moralium pertinent ad prudentiam sicut ad dirigentem; unde et « ratio recta prudentiæ » ponitur in definitione virtutis moralis, ut supra dictum est. Et ideo etiam executio justitiæ, prout ordi-

[1] Sic omnes cod.; in edit. : « regnativa. » — [2] In Parm. : « specierum politiarum. » — [3] Al. : « olicratia; in Parm. : « oligocratia. »

[4] « Aristocratia » est optimatum principatus; « timocratia » principatus divitum; « tyrannis » imperium summum unius ad utilitatem privatam et non publicam, ut ait Aristoteles; « oligocratia, » principatus paucorum; « democratia, » gubernatio popularis.

[5] In edit. : « ponere. »

[6] Ex definitione legis : « Lex est constitutio populi, qua majores natu simul cum plebibus aliquid sanxerunt. »

[7] In Parm. : « regimen. »

natur ad bonum commune, quod pertinet ad officium regis, indiget directione prudentiæ. Unde istæ duæ virtutes sunt maxime propriæ regi, scilicet prudentia et justitia, secundum illud Jerem., XXIII, 5 : *Regnabit rex, et sapiens erit, et faciet judicium et justitiam in terra.* Quia tamen dirigere magis pertinet ad regem, exequi autem ad subditos; ideo regnativa magis ponitur species prudentiæ quæ est directiva, quam justitiæ, quæ est executiva.

Ad secundum dicendum, quod regnum inter alias politias est optimum regimen, ut dicitur in VIII *Ethic.*, cap. X, circa princ. Et ideo species prudentiæ magis debuit denominari a regno; ita tamen quod sub regnativa comprehendantur omnia alia regimina recta, non autem perversa, quæ virtuti opponuntur : unde non pertinent ad prudentiam.

Ad tertium dicendum, quod Philosophus denominat regnativam a principali actu regis, qui est leges ponere; quod, etsi conveniat aliis, non convenit eis, nisi secundum quod participant aliquid de regimine regis.

Conclusio. — Cum ad prudentiam spectet regere ac præcipere, convenienter pars prudentiæ specifica est ipsa regnativa, quæ est ipsa regis prudentia, qua civitatem vel regnum regit.

ARTICULUS II.

Utrum politica convenienter ponatur pars prudentiæ.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod politica inconvenienter[1] ponatur pars prudentiæ. Regnativa enim est pars politicæ prudentiæ, ut dictum est. Sed pars non debet dividi contra totum. Ergo politica non debet poni alia species prudentiæ.

2. Præterea, species habituum distinguuntur secundum diversa objecta. Sed eadem sunt quæ oportet regnantem præcipere, et subditum exequi. Ergo politica, secundum quod pertinet ad subditos, non debet poni species prudentiæ distincta a regnativa.

3. Præterea, unusquisque subditorum est singularis persona. Sed quælibet singularis persona seipsam sufficienter dirigere potest per prudentiam communiter dictam. Ergo non oportet poni aliam speciem prudentiæ quæ dicatur politica.

Sed contra est quod Philosophus dicit in VI *Ethic.*, cap. VIII, in princ. : « Ejus autem quæ circa civitatem, hæc quidem ut architectonica prudentia legis positiva; hæc autem commune nomen habet politica, circa singularia existens. »

Respondeo dicendum, quod servus per imperium movetur a domino, et subditus a principante, aliter tamen quam irrationabilia et inanimata moveantur a suis motoribus. Nam inanimata et irrationabilia aguntur solum ab alio, non autem ipsa agunt seipsa, quia non habent dominium sui actus per liberum arbitrium; et ideo rectitudo regiminis ipsorum non est in seipsis, sed solum in motoribus. Sed homines servi, vel quicumque subditi ita aguntur ab aliis per præceptum, quod tamen agunt seipsos per liberum arbitrium; et ideo requiritur in eis quædam rectitudo regiminis, per quam seipsos dirigant in obediendo principantibus; et ad hoc pertinet species prudentiæ quæ politica vocatur.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut dictum est, regnativa est perfectissima species prudentiæ; et ideo prudentia subditorum, quæ deficit a prudentia regnativa, retinet sibi nomen commune, ut prudentia dicatur; sicut in logicis convertibile, quod non significat essentiam, retinet sibi commune nomen proprii.

Ad secundum dicendum, quod diversa ratio objecti diversificat habitum, secundum speciem, ut ex supra dictis patet. Eadem autem agenda considerantur quidem a rege secundum universaliorem rationem quam considerentur a subdito, qui obedit; uni enim regi in diversis officiis multi obediunt. Et ideo regnativa comparatur ad hanc politicam de qua loquimur, sicut ars architectonica ad eam quæ manu operatur.

Ad tertium dicendum, quod per prudentiam communiter dictam regit homo seipsum in ordine ad proprium bonum; per politicam autem de qua loquimur, in ordine ad bonum commune.

Conclusio. — Politica est pars specifica prudentiæ, per quam homines seipsos regunt in obediendo præfectis in ordine ad commune bonum (a).

[1] « Non convenienter » in edit.

(a) « Scientia civilis inquirit de speciebus actionum et consuetudinum voluntariarum, et de habitibus, et moribus ac gestibus, a quibus illa pro-

ARTICULUS III.

Utrum œconomica debeat poni species prudentiæ.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod œconomica non debeat poni species prudentiæ. Quia, ut Philosophus dicit in VI *Ethic.*, cap. v, circa princ., « prudentia ordinatur ad bene vivere totum. » Sed œconomica ordinatur ad aliquem particularem finem, scilicet ad divitias, ut dicitur in I *Ethic.*, cap. I. Ergo œconomica non est species prudentiæ.

2. Præterea, sicut supra habitum est, prudentia non est nisi bonorum. Sed œconomica potest etiam esse malorum; multi enim peccatores providi sunt in gubernatione familiæ. Ergo œconomica non debet poni species prudentiæ.

3. Præterea, sicut in regno invenitur principans et subditus, ita etiam in domo. Si ergo œconomica est species prudentiæ, sicut et politica, deberet etiam paterna prudentia poni, sicut et[1] regnativa. Non autem ponitur. Ergo nec œconomica debet poni species prudentiæ.

Sed contra est quod Philosophus dicit in VI *Ethic.*, cap. VIII, circa princ., quod « illarum, » scilicet prudentiarum, quæ se habent ad regimen multitudinis, « hæc quidem est œconomica, hæc autem legis positiva, hæc autem politica. »

Respondeo dicendum, quod ratio objecti diversificata secundum universale et particulare, vel secundum totum et partem, diversificat artes et virtutes; secundum quam diversitatem una est principalis respectu alterius.

Manifestum est autem quod domus medio modo se habet inter unam singularem personam, et civitatem vel regnum; nam sicut una singularis persona est pars domus, ita una domus est pars civitatis vel regni.

Et ideo sicut prudentia communiter dicta quæ est regnativa[2] unius distinguitur a politica prudentia; ita oportet quod œconomica distinguatur ab utraque.

Ad primum ergo dicendum, quod divitiæ comparantur ad œconomicam, non sicut finis ultimus, sed sicut instrumenta quædam, ut dicitur in I *Polit.*, cap. v et VII. Finis autem ultimus æconomicæ est « totum bene vivere, » secundum domesticam conversationem. Philosophus autem, in I *Ethic.*, cap. I, ponit exemplificando divitias finem œconomicæ, secundum studium plurimorum.

Ad secundum dicendum, quod ad aliqua particularia quæ sunt in domo disponenda, possunt aliqui peccatores provide se habere; sed non ad ipsum « totum bene vivere » domesticæ conservationis, ad quod præcipue requiritur vita virtuosa.

Ad tertium dicendum, quod pater in domo habet quamdam similitudinem regii principatus, ut dicitur in VIII *Ethic.*, cap. x, a med.; non tamen habet perfectam potestatem regiminis, sicut rex; et ideo non ponitur separatim[3] paterna species prudentiæ, sicut et[4] regnativa.

CONCLUSIO — Œconomica est species prudentiæ, media inter politicam et prudentiam, quæ ad unius regimen est ordinata.

veniunt, et de finibus propter quos fiunt, et ex quibus distinguuntur, et docet qualiter, vel quo ordine esse debeant, et qualiter comprehendantur ac deponuntur. Declarat etiam quæ sit ex eis vera beatitudo, quæ putantur esse beatitudo cum non sint, sicut victoria et gloria, et delectationes. Decernit igitur inter actiones et consuetudines quibus vera beatitudo acquiritur, et quibus ea quæ vera putatur, et ostendit quibus utendum sit inter cives, et quibus inter gentes, quibus prælatus circa subditos, et quibus subditus erga prælatos, et quæ bonæ consuetudines subditorum proveniunt ex justa dominatione prælatorum; et quod virtus regia comprehenditur ex duobus : una consistit in cognitione usuum universalium, alia in usu vivendi, et assiduitate agendi, et experiendi, et audiendi. Sicut enim non fit perfectus medicus nisi per cognitionem regularum universalium medicinæ speculativæ, quæ dicitur theorica, et per assiduitatem medendi ac medicinas circa ægros experiendi, quæ dicitur practica, sic virtus regia non sufficit actiones hominum disponere secundum unumquodque accidens, unamquamque civitatem, unumquodque tempus, nisi per veritatem scientiæ et assiduitatem experientiæ coalescat. » Alphorabius, lib. *De divis. scientiarum.* — Hæc autem scientia tres habet partes quarum prima agit de civitatibus et gentibus, secunda de civitatum rectoribus, et tertia de legibus.

[1] Edit. omittit : « et. » — [2] Ita mss. et editi passim; edit. Patav. : « regitiva; » idem significat. — [3] In Parm. : « potestas paterna, » sed incaute; non etenim potestas paterna, bene vero prudentia paterna, species esset prudentiæ. — [4] Parm. omittit : « et. »

ARTICULUS IV.

Utrum militaris debeat poni species prudentiæ.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod « militaris » non debeat poni species prudentiæ. Prudentia enim contra artem dividitur, ut dicitur in VI *Ethic.*, cap. III et V. Sed militaris videtur esse quædam ars in rebus bellicis, sicut patet per Philosophum in III *Ethic.*, cap. VIII[1]. Ergo militaris non debet poni species prudentiæ.

2. Præterea, sicut militare negotium continetur sub politico, ita etiam et plura alia negotia, sicut mercatorum, artificum et aliorum hujusmodi. Sed secundum alia negotia quæ sunt in civitate, non accipiuntur aliquæ species prudentiæ. Ergo etiam neque secundum militare negotium.

3. Præterea, in rebus bellicis plurimum valet militum fortitudo. Ergo « militaris » magis pertinet ad fortitudinem quam ad prudentiam.

Sed contra est quod dicitur Proverb., XXIV, 6 : *Cum dispositione initur bellum, et erit salus ubi multa consilia sunt.* Sed consiliari pertinet ad prudentiam. Ergo in rebus bellicis maxime necessaria est aliqua species prudentiæ, quæ « militaris » dicitur.

Respondeo dicendum, quod ea quæ secundum artem et rationem aguntur, conformia esse oportet his quæ sunt secundum naturam ; quæ a ratione divina sunt instituta.

Natura autem ad duo tendit : primo quidem ad regendam unamquamque rem in seipsa ; secundo vero ad resistendum extrinsecis impugnantibus et corruptivis ; et propter hoc non dedit solum animalibus vim concupiscibilem, per quam moveantur ad ea quæ sunt saluti eorum accommoda, sed etiam vim irascibilem, per quam animal resistit impugnantibus. Unde et in his quæ sunt secundum rationem non solum oportet esse prudentiam « politicam, » per quam disponantur convenienter ea quæ pertinent ad bonum commune, sed etiam « militarem, » per quam hostium insultus repellantur.

Ad primum ergo dicendum, quod « militaris » potest esse ars, secundum quod habet quasdam regulas recte utendi quibusdam exterioribus rebus ; puta armis et equis ; sed secundum quod ordinatur ad bonum commune, habet magis rationem prudentiæ.

Ad secundum dicendum, quod alia negotia quæ sunt in civitate, ordinantur ad aliquas particulares utilitates ; sed militare negotium ordinatur ad tuitionem totius boni communis.

Ad tertium dicendum, quod executio militiæ pertinet ad fortitudinem, sed directio ad prudentiam, et præcipue secundum quod est in duce exercitus.

CONCLUSIO. — Præter politicam prudentiam, per quam ea quæ ad commune bonum spectant convenienter disponuntur, est militaris species prudentiæ, qua hostium nocumenta repelluntur.

QUÆSTIO LI.

DE VIRTUTIBUS ADJUNCTIS PRUDENTIÆ (a).

(Et quatuor quæruntur.)

Postea considerandum est de virtutibus adjunctis prudentiæ, quæ sunt quasi partes potentiales ipsius ; et circa hoc quæruntur quatuor : 1° utrum eubulia sit virtus ; 2° utrum sit specialis virtus a prudentia distincta ; 3° utrum synesis sit specialis virtus ; 4° utrum gnome sit specialis virtus.

[1] Innuitur hoc loco ; expressius autem lib. I, c. I.

(a) Quia tam synesis quam gnome important rectum judicium, rectum autem judicium fit per virtutem discretionis, ideo de discretione videndum est quid sit discretio, et ad quæ sit utilis. Est autem discretio, sicut dicit Papias, discussio quarumlibet rerum, et consideratio ad quod tendant ; vel est in judicandis rerum causis provida insanorum motuum moderatrix. Necessaria est in conscientiis dirigendis, in eloquiis proponendis, in consiliis tribuendis, in judiciis proferendis, et in mysteriis cognoscendis. Discernit verum a falso, bonum a malo, utile a non utili, expediens a non expedienti ; malum respuit, bonum eligit et diligit, virtutes dirigit, et erigit corda, extrema temperat, moderata conservat, ignota discutit, excessus evitat et incerta expedit ac diffinit. Omni virtuti ordinem ponit. Est non tam virtus quam virtutum quædam moderatrix et auriga, ordinatrixque affectuum et morum doctrix, et consummatio perfectionis : tolle hanc, vitium erit ipsa etiam affectio naturalis. — Magna discretio requiritur in loquendo : *si quis in verbo non offendit, hic perfectus est vir.* Jac., III. — « Primo veniat sermo ad limam quam ad linguam. » Seneca. Nec solum in collocutione sociali vel singulari, sed multo magis in prædicatione verbi divini in qua doctor vel prædicator debet attendere quæ, quibus, qualia et qualiter sint proponenda, necessaria est discretio. Altioribus altiora, majoribus majora, minoribus vero, id est simplicibus, plana et facilia et modo grossiori, debent proponi, ut audita melius capere possint et retinere.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum eubulia sit virtus.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod eubulia non sit virtus. Quia, secundum Augustinum, in lib. II *De lib. arb.*, cap. XIX, § 50, col. 1268, t. 1, « virtutibus nemo male utitur. » Sed eubulia, quæ est bene consiliativa, aliqui male utuntur, vel quia astuta consilia excogitant ad fines malos consequendos, aut quia etiam ad bonos fines consequendos aliqua peccata ordinant, puta qui furatur, ut eleemosynam det. Ergo eubulia non est virtus.

2. Præterea, virtus perfectio quædam est, ut dicitur in VII *Phys.*, text. 18. Sed eubulia circa consilium consistit, quod importat dubitationem et inquisitionem, quæ imperfectionis sunt. Ergo eubulia non est virtus.

3. Præterea, virtutes sunt connexæ ad invicem, ut supra habitum est. Sed eubulia non est connexa aliis virtutibus; multi enim peccatores sunt bene consiliativi, et multi justi sunt in consiliis tardi. Ergo eubulia non est virtus.

Sed contra est quod « eubulia est rectitudo consilii, » ut Philosophus dicit in VI *Ethic.*, cap. IX. Sed recta ratio perficit rationem virtutis. Ergo eubulia est virtus.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, de ratione virtutis humanæ est quod faciat actum hominis bonum. Inter cæteros autem actus hominis proprium est ei consiliari, quia hoc importat quamdam rationis inquisitionem circa agenda, in quibus consistit vita humana; nam vita speculativa est supra hominem, ut dicitur in X *Ethic.*, cap. VII, a med. Eubulia autem importat bonitatem consilii; dicitur enim ab eu quod est « bonum, » et bouly quod est « consilium, » quasi « bona consiliatio, » vel potius « bene consiliativa. » Unde manifestum est quod eubulia est virtus humana.

Ad primum ergo dicendum, quod non est bonum consilium, sive aliquis malum finem in consiliando præstituat, sive etiam ad bonum finem, malas vias adinveniat; sicut etiam in speculativis non est bona ratiocinatio, sive aliquis falsum concludat, sive etiam concludat verum ex falsis, quia non utitur convenienti medio. Et ideo utrumque prædictorum est contra rationem eubuliæ, ut Philosophus dicit in VI *Ethic.*, cap. IX.

Ad secundum dicendum, quod etsi virtus sit essentialiter perfectio quædam, non tamen oportet quod omne illud quod est materia virtutis, importet perfectionem. Oportet enim circa omnia humana perfici per virtutes, et non solum circa actus rationis, inter quos est consilium, sed etiam circa passiones appetitus sensitivi, quæ adhuc sunt multo imperfectiores[1].

Vel potest dici quod virtus humana est perfectio secundum modum hominis, qui non potest per certitudinem comprehendere veritatem rerum simplicium intuitu simplici, et præcipue in agibilibus, quæ sunt contingentia.

Ad tertium dicendum, quod in nullo peccatore inquantum hujusmodi, invenitur eubulia. Omne enim peccatum est contra bonam consiliationem. Requiritur enim ad bene consiliandum non solum adinventio vel excogitatio eorum quæ sunt opportuna ad finem, sed etiam aliæ circumstantiæ, scilicet tempus congruum, ut nec nimis tardus nec nimis velox sit in consiliis; et modus consiliandi, ut scilicet sit firmus in suo consilio; et aliæ hujusmodi debitæ circumstantiæ, quæ peccatores peccando non observant. Quilibet autem virtuosus est bene consiliativus in his quæ ordinantur ad finem virtutis; licet forte in aliquibus particularibus negotiis non sit bene consiliativus, puta in mercationibus, vel in rebus bellicis, vel in aliquo hujusmodi.

Conclusio. — Eubulia, quum ad ejus munus pertineat bonum consilium suggerere, hominis proculdubio virtus est.

Aliquos movere debet per rationes, aliquos per blandas admonitiones, aliquos per duras increpationes, aliquos per virtutum exempla.

Item discretio necessaria est in consiliis tribuendis, præcipue in foro pœnitentiæ, et in his quæ ad salutem pertinent animarum; nam illuminat rationem ad discernendum de singulis. Sacerdotes indiscreti quæ debent mundare et sanctificare contaminant, quæ debent servare, scilicet animas, exterminant, quæ debent diligere et eligere contemnunt, quæ debent cognoscere non intelligunt.

Necessaria est tandem in judiciis proferendis cum æquitate, et in cognoscendis mysteriis revelationum vel illusionum.

[1] Sic omnes cod.; non insulse, ut in Parm. : « perfectiores. »

ARTICULUS II.

Utrum eubulia sit virtus distincta a prudentia.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod eubulia non sit virtus distincta a prudentia. Quia, ut Philosophus dicit in VI *Ethic.,* cap. v, videtur prudentis esse bene consiliari. Sed hoc pertinet ad eubuliam, ut dictum est. Ergo eubulia non distinguitur a prudentia.

2. Præterea, humani actus, ad quos ordinantur humanæ virtutes, præcipue specificantur ex fine, ut supra dictum est. Sed ad eumdem finem ordinantur eubulia et prudentia, ut dicitur in VI *Ethic.,* cap. xi : non autem ad quemdam particularem finem, sed ad communem finem totius vitæ. Ergo eubulia non est virtus distincta a prudentia.

3. Præterea, in scientiis speculativis ad eamdem scientiam pertinet inquirere et determinare. Ergo pari ratione in operativis hoc pertinet ad eamdem virtutem. Sed inquirere pertinet ad eubuliam, determinare autem ad prudentiam. Ergo eubulia non est alia virtus a prudentia.

Sed contra est quod prudentia est præceptiva, ut dicitur in VI *Ethic.,* cap. ix. Hoc autem non convenit eubuliæ. Ergo eubulia est alia virtus a prudentia.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est supra, virtus proprie ordinatur ad actum quem reddit bonum; et ideo oportet secundum differentiam actuum esse diversas virtutes, et maxime quando non est eadem ratio bonitatis in actibus; si enim esset eadem ratio bonitatis in eis, tunc ad eamdem virtutem pertinerent diversi actus; sicut ex eodem dependet bonitas amoris, desiderii et gaudii; et ideo omnia ista pertinent ad eamdem virtutem charitatis.

Actus autem rationis ordinati ad opus sunt diversi, nec habent eamdem rationem bonitatis. Ex alia[1] enim efficitur homo bene consiliativus, et bene judicativus, et bene præceptivus; quod patet ex hoc quod ista aliquando ab invicem separantur. Et ideo oportet aliam esse virtutem eubuliam, per quam homo est bene consiliativus, et aliam prudentiam, per quam homo est bene præceptivus.

Et sicut consiliari ordinatur ad præcipere tanquam ad principalius, ita etiam eubulia ordinatur ad prudentiam tanquam ad principaliorem virtutem, sine qua nec virtus esset, sicut nec morales virtutes sine prudentia, nec cæteræ virtutes sine charitate.

Ad primum ergo dicendum, quod ad prudentiam pertinet bene consiliari imperative, ad eubuliam autem elicitive.

Ad secundum dicendum, quod ad unum finem ultimum, quod est « bene vivere totum, » ordinantur diversi actus secundum quemdam gradum; nam præcedit consilium, sequitur judicium, et ultimum est præceptum, quod immediate se habet ad finem ultimum. Alii autem duo actus remote[2]; qui tamen habent quosdam proximos fines; consilium quidem inventionem[3] eorum quæ sunt agenda; judicium autem, certitudinem. Unde ex hoc non sequitur quod eubulia et prudentia non sint diversæ virtutes; sed quod eubulia ordinetur ad prudentiam, sicut virtus secundaria ad principalem.

Ad tertium dicendum, quod etiam in speculativis alia rationalis scientia est dialectica quæ ordinatur ad inquisitionem inventivam, et alia scientia demonstrativa, quæ est veritatis determinativa.

Conclusio. — Eubulia diversa est a prudentia, quod ea est bene consiliativa et ad prudentiam ordinatur, quæ præcipiendi virtus est.

ARTICULUS III.

Utrum synesis sit virtus.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod synesis non sit virtus. Virtutes enim non insunt nobis a natura, ut dicitur in II *Ethic.*, cap. i. Sed synesis inest aliquibus a natura, ut dicit Philosophus in VI *Ethic.,* cap. xi, a med. Ergo synesis non est virtus.

2. Præterea, synesis, ut in eodem lib. dicitur, cap. x, est solum judicativa. Sed judicium solum sine præcepto potest esse etiam in malis. Cum ergo virtus sit solum in bonis, videtur quod synesis non sit virtus.

3. Præterea, nunquam est defectus in præcipiendo nisi sit aliquis defectus in judicando; saltem in particulari operabili, in quo omnis malus errat. Si ergo synesis ponitur virtus ad bene judicandum, videtur

[1] Sic cod.; Parm. : « ex alio. » — [2] Edit Parm. : « se habent. » — [3] Al. : « intentionem. »

quod non sit necessaria alia virtus ad bene præcipiendum; et ideo prudentia erit superflua, quod est inconveniens. Non ergo synesis est virtus.

Sed contra, judicium est perfectius quam consilium. Sed eubulia, quæ est bene consiliativa, est virtus. Ergo multo magis synesis, quæ est bene judicativa, est virtus.

Respondeo dicendum, quod synesis importat judicium rectum, non quidem circa speculabilia, sed circa particularia operabilia, circa quæ etiam est prudentia. Unde secundum synesim dicuntur aliqui in græco sunetoi, id est, « sensati, » vel eusunetoi, id est, homines « boni sensus; » sicut e contrario qui carent hac virtute, dicuntur asunetoi, id est, « insensati. »

Oportet autem quod secundum differentiam actuum qui non reducuntur in eamdem causam, sit etiam diversitas virtutum. Manifestum est autem quod bonitas consilii et bonitas judicii non reducuntur in eamdem causam; multi enim sunt bene consiliativi, qui tamen non sunt bene sensati, quasi recte judicantes : sicut etiam in speculativis aliqui sunt bene inquirentes, propter hoc quod ratio eorum prompta est ad discurrendum per diversa; quod videtur provenire ex dispositione imaginativæ virtutis, quæ de facili potest formare diversa phantasmata; et tamen hujusmodi quandoque non sunt boni judicii; quod est propter defectum intellectus; qui maxime contingit ex mala dispositione communis sensus non bene judicantis. Et ideo oportet præter eubuliam esse aliam virtutem, quæ est bene judicativa; et hæc dicitur synesis.

Ad primum ergo dicendum, quod rectum judicium in hoc consistit quod vis cognoscitiva apprehendat rem aliquam, secundum quod in se est; quod quidem provenit ex recta dispositione virtutis apprehensivæ; sicut in speculo, si fuerit bene dispositum, imprimuntur formæ corporum, secundum quod sunt; si vero fuerit speculum male dispositum, apparent ibi imagines distortæ, et prave se habentes. Quod autem virtus cognoscitiva sit bene disposita ad recipiendum res secundum quod sunt, contingit quidem radicaliter ex natura, consummative autem ex exercitio, vel ex munere gratiæ; et hoc dupliciter : uno modo directe ex parte ipsius cognoscitivæ virtutis, puta quia non est imbuta pravis conceptionibus, sed veris et rectis; et hoc pertinet ad synesim, secundum quod est specialis virtus. Alio modo indirecte ex bona dispositione appetitivæ virtutis; ex qua sequitur quod homo bene judicet de appetibilibus; et sic bonum virtutis judicium consequitur habitus virtutum moralium, sed circa fines; synesis autem est magis circa ea quæ sunt ad finem.

Ad secundum dicendum, quod in malis potest quidem judicium rectum esse in universali, sed in particulari agibili semper eorum judicium corrumpitur, ut supra habitum est.

Ad tertium dicendum, quod contingit quandoque id quod bene judicatum est, differri, vel negligenter agi, aut inordinate; et ideo post virtutem quæ est bene judicativa, necessaria est finalis virtus principalis, quæ sit[1] bene præceptiva, scilicet prudentia.

Conclusio. — Præter eubuliam, quæ virtus est bene consiliativa, est synesis virtus, quæ bene judicativa est de agendis ab homine.

ARTICULUS IV.

Utrum gnome sit specialis virtus.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod gnome non sit specialis virtus a synesi distincta : quia secundum synesim dicitur aliquis « bene judicativus. » Sed nullus potest dici bene judicativus, nisi in omnibus bene judicet. Ergo synesis se extendit ad omnia dijudicanda. Non est ergo aliqua alia virtus bene judicativa, quæ « gnome » dicatur.

2. Præterea, judicium medium est inter consilium et præceptum. Sed una tantum virtus est bene consiliativa, scilicet eubulia; et una tantum virtus est bene præceptiva, scilicet prudentia. Ergo etiam una tantum est virtus bene judicativa, scilicet synesis.

3. Præterea, ea quæ raro accidunt, in quibus oportet aliquando a communibus legibus discedere, videntur præcipue casualia esse; quorum non est ratio, ut dicitur in II *Physic.*, text. 48 et 57. Omnes autem virtutes intellectuales pertinent ad rationem rectam. Ergo circa prædicta non est aliqua virtus intellectualis.

Sed contra est quod Philosophus determinat in VI *Ethic.*, cap. XI, gnomen esse specialem virtutem.

[1] In Parm. : « est »

Respondeo dicendum, quod habitus cognoscitivi distinguuntur secundum altiora vel inferiora principia; sicut sapientia in speculativis altiora principia considerat quam scientia, et ideo ab ea distinguitur; et ita etiam oportet esse in activis. Manifestum est autem, quod illa quæ sunt præter ordinem inferioris principii sive causæ, reducuntur quandoque in ordinem altioris principii; sicut monstruosi partus animalium sunt præter ordinem virtutis activæ in semine; tamen cadunt sub ordine altioris principii, scilicet cælestis corporis, vel ulterius providentiæ divinæ; unde ille qui consideraret virtutem activam in semine, non posset certum judicium ferre de hujusmodi monstris; de quibus tamen potest judicari secundum considerationem divinæ providentiæ.

Contingit autem quandoque aliquid esse faciendum præter communes regulas agendorum : puta cum impugnatori patriæ non est depositum reddendum, vel aliquid aliud hujusmodi. Et ideo oportet de hujusmodi judicare secundum aliqua altiora principia quam sint regulæ communes, secundum quas judicat synesis; et secundum illa altiora principia exigitur altior virtus judicativa, quæ vocatur « gnome, » quæ importat quamdam perspicacitatem judicii.

Ad primum ergo dicendum, quod synesis est vere judicativa de omnibus quæ secundum communes regulas fiunt; sed præter communes regulas sunt quædam alia dijudicanda, ut jam dictum est.

Ad secundum dicendum, quod judicium debet sumi ex principiis propriis rei, inquisitio autem fit etiam per communia. Unde etiam in speculativis dialectica, quæ est inquisitiva, procedit ex communibus; demonstrativa autem, quæ est judicativa, procedit ex propriis. Et ideo eubulia, ad quam pertinet inquisitio consilii, est una de omnibus; non autem synesis, quæ est judicativa. Præceptum autem respicit in omnibus unam rationem boni; et ideo etiam prudentia non est nisi una.

Ad tertium dicendum, quod omnia illa quæ præter communem cursum contingere possunt, considerare pertinet ad solam providentiam divinam; sed inter homines ille qui est magis perspicax, potest plura horum sua ratione dijudicare; et ad hoc pertinet gnome, quæ importat quamdam perspicacitatem judicii.

Conclusio. — Præter synesim virtutem bene judicativam de agendis secundum quædam universalia principia, est gnome virtus judicativa de agendis præter communia principia.

QUÆSTIO LII.

DE DONO CONSILII (a).

(Et quatuor quæruntur.)

Postea considerandum est de dono consilii, quod respondet prudentiæ; et circa hoc quæruntur quatuor : 1° utrum consilium debeat poni inter septem dona Spiritus sancti; 2° utrum donum consilii respondeat virtuti prudentiæ; 3° utrum donum consilii maneat in patria; 4° utrum quinta beatitudo, quæ est : *Beati misericordes*, etc., respondeat dono consilii.

(a) Tres primi articuli hujus quæstionis absolvuntur in dist. IV, part. IV, lib. I *Speculi moralis*, ubi quartus invenitur articulus de excellentia hujus doni et effectibus ejus.

« Sciendum quod consilium duobus modis accipitur. Uno modo large dicitur consilium deliberatio eorum quæ a nobis fienda sunt valentibus ad finem eorum quæ intendimus; ut si quis velit ædificare domum, deliberat ubi, quando, quomodo, per quos, de qua materia et quomodo habebit expensas, etc. Alio modo stricte sumendo dicitur consilium deliberatio de rebus excellentibus adimplendis, ad quæ non tenemur ex præcepto, nisi ad eorum observantiam obligaverimus nos voto; talia sunt consilia perfectionis evangelicæ quæ angelus magni consilii, admirabilis, consiliarius, Dei Filius attulit in hunc mundum. Ad quæ implenda quidam se obligant voto et professione solemni, ut vivant continenter in obedientia, et sine proprio propter Deum, et ut alias regulas evangelicæ perfectionis observent et statuta majorum suorum. Alii vero divinitus illustrati et sine obligatione voti sequi volunt monita et pia vestigia Salvatoris, non solum adimplendo præcepta quæ sunt de necessitate salutis, verum etiam ejus consilia : et sic consilium dicitur mentis illuminatio, vel inspiratio divini beneplaciti. » De his quæ pertinent ad perfectionis evangelicæ complementum, Bernardus, *Ad fratres de Monte Dei :* « Attendamus non solum quæ Deus præcipiat, sed quæ sit voluntas ejus bona, beneplacens et perfecta. » — « Si consilio uti volueris majus bonum adipisceris, non mali aliquid perpetrabis. » Augustinus. Consilium dat animæ peritiam eligendi, lætitiam congaudendi, constantiam persistendi, fiduciam obtinendi. Dat peritiam eligendi quid bonum, quid melius, quid optimum, quid expediens, quid facile, quid certum, quid securum; et cautum reddit. Dat animæ lætitiam spiritualem. Dat firmitatem in bono proposito, ut non sit homo sicut arundo mobilis omni vento. Dat fiduciam obtinendi æternum præmium.

Donum consilii unum est in essentia, sed mul-

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum consilium debeat poni inter dona Spiritus sancti.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod consilium non debeat poni inter dona Spiritus sancti. Dona enim Spiritus sancti in adjutorium virtutum dantur, ut patet per Gregorium in II *Moral.*, cap. XLIX, § 77, col. 592, t. 1. Sed ad consiliandum homo sufficienter perficitur per virtutem prudentiæ vel etiam eubuliæ, ut ex dictis patet. Ergo consilium non debet poni inter dona Spiritus sancti.

2. Præterea, hæc videtur esse differentia inter septem dona Spiritus sancti et gratias gratis datas, quod gratiæ gratis datæ non dantur omnibus, sed distribuuntur diversis; dona autem Spiritus sancti dantur omnibus habentibus Spiritum sanctum. Sed consilium videtur esse de his quæ specialiter aliquibus a Spiritu sancto dantur, secundum illud I Machab., II, 65 : *Ecce Simon frater vester vir consilii est.* Ergo consilium magis debet poni inter gratias gratis datas, quam inter septem dona Spiritus sancti.

3. Præterea, Rom., VIII, 14, dicitur : *Qui Spiritu Dei aguntur, hi sunt filii Dei**. Sed his qui ab alio aguntur, non competit consilium. Cum ergo dona Spiritus sancti maxime competant filiis Dei, qui *acceperunt spiritum adoptionis filiorum*, videtur quod consilium inter dona Spiritus sancti poni non debeat.

Sed contra est quod Isa., XI, 2, dicitur : *Requiescet super eum Spiritus consilii et fortitudinis.*

Respondeo dicendum, quod dona Spiritus sancti, ut supra dictum est, sunt quædam dispositiones, quibus anima redditur bene mobilis a Spiritu sancto. Deus autem movet unumquodque secundum motum [1] ejus quod movetur; sicut creaturam corporalem movet per tempus et locum; creaturam autem spiritualem per tempus et non per locum, ut Augustinus dicit, VIII *Super Gen. ad litt.*, cap. XX, col. 388, t. 3. Est autem proprium rationali creaturæ quod per inquisitionem rationis moveatur ad aliquid agendum; quæ quidem inquisitio « consilium » dicitur; et ideo Spiritus sanctus dicitur per modum consilii creaturam rationalem movere; et propter hoc consilium ponitur inter dona Spiritus sancti.

Ad primum ergo dicendum, quod prudentia, vel eubulia, sive sit acquisita sive sit infusa, dirigit hominem in inquisitione consilii, secundum ea quæ ratio comprehendere potest : unde homo per prudentiam vel eubuliam fit bene consilians vel sibi, vel alii. Sed quia humana ratio non potest comprehendere singularia et contingentia [2] quæ occurrere possunt, fit quod *cogitationes mortalium* sint *timidæ, et incertæ providentiæ nostræ*, ut dicitur Sap., IX, 14. Et ideo indiget homo in inquisitione consilii dirigi a Deo, qui omnia comprehendit; quod fit per donum consilii, per quod homo dirigitur quasi consilio a Deo accepto; sicut etiam in rebus humanis, qui sibi ipsi non sufficiunt in inquisitione consilii, a sapientioribus consilium requirunt.

Ad secundum dicendum, quod hoc potest pertinere ad gratiam gratis datam, quod aliquis ita sit boni consilii, quod aliis consilium præbeat; sed quod aliquis a Deo consilium habeat, quid fieri oporteat in his quæ sunt necessaria ad salutem, hoc est commune omnium sanctorum.

Ad tertium dicendum, quod filii Dei aguntur a Spiritu sancto secundum modum eorum, salvato [3] scilicet libero arbitrio, quod est facultas voluntatis et rationis; et sic inquantum ratio a Spiritu sancto movetur, vel instruitur de agendis, competit filiis Dei donum consilii.

CONCLUSIO. — Consilium est Spiritus sancti donum, quo rationalis creatura a divina bonitate movetur sufficienter ad rectum consilium dandum de singulis agendis.

tiplex in effectu, quia uno Dei consilio movetur et excitatur anima ad multa magnifice faciendum.

Licet multa sint consilia perfectionis evangelicæ, tamen ad quatuor omnia reducuntur : 1. terrena cuncta despicere ex amore paupertatis; 2. oblectamenta carnis abjicere pro candore castitatis; 3. seipsum homini propter Deum subjicere abnegando propriam voluntatem; 4. adversa mundi lætanter suscipere contemnendo omnimodam voluntatem. Ista consilia, quæ mundi judicio stultitia reputantur, divino judicio summa sapientia judicantur. »

[1] Sic cod.; in Parm. : « modum. » — [2] Ita edit. Rom. cum cod. Alcan. et Tarrac., aliisque; al. : « singularia contingentia. » — [3] In Parm. : « salvo. »

ARTICULUS II.

Utrum donum consilii respondeat virtuti prudentiæ.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod donum consilii non respondeat convenienter virtuti prudentiæ. « Inferius enim in suo supremo attingit id quod est superius, » ut patet per Dionysium, VII cap. *De divin. nom.*, § 3, col. 871, t. 1; sicut homo attingit angelum secundum intellectum. Sed virtus cardinalis est inferior dono, ut supra habitum est. Cum ergo consilium sit primus et infimus actus prudentiæ, supremus autem actus ejus præcipere, medius autem judicare, videtur quod donum respondens prudentiæ non sit consilium, sed magis judicium, vel præceptum.

2. Præterea, uni virtuti sufficienter auxilium præbetur per unum donum; quia « quanto aliquid est superius, tanto est magis unitum, » ut probatur in libro *De causis*, propos. 4, 10 et 17. Sed prudentiæ auxilium præbetur per donum scientiæ, quæ non solum est speculativa, sed etiam practica, ut supra habitum est. Ergo donum consilii non respondet virtuti prudentiæ.

3. Præterea, ad prudentiam proprie pertinet dirigere, ut supra habitum est. Sed ad donum consilii pertinet quod homo dirigatur a Deo, sicut dictum est. Ergo donum consilii non pertinet ad virtutem prudentiæ.

Sed contra est quod donum consilii est circa ea quæ sunt agenda propter finem. Sed circa hæc est etiam prudentia. Ergo sibi invicem correspondent.

Respondeo dicendum, quod principium motivum inferius præcipue adjuvatur et perficitur per hoc quod movetur a superiori motivo principio, sicut corpus in hoc quod [1] movetur a spiritu.

Manifestum est autem quod rectitudo rationis humanæ comparatur ad rationem divinam, sicut principium motivum inferius [2] ad superius; ratio enim æterna est suprema regula omnis humanæ rectitudinis. Et ideo prudentia, quæ importat rationis rectitudinem, maxime perficitur et juvatur secundum quod regulatur et movetur a Spiritu sancto; quod pertinet ad donum consilii, ut dictum est. Unde [3] donum consilii respondet prudentiæ, sicut ipsam adjuvans et perficiens.

Ad primum ergo dicendum, quod judicare et præcipere non est moti, sed moventis. Et quia in donis Spiritus sancti mens humana non se habet ut movens, sed magis ut mota, ut supra dictum est, inde est quod non fuit conveniens quod donum correspondens prudentiæ « præceptum » diceretur vel « judicium, » sed « consilium; » per quod potest significari motio mentis consiliatæ ab alio consiliante.

Ad secundum dicendum, quod scientiæ donum non directe respondet prudentiæ, cum sit etiam speculativa [4], sed per [5] quamdam extensionem eam adjuvat; donum autem consilii directe respondet prudentiæ, sicut circa eadem existens.

Ad tertium dicendum, quod movens motum, ex hoc quod movetur movet. Unde mens humana ex hoc ipso quod dirigitur a Spiritu sancto, fit potens dirigere se et alios.

Conclusio. — Donum consilii ad ipsam prudentiam refertur, ut perficiens et adjuvans ipsam.

ARTICULUS III.

Utrum donum consilii maneat in patria.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod donum consilii non maneat in patria. Consilium enim est eorum quæ sunt agenda propter finem. Sed in patria nihil erit agendum propter finem, quia ibi homines ultimo fine potiuntur [6]. Ergo in patria non est donum consilii.

2. Præterea, consilium dubitationem importat: in his enim quæ manifesta sunt ridiculum est consiliari, sicut patet per Philosophum in III *Ethic.*, cap. III. In patria autem tolletur omnis dubitatio. Ergo in patria non erit consilium.

3. Præterea, in patria sancti maxime Deo conformantur, secundum illud I Joan., III, 2: *Cum apparuerit, similes ei erimus.* Sed Deo non convenit consilium, secundum illud Rom., II, 34: *Quis consiliarius ejus fuit?* Ergo etiam neque sanctis in patria competit donum consilii.

[1] Ita cod. Alcan.; al. deest « quod. » — [2] Ita omnes cod.; quidquid contrarium asserat editor Parm., qui habet : « inferius quod movetur ad superius, et refertur in ipsum. » — [3] In cod. Alcan. desunt sequentia usque « Ad primum. » Habent edit. omnes cum aliis mss. — [4] Sic cod.; Parm. : « in speculativis. » — [5] In Parm. : « secundum. » — [6] In Parm. : « potientur. »

Sed contra est quod Gregorius dicit, XVII *Moral.*, cap. XII, § 17, col. 20, t. 2 : « Cum uniuscujusque gentis vel culpa vel justitia ad supernæ curiæ consilium ducitur, ejusdem gentis præpositus vel obtinuisse in certamine, vel non obtinuisse perhibetur. »

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est, dona Spiritus sancti ad hoc pertinent quod creatura rationalis moveatur a Deo. Circa motionem autem humanæ mentis a Deo, duo considerari oportet : primo quidem quod alia est dispositio ejus quod movetur, dum movetur ; et alia, dum est necessario[1] motus. Et quidem quando movens est solum principium movendi, cessante motu, cessat actio moventis super mobile, quod jam pervenit ad terminum ; sicut domus, postquam ædificata est, non ædificatur ulterius ab ædificatore. Sed quando movens non solum est causa movendi, sed etiam est causa ipsius formæ, ad quam est motus, tunc non cessat actio moventis etiam post adeptionem formæ ; sicut sol illuminat aerem, etiam postquam est illuminatus. Et hoc modo Deus causat in nobis et virtutem et cognitionem, non solum quando primo acquirimus, sed etiam quamdiu in eis perseveramus. Et sic cognitionem agendorum causat Deus in beatis, non quasi in ignorantibus, sed quasi continuando in eis cognitionem eorum quæ agenda sunt. Tamen quædam sunt quæ beati, vel angeli vel homines, non cognoscunt, quæ non sunt de essentia beatitudinis sed pertinent ad gubernationem rerum secundum divinam providentiam ; et quantum ad hoc est aliud considerandum ; scilicet quod mens beatorum movetur aliter a Deo, et aliter mens viatorum ; nam mens viatorum movetur a Deo in agendis per hoc quod sedatur anxietas dubitationis in eis præcedens ; in mente vero beatorum circa ea quæ non cognoscunt, est simplex nescentia ; a qua etiam angeli purgantur, secundum Dionysium, VII cap. *Cælest. hier.*, § 3, col. 210, t. 1. Non autem præcedit in eis inquisitio dubitationis, sed simplex conversio ad Deum ; et hoc est Deum consulere ; sicut Augustinus dicit, V *Super Gen. ad litt.*, cap. XIX, § 37, col. 334, t. 3, quod « angeli de inferioribus Deum consulunt. » Unde et instructio qua super hoc a Deo instruuntur, « consilium » dicitur.

Et secundum hoc donum consilii est in bonis, inquantum in eis a Deo continuatur cognitio eorum quæ sciunt, et inquantum illuminantur de his quæ nesciunt circa agenda.

Ad primum ergo dicendum, quod etiam in beatis sunt aliqui actus ordinati ad finem vel quasi procedentes ex consecutione finis, sicut quod Deum laudant, vel quibus alios pertrahunt ad finem, quem ipsi sunt consecuti, sicut sunt ministeria angelorum et orationes sanctorum : et quantum ad hoc habet in eis locum donum consilii.

Ad secundum dicendum, quod dubitatio pertinet ad consilium, secundum statum vitæ præsentis, non autem pertinet secundum quod est consilium in patria ; sicut etiam virtutes cardinales non habent omnino eosdem actus in patria et in via.

Ad tertium dicendum, quod consilium non est in Deo sicut in recipiente, sed sicut in dante. Hoc autem modo conformantur Deo sancti in patria, sicut recipiens influenti.

Conclusio. — Manet in patria donum consilii, non quidem secundum aliquam de agendis consultationem, sed inquantum in beatis a Deo continuatur eorum cognitio, quæ ipsi noverunt, et de his illuminantur, quæ circa agenda nesciverunt.

ARTICULUS IV.

Utrum quinta beatitudo, quæ est de misericordia, correspondeat dono consilii.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod quinta beatitudo, quæ est de misericordia, non respondeat dono consilii. Omnes enim beatitudines sunt quidam actus virtutum, ut supra habitum est. Sed per consilium in omnibus virtutum actibus dirigimur. Ergo consilio non respondet magis quinta beatitudo quam alia.

2. Præterea, præcepta dantur de his quæ sunt de necessitate salutis ; consilium autem datur de his quæ non sunt de necessitate salutis. Misericordia autem est de necessitate salutis, secundum illud Jacobi, II, 13 : *Judicium sine misericordia illi qui non fecit misericordiam ;* paupertas autem non est de necessitate salutis, sed pertinet ad perfectionem vitæ, ut patet Matth., XIX. Ergo dono consilii magis respondet beatitudo paupertatis quam beatitudo misericordiæ.

[1] Sic cod. ; in Parm. : « in termino. »

3. Præterea, fructus consequuntur ad beatitudines[1] : important enim delectationem quamdam spiritualem, quæ consequitur perfectos actus virtutum. Sed inter fructus non ponitur aliquid respondens dono consilii, ut patet Galat., v. Ergo etiam beatitudo misericordiæ non respondet dono consilii.

Sed contra est quod Augustinus dicit in lib. I *De sermone Domini in monte*, cap. IV, col. 1234, t. 3 : « Consilium convenit misericordibus; quia unicum remedium est de tantis malis erui, dimittere aliis, et dare[2]. »

Respondeo dicendum, quod consilium proprie est de his quæ sunt utilia ad finem. Unde ea quæ maxime sunt utilia ad finem, maxime debent correspondere dono consilii. Hoc autem est misericordia, secundum illud I ad Tim., IV, 8 : *Pietas ad omnia utilis est.* Et ideo specialiter dono consilii respondet beatitudo misericordiæ, non sicut elicienti, sed sicut dirigenti.

Ad primum ergo dicendum, quod etsi consilium dirigat in omnibus actibus virtutum, specialiter tamen dirigit in operibus misericordiæ, ratione jam dicta.

Ad secundum dicendum, quod consilium, secundum quod est donum Spiritus sancti, dirigit nos in omnibus quæ ordinantur in finem vitæ æternæ; sive sint de necessitate salutis, sive non; et tamen non omne opus misericordiæ est de necessitate salutis.

Ad tertium dicendum, quod fructus importat quiddam ultimum. In practicis autem non est ultimum in cognitione[3] sed in operatione, quæ est finis. Et ideo inter fructus nihil ponitur quod pertineat ad cognitionem practicam; sed solum ea quæ pertinent ad operationes, in quibus cognitio practica dirigit; inter quæ ponitur « bonitas » et « benignitas, » quæ respondent misericordiæ.

CONCLUSIO. — Beatitudo, qua misericordes beati dicuntur, dono consilii specialiter respondet, non quasi elicienti, sed sicut dirigenti.

QUÆSTIO LIII.

DE VITIIS PRUDENTIÆ OPPOSITIS, ET PRIMO DE IMPRUDENTIA.

(Et sex quæruntur.)

Postea considerandum est de vitiis oppositis prudentiæ. Dicit enim Augustinus in IV *Contra Julianum*, cap. III, § 20, col. 748, t. 10, quod « omnibus virtutibus non solum sunt vitia manifesta discretione contraria, sicut prudentiæ temeritas; verum etiam vicina quodammodo, nec veritate, sed quadam specie fallente similia, sicut ipsi prudentiæ non temeritas vel imprudentia, sed astutia. » Primo ergo considerandum est de vitiis quæ manifeste contrarietatem habent ad prudentiam, quæ scilicet vitia proveniunt ex defectu prudentiæ, vel eorum quæ ad prudentiam requiruntur; secundo de vitiis quæ habent quamdam similitudinem falsam cum prudentia, quæ scilicet contingunt per abusum eorum quæ ad prudentiam requiruntur.

Quia vero sollicitudo ad prudentiam pertinet, circa primum consideranda sunt duo : primo quidem de imprudentia ; secundo de negligentia, quæ sollicitudini opponitur.

Et circa primum quæruntur sex : 1° de imprudentia, utrum sit peccatum ; 2° utrum sit speciale peccatum; 3° de præcipitatione, sive temeritate; 4° de inconsideratione; 5° de inconstantia; 6° de origine horum vitiorum.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum imprudentia sit peccatum.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod imprudentia non sit peccatum. Omne enim peccatum est voluntarium, ut Augustinus dicit in lib. *De vera relig.*, cap. XIV, col. 133, t. 3. Imprudentia autem non est aliquid voluntarium ; nullus enim vult esse imprudens. Ergo imprudentia non est peccatum.

2. Præterea, nullum peccatum nascitur cum homine, nisi originale. Sed imprudentia nascitur cum homine ; unde et juvenes

[1] Non. ut in Parm. : « ad beatitudinem. » Hic enim agitur de beatitudinibus, non de beatitudine æterna.

[2] « Consilium congruit misericordibus : hoc enim unum remedium est de tantis malis evadendi, ut dimittamus, sicut nobis dimitti volumus; et adjuvemus in quo possumus alios, sicut nos in quo non possumus cupimus adjuvari. »

[3] In Parm. : « cogitatione. »

imprudentes sunt; nec est originale peccatum, quod opponitur originali justitiæ. Ergo imprudentia non est peccatum.

3. Præterea, omne peccatum per pœnitentiam tollitur. Sed imprudentia non tollitur per pœnitentiam. Ergo imprudentia non est peccatum.

Sed contra, spiritualis thesaurus gratiæ non tollitur nisi per peccatum. Tollitur autem per imprudentiam, secundum illud Prov., xxi, 20 : *Thesaurus desiderabilis, et oleum in habitaculo justi, et imprudens homo dissipabit illud*. Ergo imprudentia est peccatum.

Respondeo dicendum, quod imprudentia dupliciter accipi potest : uno modo privative; alio modo contrarie. Negative autem non proprie dicitur, ita scilicet quod[1] importet solam carentiam prudentiæ : quæ potest esse sine peccato. Privative quidem imprudentia dicitur, inquantum aliquis caret prudentia quam quis natus est et debet habere : et secundum hoc imprudentia est peccatum ratione negligentiæ, qua quis non adhibet studium ad prudentiam habendam.

Contrarie vero accipitur imprudentia, secundum quod ratio contrario modo movetur vel agit prudentiæ; puta si recta ratio prudentiæ agit consiliando, imprudens consilium spernit; et sic de aliis quæ in actu prudentis conservanda[2] sunt. Et hoc modo imprudentia est peccatum secundum rationem propriam prudentiæ : non enim potest hoc contingere quod homo contra prudentiam agat, nisi divertens a regulis quibus ratio prudentiæ rectificatur. Unde si hoc contingat per aversionem a regulis divinis est peccatum mortale; puta cum quis quasi contemnens et repudians divina documenta, præcipitanter agit. Si vero præter eas agat absque contemptu, et absque detrimento eorum quæ sunt de necessitate salutis, est peccatum veniale.

Ad primum ergo dicendum, quod deformitatem imprudentiæ nullus vult; sed actum imprudentiæ vult temerarius, qui vult præcipitanter agere. Unde et Philosophus dicit in VI *Ethic.*, cap. v, circa fin., quod « ille qui circa prudentiam[3] peccat volens, minus acceptatur. »

Ad secundum dicendum, quod ratio illa procedit de imprudentia secundum quod sumitur negative. Sciendum tamen quod carentia prudentiæ et cujuslibet virtutis includitur in carentia originalis justitiæ, quæ totam animam perficiebat. Et secundum hoc omnes isti defectus virtutum possunt reduci ad originale peccatum.

Ad tertium dicendum, quod per pœnitentiam restituitur prudentia infusa; et sic cessat carentia hujus prudentiæ. Non tamen restituitur prudentia acquisita quantum ad habitum; sed tollitur actus[4] contrarius, in quo proprie consistit peccatum imprudentiæ.

Conclusio. — Imprudentia privative peccatum est secundum rationem negligentiæ; contrarie vero accepta peccatum est : et mortale quidem, si adsit contemptus eorum quæ ad prudentiam requiruntur; veniale vero, si contemptus absit et si sit absque detrimento eorum, quæ sunt de necessitate salutis.

ARTICULUS II.

Utrum imprudentia sit speciale peccatum.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod imprudentia non sit speciale peccatum. Quicumque enim peccat, agit contra rationem rectam, quæ est prudentia. Sed imprudentia consistit in hoc quod aliquis agit contra prudentiam, ut dictum est. Ergo imprudentia non est speciale peccatum.

2. Præterea, prudentia magis est affinis moralibus actibus quam scientia. Sed ignorantia, quæ opponitur scientiæ, ponitur inter generales causas peccati. Ergo multo magis imprudentia.

3. Præterea, peccata contingunt ex hoc quod virtutum circumstantiæ corrumpuntur; unde et Dionysius dicit, iv cap. *De div. nom.*, § 30, col. 730, t. 1, quod « malum contingit ex singularibus defectibus[5]. » Sed multa requiruntur ad prudentiam, sicut ratio, intellectus, docilitas, et cætera quæ supra posita sunt. Ergo multæ sunt imprudentiæ species. Ergo non est speciale peccatum.

Sed contra, imprudentia contraria est prudentiæ, ut dictum est. Sed prudentia est una virtus specialis. Ergo et imprudentia est unum vitium speciale.

[1] Parm. addit : « proprie. » — [2] Sic cod.; in Parm. : « prudentiæ consideranda. » — [3] Al. male : « imprudentiam. » — [4] Ita cum cod. Alc., Tarrac., Camer. et Paris., Nicolaï et posteriores editiones; al. : « habitus. » — [5] Corderius : « Malum ex multis partialibusque defectibus. »

Respondeo dicendum, quod aliquod vitium vel peccatum potest dici generale dupliciter : uno modo absolute, quia scilicet est generale respectu omnium peccatorum; alio modo, quia est generale respectu quorumdam vitiorum, quæ sunt species ejus.

Primo autem modo potest dici aliquod vitium generale dupliciter : uno modo per essentiam, quia scilicet prædicatur de omnibus peccatis ; et hoc modo imprudentia non est generale peccatum, sicut nec prudentia generalis virtus; cum sit circa actus speciales, scilicet circa ipsos actus rationis. Alio modo per participationem ; et hoc modo imprudentia est generale peccatum : sicut enim prudentia participatur quodammodo in omnibus virtutibus, inquantum est directiva earum ; ita et imprudentia in omnibus vitiis et peccatis : nullum enim peccatum potest accidere, nisi sit defectus in aliquo actu rationis dirigentis; quod pertinet ad imprudentiam.

Si vero dicatur peccatum generale non simpliciter, sed secundum aliquod genus, quia scilicet continet sub se multas species, sic imprudentia est generale peccatum. Continet enim sub se diversas species tripliciter : uno quidem modo per oppositum ad diversas partes subjectivas prudentiæ ; sicut enim distinguitur prudentia in monasticam, quæ est regitiva unius, et in alias species prudentiæ, quæ sunt multitudinis regitivæ, ut supra habitum est, ita etiam imprudentia. Alio modo secundum partes quasi potentiales prudentiæ, quæ sunt virtutes adjunctæ, et accipiuntur secundum diversos actus rationis : et hoc modo quantum ad defectum consilii, circa quod est eubulia, est « præcipitatio » sive « temeritas » imprudentiæ species ; quantum vero ad defectum judicii, circa quod sunt synesis et gnome, est « inconsideratio; » quantum vero ad ipsum præceptum, quod est proprius actus prudentiæ, est « inconstantia et negligentia. » Tertio modo potest sumi per oppositum ad ea quæ requiruntur ad prudentiam ; quæ sunt quasi partes integrales prudentiæ. Sed quia omnia illa ordinantur ad dirigendos prædictos tres rationis actus, inde est quod omnes defectus oppositi reducuntur ad quatuor prædictas partes ; sicut incautela et incircumspectio includuntur sub « inconsideratione ; » quod autem aliquis deficiat a docilitate, vel memoria, vel ratione, pertinet ad « præcipitationem; » improvidentia vero et defectus intelligentiæ et solertiæ pertinet ad « negligentiam et inconstantiam. »

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa procedit de generalitate quæ est secundum participationem.

Ad secundum dicendum, quod, quia scientia est magis remota a moralibus quam prudentia, secundum propriam rationem utriusque, inde est quod ignorantia non habet de se rationem peccati mortalis, sed solum ratione[1] negligentiæ præcedentis, vel effectus sequentis; et propter hoc ponitur inter generales causas peccati. Sed imprudentia secundum propriam rationem importat vitium morale[2]; et ideo magis potest dici speciale peccatum.

Ad tertium dicendum, quod quando corruptio diversarum circumstantiarum habet idem motivum, non diversificatur peccati species; sicut ejusdem speciei est peccatum ut aliquis accipiat non sua, et ubi non debet, et quando non debet. Sed si essent[3] diversa motiva, tunc essent diversæ species ; puta si unus acciperet unde[4] non deberet, ut faceret injuriam loco sacro, quod faceret speciem sacrilegii ; alius quando non debet, propter solum superfluum appetitum habendi, quod esset simplex avaritia. Et ideo defectus eorum quæ requiruntur ad prudentiam, non diversificant species, nisi quatenus ordinantur ad actus rationis, ut dictum est.

Conclusio. — Imprudentia generale est peccatum, secundum participationem quidem respectu omnium peccatorum; secundum prædicationem vero respectu certarum specierum prudentiæ oppositarum.

ARTICULUS III.

Utrum præcipitatio sit peccatum sub imprudentia contentum.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod præcipitatio non sit peccatum sub imprudentia contentum. Imprudentia enim opponitur virtuti prudentiæ. Sed præcipitatio opponitur dono consilii ; dicit enim Gregorius in II *Moral.*, c. XLIX, § 77, col. 592,

[1] Non, ut in Parm. : « rationem. » — [2] Ita mss. et editi passim.; al. : « mortale. » — [3] In Parm. : « sint. » — [4] In Parm. : « ubi. »

t. 1, quod « donum consilii datur contra præcipitationem. » Ergo præcipitatio non est peccatum sub imprudentia contentum.

2. Præterea, præcipitatio videtur ad temeritatem pertinere. Temeritas autem præsumptionem importat, quæ pertinet ad superbiam. Ergo præcipitatio non est vitium sub imprudentia contentum.

3. Præterea, præcipitatio videtur importare quamdam inordinatam festinationem. Sed in consiliando non solum contingit esse peccatum per hoc quod aliquis est festinus, sed etiam si sit nimis tardus, ita quod prætereat opportunitas operis; et etiam secundum inordinationes aliarum circumstantiarum, ut dicitur in VI *Ethic.*, cap. IX. Ergo non magis præcipitatio debet poni peccatum sub imprudentia contentum, quam tarditas, aut aliqua alia hujusmodi ad inordinationem consilii pertinentia.

Sed contra est quod dicitur Prov., IV, 19 : *Via impiorum tenebrosa, nesciunt ubi corruant.* Tenebrosæ autem viæ impietatis pertinent ad imprudentiam. Ergo corruere sive præcipitari ad imprudentiam pertinet.

Respondeo dicendum, quod præcipitatio in actibus animæ metaphorice dicitur, secundum similitudinem a corporali motu acceptam. Dicitur autem præcipitari secundum corporalem motum quod a superiori in ima pervenit secundum impetum quemdam proprii motus vel alicujus impellentis, non ordinate incedendo[1] per gradus. Summum autem animæ est ipsa ratio; imum autem est operatio per corpus exercita; gradus autem medii, per quos oportet ordinate descendere, sunt « memoria » præteritorum, « intelligentia » præsentium, « solertia » in considerandis futuris eventibus, « ratiocinatio » conferens unum alteri, « docilitas » per quam aliquis acquiescit sententiis majorum; per quos quidem gradus aliquis ordinate descendit recte consiliando. Si quis autem feratur ad agendum per impetum voluntatis vel passionis, pertransitis hujusmodi gradibus, erit præcipitatio. Cum ergo inordinatio consilii ad imprudentiam pertineat, manifestum est quod vitium præcipitationis sub imprudentia continetur.

Ad primum ergo dicendum, quod consilii rectitudo pertinet ad donum consilii et ad virtutem prudentiæ; licet diversimode, ut supra dictum est; et ideo præcipitatio utrique contrariatur.

Ad secundum dicendum, quod illa dicuntur fieri temere quæ ratione non reguntur; quod quidem potest contingere dupliciter : uno modo ex impetu voluntatis, vel passionis; alio modo ex contemptu regulæ dirigentis; et hoc proprie importat temeritas; unde videtur ex ea radice superbiæ provenire, quæ refugit subesse regulæ alienæ. Præcipitatio autem se habet ad utrumque. Unde temeritas sub præcipitatione continetur; quamvis præcipitatio magis respiciat primum.

Ad tertium dicendum, quod in inquisitione consilii multa particularia sunt consideranda; et ideo Philosophus dicit in VI *Ethic.*, cap. IX, a princ. : « Oportet consiliari tarde. » Unde præcipitatio directius opponitur rectitudini consilii quam tarditas superflua, quæ habet quamdam similitudinem recti consilii.

CONCLUSIO. — Præcipitatio vitium est sub imprudentia contentum, quo quis per impetum voluntatis vel passionis, gradibus prudentiæ contemptis, in ruinam labitur (*a*).

ARTICULUS IV.

Utrum inconsideratio sit speciale peccatum sub imprudentia contentum.

Ad quartum sic proceditur. 1 Videtur quod inconsideratio non sit peccatum speciale sub imprudentia contentum. Lex enim divina ad nullum peccatum nos inducit, secundum illud psal. XVIII, 9 : *Lex Domini immaculata.* Inducit autem ad non consi-

[1] Sic cod.; in Parm. : « descendendo. »

(*a*) Temeritas est rationis expers, animi procacis indisciplinatus excursus. Est audacia præceps qua quis audet aliquid supra vires suas attentare. « Est inconsiderata dolorum perpensione gladiatoria periculorum susceptio. » Tullius, in *Rhetorica*, II. — « Temeritatis et subiti et vehementes sunt impulsus quorum ictibus hominum mentes concussæ, nec sua pericula respicere, nec aliena facta justa examinatione prosequi valent. Temeritati proximus error et ad lædendum par, cui tamen facilius quis ignoscat, quia non sua sponte, sed vanis concitatus imaginibus culpæ se implicat. » Valerius, lib. IX. — « Quando fieri non potes id quod vis, id velis quod possis. » Terentius, in *Andria*. — « Nec tentes quod effici non possit. » Quintilianus, *De orat. instit.*, lib. II.

« In audaces non est audacia tuta. »

Ovid., *Metamorph.*, lib. X.

« Quod potes id tenta, nam littus carpere remis
Tutius est multo quam velum tendere in altum. »

Cato, *Distich.*

derandum, secundum illud Matth., x, 19 : *Nolite cogitare quomodo aut quid loquamini.* Ergo inconsideratio non est peccatum.

2. Præterea, quicumque consiliatur, oportet quod multa consideret. Sed per defectum consilii est præcipitatio, et per consequens ex defectu considerationis. Ergo præcipitatio sub inconsideratione continetur. Non ergo inconsideratio est speciale peccatum.

3. Præterea, prudentia consistit in actibus rationis practicæ, qui sunt « consiliari, judicare de consiliatis et præcipere. » Sed considerare præcedit omnes istos actus, quia pertinet etiam ad intellectum speculativum. Ergo inconsideratio non est speciale peccatum sub imprudentia contentum.

Sed contra est quod dicitur Proverb., IV, 25 : *Oculi tui recta videant et palpebræ tuæ præcedant gressus tuos;* quod pertinet ad prudentiam. Sed contrarium hujus agitur per inconsiderationem. Ergo inconsideratio est speciale peccatum sub imprudentia contentum.

Respondeo dicendum, quod consideratio importat actum intellectus veritatem rei intuentis. Sicut autem inquisitio pertinet ad rationem, ita judicium pertinet ad intellectum. Unde et in speculativis demonstrativa scientia dicitur judicativa, inquantum per resolutionem in prima principia intelligibilia de veritate inquisitorum dijudicatur. Et ideo consideratio maxime pertinet ad judicium. Unde et defectus recti judicii ad vitium inconsiderationis pertinet, prout scilicet aliquis in recte judicando deficit ex hoc quod contemnit vel negligit attendere ea ex quibus rectum judicium procedit. Unde manifestum est quod inconsideratio est peccatum.

Ad primum ergo dicendum, quod Dominus non prohibet considerare ea quæ sunt agenda vel dicenda, quando homo habet opportunitatem; sed dat fiduciam discipulis in verbis inductis, ut deficiente sibi opportunitate, vel propter imperitiam, vel quia subito præoccupantur, in solo divino confidant consilio; quia *cum ignoramus quid agere debeamus, hoc solum habemus residui ut oculos nostros dirigamus ad* Deum, sicut dicitur II Paral., xx, 12; alioquin si homo prætermittat facere quod potest, solum divinum auxilium expectans, videtur tentare Deum.

Ad secundum dicendum, quod tota[1] consideratio eorum quæ in consilio attenduntur, ordinatur ad recte judicandum; et ideo consideratio in judicio perficitur. Unde etiam inconsideratio maxime opponitur rectitudini judicii.

Ad tertium dicendum, quod inconsideratio hic accipitur secundum determinatam materiam, id est, secundum agibilia humana, in quibus plura sunt attendenda ad recte judicandum quam etiam in speculativis, quia operationes sunt in singularibus.

Conclusio. — Inconsideratio speciale peccatum est sub imprudentia contentum, quo quis contemnit vel negligit ea, ex quibus rectum judicium procedit.

ARTICULUS V.

Utrum inconstantia sit vitium sub imprudentia contentum.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod inconstantia non sit vitium sub imprudentia contentum. Inconstantia enim videtur in hoc consistere, quod homo non persistat in aliquo difficili. Sed persistere in difficilibus pertinet ad fortitudinem. Ergo inconstantia magis opponitur fortitudini quam prudentiæ.

2. Præterea, Jacobi, III, 16, dicitur : *Ubi zelus et contentio, ibi inconstantia et omne opus pravum.* Sed zelus ad invidiam pertinet. Ergo inconstantia non pertinet ad imprudentiam, sed magis ad invidiam.

3. Præterea, ille videtur esse inconstans, qui non perseverat in eo quod proposuerat; quod quidem pertinet in delectationibus ad incontinentem, in tristitiis autem ad mollem, sive delicatum, ut dicitur in VII *Ethicor.*, cap. VII. Ergo inconstantia non pertinet ad imprudentiam.

Sed contra est quod ad prudentiam pertinet præferre majus bonum minus bono. Ergo desistere a meliori pertinet ad imprudentiam. Sed hoc est inconstantia. Ergo inconstantia pertinet ad imprudentiam.

Respondeo dicendum, quod inconstantia importat recessum quemdam a bono proposito definito. Hujusmodi autem recessus principium quidem habet a vi appetitiva; non enim aliquis recedit a priori bono proposito, nisi propter aliquid quod sibi inordinate placet. Sed iste recessus non consum-

[1] Ita cum pluribus mss. recentiores editi.; al. deest « tota. »

matur nisi per defectum rationis, quæ fallitur in hoc quod repudiat id quod recte acceptaverat. Et quia cum possit resistere impulsui passionum, si non resistat, hoc est ex debilitate ipsius, quæ non tenet se firmiter in bono[1] concepto; ideo inconstantia quantum ad sui consummationem pertinet ad defectum rationis. Sicut autem omnis rectitudo rationis practicæ pertinet aliqualiter ad prudentiam, ita omnis defectus ejusdem pertinet ad imprudentiam. Et ideo inconstantia secundum sui consummationem ad imprudentiam pertinet. Et sicut præcipitatio est ex defectu circa actum consilii, et inconsideratio circa actum judicii; ita inconstantia circa actum præcepti. Ex hoc enim dicitur aliquis esse inconstans, quod ratio deficit in præcipiendo ea quæ sunt consiliata et judicata.

Ad primum ergo dicendum, quod bonum prudentiæ participatur in omnibus virtutibus moralibus : et secundum hoc persistere in bono pertinet ad omnes virtutes morales, præcipue tamen ad fortitudinem, quæ patitur majorem impulsum ad contrarium.

Ad secundum dicendum, quod invidia et ira quæ est contentionis principium, faciunt inconstantiam ex parte appetitivæ virtutis, ex qua est principium inconstantiæ, ut dictum est.

Ad tertium dicendum, quod continentia et perseverantia non videntur esse in vi appetitiva sed solum in ratione. Continens enim patitur quidem perversas concupiscentias, et perseverans graves tristitias, quod designat defectum appetitivæ virtutis; sed ratio firmiter persistit, continentis quidem contra concupiscentias, perseverantis autem contra tristitias. Unde continentia et perseverantia videntur esse species constantiæ ad rationem pertinentis, ad quam etiam pertinet inconstantia.

Conclusio. — Inconstantia, vitium est sub imprudentia contentum, quo quis contemnit præcipere ea quæ secundum rectam rationem ante erant judicata et proposita.

ARTICULUS VI.

Utrum prædicta vitia oriantur ex luxuria.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod prædicta vitia non oriantur ex luxuria. Inconstantia enim oritur ex invidia, ut dictum est. Sed invidia est vitium distinctum a luxuria. Ergo prædicta vitia non oriuntur ex luxuria.

2. Præterea, Jacobi, I, 8, dicitur : *Vir duplex animo inconstans est in omnibus viis suis*. Sed duplicitas non videtur ad luxuriam pertinere, sed magis ad dolositatem, quæ est filia avaritiæ, secundum Gregorium, XXXI *Moral.*, cap. XLV, § 88, col. 621, t. 2. Ergo prædicta vitia non oriuntur ex luxuria.

3. Præterea, prædicta vitia pertinent ad defectum rationis. Sed vitia spiritualia propinquiora sunt rationi quam vitia carnalia. Ergo prædicta vitia magis oriuntur ex vitiis spiritualibus quam ex vitiis carnalibus.

Sed contra est quod Gregorius, XXXI *Moral.*, loc. cit., ponit prædicta vitia ex luxuria oriri.

Respondeo dicendum, quod, sicut Philosophus dicit in VI *Ethic.*, cap. V, et lib. VII, cap. XI, « delectatio maxime corrumpit æstimationem prudentiæ; » et præcipue delectatio quæ est in venereis[2] quæ totam animam absorbet, et trahit ad sensibilem delectationem.

Perfectio autem prudentiæ et cujuslibet intellectualis virtutis consistit in abstractione a sensibilibus. Unde cum prædicta vitia pertineant ad defectum prudentiæ et rationis practicæ, sicut habitum est, sequitur quod ex luxuria maxime oriantur.

Ad primum ergo dicendum, quod invidia et ira causant inconstantiam, pertrahendo rationem ad aliud; sed luxuria causat inconstantiam, totaliter extinguendo judicium rationis. Unde Philosophus dicit in VII *Ethic.*, cap. VI, in princ., quod « incontinens iræ audit quidem rationem, sed non perfecte; incontinens autem concupiscentiæ totaliter eam non audit. »

Ad secundum dicendum, quod etiam duplicitas animi est quoddam consequens ad luxuriam, sicut et inconstantia; prout duplicitas animi importat vertibilitatem animi ad diversa. Unde et Terentius, in *Eunucho*, act. I, scena I, dicit quod « in amore est bellum, et rursus pax et induciæ. »

Ad tertium dicendum, quod vitia carnalia intantum magis extinguunt judicium rationis, inquantum longius abducunt a ratione.

[1] In Parm. : « proposito. » — [2] Sic cod.; Parm. omittit : « quæ est in venereis. »

QUÆSTIO LIV.

DE NEGLIGENTIA (a).

(Et tria quæruntur.)

Postea considerandum est de negligentia; et circa hoc quæruntur tria : 1° utrum negligentia sit peccatum speciale; 2° cui virtuti opponatur; 3° utrum negligentia sit peccatum mortale.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum negligentia sit peccatum speciale.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod negligentia non sit peccatum speciale. Negligentia enim diligentiæ opponitur. Sed diligentia requiritur in qualibet virtute, sicut et eligentia[1]. Ergo negligentia[2] non est peccatum speciale.

2. Præterea, illud quod invenitur in quolibet peccato, non est speciale peccatum. Sed negligentia invenitur in quolibet peccato; quia omnis qui peccat, negligit ea per quæ a peccato retrahitur; et qui in peccato perseverat, negligit conteri de peccato. Ergo negligentia non est speciale peccatum.

3. Præterea, omne speciale peccatum habet materiam determinatam. Sed negligentia non videtur habere determinatam materiam; neque enim est circa mala, aut indifferentia, quia ea prætermittere nulli ad negligentiam deputatur : similiter etiam non est circa bona, quia si negligenter aguntur, jam non sunt bona. Ergo videtur quod negligentia non sit vitium speciale.

Sed contra est quod peccata quæ committuntur ex negligentia, distinguuntur contra peccata quæ committuntur ex contemptu.

Respondeo dicendum, quod negligentia importat defectum debitæ sollicitudinis. Omnis autem defectus debiti actus habet rationem peccati. Unde manifestum est quod negligentia habet rationem peccati; et eo modo quo sollicitudo est specialis virtutis actus, necesse est quod negligentia sit speciale peccatum. Sunt enim aliqua peccata specialia quia sunt circa aliquam materiam specialem, sicut luxuria est circa venerea; quædam autem sunt vitia specialia propter specialitatem actus se extendentis ad omnem materiam; et hujusmodi sunt omnia vitia quæ sunt circa actum rationis; nam quilibet actus rationis se extendit ad quamlibet materiam moralem. Et ideo cum sollicitudo sit quidam specialis actus rationis, ut supra habitum est, consequens est quod negligentia quæ importat sollicitudinis defectum sit speciale peccatum.

Ad primum ergo dicendum, quod diligentia videtur esse idem sollicitudini : quia in his quæ diligimus majorem sollicitudinem adhibemus. Unde diligentia, sicut et sollicitudo, requiritur ad quamlibet virtutem, inquantum in qualibet virtute requiruntur debiti actus rationis.

Ad secundum dicendum, quod in quolibet peccato necesse est esse defectum circa aliquem actum rationis, puta defectum consilii et aliorum hujusmodi. Unde sicut præcipitatio est speciale peccatum propter specialem actum rationis, qui prætermittitur, scilicet consilium, quamvis possit inveniri in quolibet genere peccatorum, ita negligentia est speciale peccatum propter defectum specialis actus rationis, qui est sollicitudo, quamvis inveniatur aliqualiter in omnibus peccatis.

Ad tertium dicendum, quod materia negligentiæ proprie sunt bona quæ quis agere debet; non quod ipsa sint bona, cum negligenter aguntur; sed quia per negligentiam accidit defectus bonitatis in eis, sive prætermittatur totaliter actus debitus propter defectum sollicitudinis, sive etiam aliqua debita circumstantia actus.

Conclusio. — Præcipitatio, inconsideratio, inconstantia ex ipso luxuriæ vitio oriuntur.

ARTICULUS II.

Utrum negligentia opponatur prudentiæ.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod negligentia non opponatur prudentiæ. Negligentia enim videtur esse idem quod pigritia vel torpor, qui pertinet ad acediam,

[1] Sic cod.; edit. omittunt : « sicut et eligentia. » — [2] Ita cum theologis ex codicibus pluribus editi omnes quos vidimus libri; in cod. Alcan. additur; « sicut et eligentia. »

(a) *Speculum morale* de negligentia disserit in dist. x, part. vi, lib. III, et quatuor ibi considerat : 1. utrum negligentia sit peccatum speciale; 2. utrum sit peccatum mortale; 3. quæ et quanta mala facit in homine; 4. quibus modis excitatur et expellitur.

ut patet per Gregorium, XXXI *Moralium*, cap. XLV, § 88, col. 621, t. 2. Acedia autem non opponitur prudentiæ, sed magis charitati, ut supra dictum est. Ergo negligentia non opponitur prudentiæ.

2. Præterea, ad negligentiam videtur pertinere omne peccatum omissionis. Sed peccatum omissionis non opponitur prudentiæ, sed magis virtutibus moralibus executivis. Ergo negligentia non opponitur prudentiæ.

3. Præterea, imprudentia est circa aliquem actum rationis. Sed negligentia non importat defectum neque circa consilium, in quo deficit « præcipitatio; » neque circa judicium in quo deficit « inconsideratio; » neque circa præceptum, in quo deficit « inconstantia. » Ergo negligentia non pertinet ad imprudentiam.

4. Præterea, Eccle., VII, 19, dicitur : *Qui timet Deum, nihil negligit*. Sed unumquodque peccatum præcipue excluditur per virtutem oppositam. Ergo negligentia magis opponitur timori quam prudentiæ.

Sed contra est quod dicitur Eccli., XX, 7 : va- ut. *Lascivus et imprudens non observant* tempus*. Sed hoc pertinet ad negligentiam. Ergo negligentia opponitur prudentiæ.

Respondeo dicendum, quod negligentia directe opponitur sollicitudini. Sollicitudo autem pertinet ad rationem, et rectitudo sollicitudinis ad prudentiam. Unde per oppositum negligentia ad imprudentiam pertinet. Et hoc etiam ex ipso nomine apparet : quia, sicut Isidorus dicit in lib. X *Etymol.*, § 193, col. 387, t. 3, « negligens dicitur quasi nec eligens[1]. » Electio autem recta eorum quæ sunt ad finem, ad prudentiam pertinet. Unde negligentia pertinet ad prudentiam.

Ad primum ergo dicendum, quod negligentia consistit in defectu interioris actus, ad quem pertinet etiam electio; pigritia autem et torpor magis pertinent ad executionem, ita tamen quod pigritia importat tarditatem ad exequendum, torpor remissionem quamdam importat in ipsa executione. Et ideo convenienter torpor ex acedia nascitur, quia acedia est tristitia aggravans, id est, impediens animum ab operando.

Ad secundum dicendum, quod omissio pertinet ad exteriorem actum; est enim omissio, quando prætermittitur aliquis actus debitus; et ideo opponitur justitiæ, et est effectus negligentiæ, sicut etiam executio justi operis est effectus rationis rectæ.

Ad tertium dicendum, quod negligentia est circa actum præcipiendi, ad quem etiam pertinet sollicitudo. Aliter tamen circa actum hunc deficit negligens, et aliter inconstans; inconstans enim deficit in præcipiendo, quasi ab aliquo impeditus; negligens autem per defectum promptæ voluntatis.

Ad quartum dicendum, quod timor Dei operatur ad vitationem cujuslibet peccati : quia, ut dicitur Prov., XV, 27, *per timorem Domini declinat omnis a malo*. Et ideo timor facit negligentiam vitare, non tamen ita quod directa negligentia timori opponatur, sed inquantum timor excitat hominem ad actus rationis. Unde etiam supra habitum est, cum de passionibus ageretur, quod « timor facit consiliativos. »

CONCLUSIO. — Negligentia vitium est sub imprudentia contentum; unde negligentiam prudentiæ opponi consequitur.

ARTICULUS III.

Utrum negligentia possit esse peccatum mortale.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod negligentia non possit esse peccatum mortale. Quia super illud Job., IX : *Verebar omnia mea*, etc., dicit Glossa ord., ex Gregorio, IX *Moral.*, cap. XXXIV, § 53, col. 888, t. 1, quod « illam, » scilicet negligentiam, « minor Dei amor exaggerat. » Sed ubicumque est peccatum mortale, totaliter tollitur amor Dei. Ergo negligentia non est peccatum mortale.

2. Præterea, super illud Eccli., VII, 34 : *De negligentia tua purga te cum paucis*, dicit Glossa : « Quamvis oblatio parva sit, multorum delictorum purgat negligentias. » Sed hoc non esset, si negligentia esset peccatum mortale. Ergo negligentia non est peccatum mortale.

3. Præterea, in lege fuerunt statuta sacrificia pro peccatis mortalibus; sicut patet in Levitico. Sed nullum fuit statutum sacrificium pro negligentia. Ergo negligentia non est peccatum mortale.

Sed contra est quod habetur Prov., XIX, 16 : *Qui negligit viam suam, mortificabitur*.

[1] « Nec legens. »

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est, negligentia provenit ex quadam remissione voluntatis, per quam contingit quod ratio non sollicitatur ut præcipiat ea quæ debet, vel eo modo quo debet. Potest ergo dupliciter contingere quod negligentia sit peccatum mortale : uno modo ex parte ejus quod prætermittitur per negligentiam ; quod quidem si sit de necessitate salutis, sive sit actus, sive circumstantia, erit peccatum mortale. Alio modo ex parte causæ ; si enim voluntas intantum sit remissa circa ea quæ sunt Dei, ut totaliter a Dei charitate deficiat, talis negligentia est peccatum mortale ; et hoc præcipue contingit quando negligentia sequitur ex contemptu.

Alioquin si negligentia consistat in prætermissione alicujus actus vel circumstantiæ quæ non sit de necessitate salutis, nec hoc fiat ex contemptu, sed ex aliquo defectu fervoris, qui impeditur interdum per aliquod veniale peccatum ; tunc negligentia non est mortale peccatum, sed veniale.

Ad primum ergo dicendum, quod minor amor Dei potest intelligi dupliciter : uno modo per defectum fervoris charitatis, et sic causatur negligentia quæ est peccatum veniale ; alio modo per defectum ipsius charitatis ; sicut dicitur minor amor Dei, quando aliquis diligit Deum solum amore naturali ; et tunc causatur negligentia quæ est peccatum mortale.

Ad secundum dicendum, quod parva oblatio cum humili mente et pura dilectione facta, ut ibidem dicitur, non solum purgat peccata venialia, sed etiam mortalia.

Ad tertium dicendum, quod quando negligentia consistit in prætermissione eorum quæ sunt de necessitate salutis, tunc trahitur ad aliud genus peccati magis manifestum. Peccata enim quæ consistunt in interioribus actibus, sunt magis occulta ; et ideo pro eis certa sacrificia non injungebantur in lege, quia sacrificiorum oblatio erat quædam publica protestatio peccati, quæ non est facienda de peccato occulto.

Conclusio. — Negligentia, quæ ex remissa voluntate procedit circa ea agenda, quæ sunt de necessitate salutis, item illa negligentia, quæ ita remissa est circa ea quæ Dei sunt, ut penitus charitatem tollat, peccatum mortale est : secus autem veniale.

QUÆSTIO LV.

DE VITIIS OPPOSITIS PRUDENTIÆ SECUNDUM SIMILITUDINEM, ET PRIMO DE PRUDENTIA CARNIS.

(Et octo quæruntur.)

Postea considerandum est de vitiis oppositis prudentiæ, quæ habent similitudinem cum ipsa ; et circa hoc quæruntur octo : 1° utrum prudentia carnis sit peccatum ; 2° utrum sit peccatum mortale ; 3° utrum astutia sit peccatum speciale ; 4° de dolo ; 5° de fraude ; 6° de sollicitudine temporalium rerum ; 7° de sollicitudine futurorum ; 8° de origine horum vitiorum.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum prudentia carnis sit peccatum.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod prudentia carnis non sit peccatum. Prudentia enim est nobilior virtus quam aliæ virtutes morales, utpote omnium regitiva. Sed nulla justitia vel temperantia est peccatum. Ergo neque aliqua prudentia est peccatum.

2. Præterea, prudenter operari ad finem qui licite amatur, non est peccatum. Sed caro licite amatur ; *nemo enim unquam carnem suam odio habuit,* ut habetur ad Ephes., v, 29. Ergo prudentia carnis non est peccatum.

3. Præterea, sicut homo tentatur a carne, ita etiam tentatur a mundo et a diabolo. Sed non ponitur inter peccata aliqua prudentia mundi, vel etiam diaboli. Ergo neque debet poni inter peccata aliqua prudentia carnis.

Sed contra, nullus est inimicus Deo nisi propter iniquitatem, secundum illud Sap., xiv, 9 : *Similiter odio sunt Deo, impius et impietas ejus*. Sed sicut dicitur ad Rom., viii, 7 : *Prudentia* * *carnis inimica est Deo*. Ergo prudentia carnis est peccatum.

* *Sapientia.*

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, prudentia est circa ea quæ sunt ad finem totius vitæ. Et ideo prudentia carnis proprie dicitur, secundum quod aliquis bona carnis habet ut ultimum finem suæ vitæ. Manifestum est autem quod hoc est peccatum ; per hoc enim homo deordinatur circa ultimum finem, qui non consistit in

bonis corporis, sicut supra habitum est. Et ideo prudentia carnis est peccatum (a).

Ad primum ergo dicendum, quod justitia et temperantia in sui ratione important id unde virtus laudatur, scilicet æqualitatem et concupiscentiarum refrenationem; et ideo nunquam accipiuntur in malo. Sed nomen prudentiæ sumitur a providendo, sicut supra dictum est, quod etiam ad mala extendi potest. Et ideo licet prudentia simpliciter dicta in bono accipiatur, aliquo tamen addito potest accipi in malo; et secundum hoc dicitur prudentia carnis esse peccatum.

Ad secundum dicendum, quod caro est propter animam, sicut materia propter formam, et instrumentum propter principale agens. Et ideo sic licite diligitur caro, ut ordinetur ad bonum animæ sicut ad finem. Si autem in ipso bono carnis constituatur ultimus finis, erit inordinata et illicita dilectio; et hoc modo ad amorem carnis ordinatur prudentia carnis.

Ad tertium dicendum, quod diabolus non tentat nos per modum appetibilis, sed per modum suggerentis. Et ideo cum prudentia importet ordinem ad aliquem finem appetibilem, non ita dicitur « prudentia diaboli, » sicut prudentia respectu alicujus mali finis, sub cujus ratione tentat nos mundus et caro, inquantum scilicet proponuntur nobis ad appetendum bona mundi vel carnis. Et ideo dicitur « prudentia carnis, » et etiam « prudentia mundi, » secundum illud Lucæ, XVI, 8: *Filii hujus sæculi prudentiores sunt in generatione sua*, etc.; Apostolus autem totum comprehendit sub « prudentia carnis, » quia etiam exteriores res mundi appetimus propter carnem.

Potest tamen dici quod quia prudentia quodammodo dicitur « sapientia, » ut supra dictum est, ideo secundum tres tentationes potest intelligi triplex prudentia. Unde Jacobi, III, dicitur sapientia esse *terrena, animalis et diabolica*, ut supra expositum est, cum de sapientia ageretur.

CONCLUSIO. — Prudentia carnis, qua homo in carnalibus finem constituit, ultimum peccatum est.

ARTICULUS II.

Utrum prudentia carnis sit peccatum mortale.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod prudentia carnis sit peccatum mortale. Rebellare enim divinæ legi est peccatum mortale; quia per hoc Deus contemnitur. Sed prudentia *carnis... legi Dei non est subjecta*, ut habetur Rom., VIII, 7. Ergo prudentia carnis est peccatum mortale.

2. Præterea, omne peccatum in Spiritum sanctum est peccatum mortale. Sed prudentia carnis videtur esse peccatum in Spiritum sanctum; non enim potest esse subjecta legi Dei, ut dicitur Rom., VIII, et ita videtur esse peccatum irremissibile; quod est proprium peccati in Spiritum sanctum. Ergo prudentia carnis est peccatum mortale.

3. Præterea, maximo bono maximum malum opponitur, ut patet in VIII *Ethic.*, c. x, circa princ. Sed prudentia carnis opponitur prudentiæ quæ est præcipua inter virtutes morales. Ergo prudentia carnis est præcipua inter peccata mortalia; et ita est peccatum mortale.

Sed contra, illud quod diminuit peccatum non importat de se rationem peccati mortalis. Sed caute prosequi ea quæ pertinent ad curam carnis, quod videtur ad prudentiam carnis pertinere, diminuit peccatum. Ergo prudentia carnis de sui ratione non importat peccatum mortale.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, prudens dicitur aliquis dupliciter: uno modo simpliciter, scilicet in ordine ad finem totius vitæ; alio modo secundum quid, scilicet in ordine ad finem aliquem particularem, puta sicut dicitur aliquis prudens in negotiatione, vel in aliquo hujusmodi. Si ergo prudentia carnis accipiatur secundum absolutam prudentiæ rationem, ita scilicet quod in cura carnis constituatur ultimus finis totius vitæ, sic est peccatum mortale, quia per hoc homo avertitur a Deo, cum impossibile sit esse plures fines ultimos, ut supra habitum est. Si vero prudentia carnis accipiatur secundum rationem particularis prudentiæ, sic prudentia carnis est peccatum veniale. Contingit enim quandoque quod aliquis inordinate afficitur ad aliquod delec-

(a) Venustiani dicebant quod libertati carnis indulgendum est, quia ex ea impune flagitia omnia pullulant.

tabile carnis absque hoc quod avertatur a Deo per peccatum mortale; unde non constituit finem totius vitæ in delectatione carnis; et sic adhibere studium ad hanc delectationem consequendam, est peccatum veniale, quod pertinet ad prudentiam carnis. Si vero aliquis actu curam carnis referat in finem honestum, puta cum aliquis studet comestioni propter corporis sustentationem, non vocatur prudentia carnis, quia sic utitur homo cura carnis ut ad finem.

Ad primum ergo dicendum, quod Apostolus loquitur de prudentia carnis, secundum quod finis totius vitæ humanæ constituitur in bonis carnis[1], et sic est peccatum mortale.

Ad secundum dicendum, quod prudentia carnis non importat peccatum in Spiritum sanctum. Quod enim dicitur, quod non potest esse subjecta legi Dei, non sic est intelligendum, quasi ille qui habet prudentiam carnis, non possit converti et subjici legi Dei; sed quia ipsa prudentia carnis legi Dei non potest esse subjecta, sicut nec injustitia potest esse justa, nec calor potest esse frigidus, quamvis calidum possit esse frigidum.

Ad tertium dicendum, quod omne peccatum opponitur prudentiæ, sicut et prudentia participatur in omni virtute. Sed non ideo oportet quod quodlibet peccatum prudentiæ oppositum sit gravissimum, sed solum quando opponitur prudentiæ in aliquo maximo.

Conclusio. — Prudentia carnis tunc mortale vitium est, quando in carnalibus ultimus finis simpliciter constituitur; veniale vero, quando non constituitur finis ultimus in carnis delectatione.

ARTICULUS III.

Utrum astutia sit speciale peccatum.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod astutia non sit speciale peccatum. Verba enim sacræ Scripturæ non inducunt aliquem ad peccandum. Inducunt autem ad astutiam, secundum illud Proverb., I, 4 : *Ut detur parvulis astutia*. Ergo astutia non est peccatum.

2. Præterea, Prov., XIII, 16, dicitur : *Astutus omnia agit cum consilio*. Aut ergo ad finem bonum aut ad finem malum. Si ad finem bonum, non videtur esse peccatum ; si autem ad finem malum, videtur pertinere ad prudentiam carnis, vel sæculi. Ergo astutia non est speciale peccatum a prudentia carnis distinctum.

3. Præterea, Gregorius, X *Moral.*, c. XXIX, § 48, col. 947, t. 1, exponens illud Job, XII : *Deridetur justi simplicitas*, dicit : « Hujus mundi sapientia est cor machinationibus tegere, sensum verbis velare; quæ falsa sunt, vera ostendere; quæ vera sunt, falsa demonstrare. » Et postea subdit : « Hæc prudentia usu a juvenibus scitur, a pueris pretio discitur. » Sed ea quæ prædicta sunt, videntur ad astutiam pertinere. Ergo astutia non distinguitur a prudentia carnis vel mundi; et ita non videtur esse speciale peccatum.

Sed contra est quod Apostolus dicit, II ad Cor., IV, 2 : *Abdicamus occulta dedecoris, non ambulantes in astutia, neque adulterantes verbum Dei*. Ergo astutia est quoddam peccatum.

Respondeo dicendum, quod prudentia est « recta ratio agibilium, » sicut scientia est « recta ratio scibilium. » Contingit autem contra rectitudinem scientiæ dupliciter peccari in speculativis : uno quidem modo quando ratio inducitur ad aliquam conclusionem falsam, quæ apparet vera; alio modo ex eo quod ratio procedit ex aliquibus falsis, quæ videntur esse vera, sive sint ad conclusionem veram, sive ad conclusionem falsam. Ita etiam aliquod peccatum potest esse contra prudentiam, habens aliquam similitudinem ejus dupliciter : uno modo, quia studium rationis ordinatur ad finem qui non est vere bonus, sed apparens, et hoc pertinet ad prudentiam carnis; alio modo inquantum aliquis ad finem aliquem consequendum vel bonum, vel malum, utitur non veris viis, sed simulatis et apparentibus; et hoc pertinet ad peccatum astutiæ. Unde est quoddam peccatum prudentiæ oppositum et a prudentia carnis distinctum (*a*).

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut Augustinus dicit in IV *Contra Jul.*, cap. III, § 20, col. 748, t. 10, sicut prudentia abusive quandoque in malo accipitur, ita et astutia quandoque in bono; et hoc propter similitu-

[1] Ita cum Garcia omnes posteriores editiones; codices et edit. Rom. : « Finis constituitur in bonis carnis totius vitæ humanæ, » ordine verborum inverso.

(*a*) Astutia aliquando propter similitudinem, sed improprie, vocatur prudentia : *ut detur parvulis astutia*, Prov., I.

dinem unius ad alterum. Proprie tamen astutia in malo accipitur, sicut et Philosophus dicit in VI *Ethic.*, cap. XII, ad fin.

Ad secundum dicendum, quod astutia potest consiliari et ad finem bonum, et ad finem malum; nec oportet ad finem bonum falsis viis pervenire, et simulatis, sed veris. Unde etiam astutia, si ordinetur ad bonum finem, est peccatum.

Ad tertium dicendum, quod Gregorius sub « prudentia mundi » accepit omnia quæ possunt ad falsam prudentiam pertinere. Unde etiam sub hac comprehenditur astutia.

Conclusio. — Astutia, peccatum est prudentiæ oppositum, quo quis non veris viis, sed falsis et simulatis utitur ad finem, sive bonum, sive malum, consequendum.

ARTICULUS IV.

Utrum dolus sit peccatum ad astutiam pertinens.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod dolus non sit peccatum ad astutiam pertinens. Peccatum enim in perfectis viris non invenitur, et præcipue mortale. Invenitur autem in eis aliquis dolus, secundum illud II ad Cor., XII, 16 : *Cum essem astutus, dolo vos cepi.* Ergo dolus non est semper peccatum.

2. Præterea, dolus maxime ad linguam pertinere videtur, secundum illud psal. V, 11 : *Linguis suis dolose agebant.* Astutia autem, sicut et prudentia, est in ipso actu rationis. Ergo dolus non pertinet ad astutiam.

3. Præterea, Proverb., XII, 20, dicitur : *Dolus in corde cogitantium mala.* Sed non omnis malorum cogitatio pertinet ad astutiam. Ergo dolus non videtur ad astutiam pertinere.

Sed contra est quod astutia ad circumveniendum ordinatur, secundum illud Apostoli ad Ephes., IV, 14 : *In astutia ad circumventionem erroris,* ad quod etiam dolus ordinatur. Ergo dolus pertinet ad astutiam.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, ad astutiam pertinet assumere vias non veras, sed simulatas et apparentes, ad aliquem finem prosequendum vel bonum vel malum. Assumptio autem harum viarum potest dupliciter considerari : uno quidem modo in ipsa excogitatione viarum hujusmodi; et hoc proprie pertinet ad astutiam, sicut etiam excogitatio rectarum viarum ad debitum finem pertinet ad prudentiam. Alio modo potest considerari talium viarum assumptio secundum executionem operis : et secundum hoc pertinet ad dolum. Et ideo dolus importat quamdam executionem astutiæ; et secundum hoc ad astutiam pertinet.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut astutia proprie accipitur in malo, abusive autem in bono; ita etiam et dolus, qui est astutiæ executio.

Ad secundum dicendum, quod executio astutiæ ad decipiendum, primo quidem et principaliter fit per verba, quæ præcipuum locum tenent inter signa quibus homo significat aliquid alteri, ut patet per Augustinum in I lib. *De doctr. christ.*, cap. II, col. 20, t. 3; et ideo dolus maxime attribuitur locutioni. Contingit tamen esse dolum et in factis, secundum illud psal. CIV, 25 : *Et dolum fecerunt* in servos ejus.* Est etiam dolus in corde, secundum illud Eccli., XIX, 23 : *Interiora ejus plena sunt dolo;* sed hoc est, secundum quod aliquis dolos excogitat, secundum illud ps. XXXVII, 13 : *Et dolos tota die meditabantur.* * *Facerent.*

Ad tertium dicendum, quod quicumque cogitant aliquod malum facere, necesse est quod excogitent aliquas vias ad hoc quod suum propositum impleant; et ut plurimum excogitant vias dolosas, quibus facilius propositum consequantur; quamvis contingat quandoque quod absque astutia et dolo aliqui aperte et per violentiam malum operentur : sed hoc, quia difficilius fit, in paucioribus accidit.

Conclusio. — Dolus peccatum est, ad astutiæ executionem spectans (*a*).

(*a*) « Dolus est calliditas ad aliquem decipiendum adhibita. Pœna dolosi est ut de dolo condemnetur infamis. Item ut adversario condemnetur in expensis, sed qui dolum objicit probare debet. » Ex *Summa juris*. — « Hoc edicto prætor adversus varios et dolosos qui aliis obfuerunt calliditate quadam subvenitur, ne vel illis malitia sua lucrosa sit, vel illis simplicitas damnosa. Verba edicti talia sunt : Quæ dolo malo facta esse dicentur, si de his rebus alia actio non erit, et justa causa esse videbitur, judicium dabo. » Ex *Digest.*, lib. III. — Dolum malum Servius sic diffinit : Machinatio est quædam alterius decipiendi causa, cum aliud simulatur, et aliud agitur. Labeo autem ait posse et sine simulatione id agi ut quis sibi conveniatur, posse etiam sine dolo aliud agi, et aliud simulari, sicut faciunt

ARTICULUS V.

Utrum fraus ad astutiam pertineat.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod fraus ad astutiam non pertineat. Non enim est laudabile quod aliquis decipi se patiatur; ad quod astutia tendit. Est autem laudabile quod aliquis patiatur fraudem, secundum illud I ad Cor., VI, 7 : *Quare non magis fraudem patimini?* Ergo fraus non pertinet ad astutiam.

2. Præterea, fraus pertinere videtur ad illicitam acceptionem vel retentionem exteriorum rerum : dicitur enim Act., V, 1, quod *vir quidam nomine Ananias cum Saphira uxore sua vendidit agrum, et fraudavit de pretio agri*. Sed illicite usurpare vel retinere res exteriores pertinet ad injustitiam vel illiberalitatem. Ergo fraus non pertinet ad astutiam, quæ opponitur prudentiæ.

3. Præterea, nullus astutia utitur contra seipsum. Sed aliquorum fraudes sunt contra seipsos : dicitur enim Proverb., I, 18, de quibusdam, quod *moliuntur fraudes contra animas suas*. Ergo fraus non pertinet ad astutiam.

Sed contra, fraus ad deceptionem ordinatur, secundum illud Job, XIII, 9 : *Numquid decipietur, ut homo, vestris fraudulentiis?* Ad idem etiam ordinatur astutia. Ergo fraus ad astutiam pertinet.

Respondeo dicendum, quod, sicut dolus consistit in executione astutiæ, ita etiam et fraus. Sed in hoc differre videntur, quod dolus pertinet universaliter ad executionem astutiæ, sive fiat per verba, sive per facta; fraus autem magis proprie pertinet ad executionem astutiæ, secundum quod fit per facta.

Ad primum ergo dicendum, quod Apostolus non inducit fideles ad hoc quod decipiantur in cognoscendo, sed ad hoc quod effectum[1] deceptionis patienter tolerent in sustinendis injuriis fraudulenter illatis.

Ad secundum dicendum, quod executio astutiæ potest fieri per aliquod aliud vitium, sicut et executio prudentiæ fit per virtutes; et hoc modo nihil prohibet defraudationem pertinere ad avaritiam, vel illiberalitatem.

Ad tertium dicendum, quod illi qui fraudes faciunt, ex eorum intentione non moliuntur aliquid contra seipsos, vel contra animas suas : sed ex justo Dei judicio provenit ut id quod contra alios moliuntur, contra eos retorqueatur, secundum illud psal. VII, 16 : *Incidit in foveam quam fecit.*

CONCLUSIO. — Sicut dolus, astutiæ executio est, secundum quod per verba seu facta fit, ita fraus ad astutiam spectat, prout astutiæ opus expletur per facta.

ARTICULUS VI.

Utrum licitum sit sollicitudinem habere de temporalibus rebus.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod licitum sit sollicitudinem habere de temporalibus rebus. Ad præsidentem enim pertinet sollicitum esse de his quibus præest, secundum illud Rom., XII, 8 : *Qui præest in sollicitudine.* Sed homo præest ex divina ordinatione temporalibus rebus, secundum illud ps. VIII, 8 : *Omnia subjecisti sub pedibus ejus; oves et boves*, etc. Ergo homo debet habere sollicitudinem de rebus temporalibus.

2. Præterea, unusquisque sollicitus est de fine propter quem operatur. Sed licitum est hominem operari propter temporalia, quibus vitam sustentet : unde Apostolus dicit II ad Thessal., III, 10 : *Si quis non vult operari, non manducet.* Ergo licitum est sollicitari de rebus temporalibus.

3. Præterea, sollicitudo de operibus misericordiæ laudabilis est, secundum illud II ad Timoth., I, 17 : *Cum Romam venisset, sollicite me quæsivit.* Sed sollicitudo temporalium rerum quandoque pertinet ad opera misericordiæ, puta cum quis sollicitudinem adhibet ad procurandum negotia pupillorum et pauperum. Ergo sollicitudo temporalium rerum non est illicita.

Sed contra est quod Dominus dicit Matth., VI, 31 : *Nolite solliciti esse, dicentes : Quid manducabimus, aut quid bibemus, aut quo operiemur?* Quæ tamen sunt maxime necessaria.

qui per suam dissimulationem se et sua, vel alios et aliena tuentur. Ipse itaque sic diffinit : Dolum malum esse omnem calliditatem, fallaciam, machinationem ad circumveniendum, fallendum, decipiendum alterum adhibitam. Hæc diffinitio est vera. Non fuit autem prætor contentus dolum dicere, sed adjecit malum, quoniam veteres dolum etiam bonum dicebant, et pro solertia hoc nomen accipiebant, maxime si adversus hostem, latronemve quis machinetur.

[1] Ita cod. Alcan. et Tarrac., Nicolaï, et posteriores editi; al. : « defectum. »

Respondeo dicendum, quod sollicitudo importat studium quoddam adhibitum ad aliquid consequendum. Manifestum est autem quod majus studium adhibetur, ubi est timor deficiendi; et ideo ubi est securitas consequendi, minor intervenit sollicitudo. Sic ergo sollicitudo temporalium rerum tripliciter potest esse illicita : uno quidem modo ex parte ejus de quo sollicitamur, si scilicet temporalia tanquam finem quæramus; unde et Augustinus dicit in lib. *De oper. mon.*, c. XXVI, col. 573, t. 6 : « Cum Dominus dicit : Nolite solliciti esse, etc., hoc dicit ut non ista intueantur, et propter ista faciant quidquid in Evangelii prædicatione facere jubentur. » Alio modo potest esse temporalium sollicitudo illicita propter superfluum studium, quod apponitur ad temporalia procuranda, propter quod homo a spiritualibus quibus principalius inservire debet, retrahitur; et ideo dicitur Matth., XIII, 22, quod *sollicitudo sæculi suffocat verbum.* Tertio modo ex parte timoris superflui, quando scilicet aliquis timet ne faciendo quod debet, necessaria sibi deficiant; quod Dominus tripliciter excludit : primo propter majora beneficia homini præstita divinitus præter suam sollicitudinem, scilicet corpus et animam; secundo propter subventionem qua Deus animalibus et plantis subvenit absque opere humano, secundum proportionem suæ naturæ; tertio ex divina providentia, propter cujus ignorantiam gentiles circa temporalia bona quærenda principalius sollicitantur. Et ideo concludit quod principaliter nostra sollicitudo esse debet de spiritualibus bonis, sperantes quod etiam temporalia nobis provenient ad necessitatem, si fecerimus quod debemus.

Ad primum ergo dicendum, quod temporalia bona subjecta sunt homini, ut eis utatur ad necessitatem, non ut in eis finem constituat, et superflue circa ea sollicitetur.

Ad secundum dicendum, quod sollicitudo ejus qui corporali labore panem acquirit, non est superflua, sed moderata[1]; et ideo Hieronymus dicit, *Sup.* illud *Matth.*, VI, *Ne solliciti sitis*, col. 45, t. 7, quod « labor exercendus est, sollicitudo tollenda, » superflua scilicet, animum inquietans.

Ad tertium dicendum, quod sollicitudo temporalium in operibus misericordiæ ordinatur ad finem charitatis; et ideo non est illicita, nisi sit superflua.

CONCLUSIO. — Temporalium sollicitudo illicita est, si ea ut ultimus finis quærantur, aut si ad ea procuranda superfluum studium adhibeatur, vel si nimium timeamus ne nobis in necessitate deficiant.

ARTICULUS VII.

Utrum quis debeat esse sollicitus futurorum.

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod aliquis debeat esse sollicitus in futurum[2]. Dicitur enim Proverb., VI, 6 : *Vade ad formicam, o piger, et considera vias ejus, et disce sapientiam; quæ cum non habeat ducem, nec præceptorem, parat in æstate cibum sibi, et congregat in messe quod comedat.* Sed hoc est in futurum sollicitari. Ergo laudabilis est sollicitudo futurorum.

2. Præterea, sollicitudo ad prudentiam pertinet. Sed prudentia præcipue est futurorum : præcipua enim pars ejus est providentia futurorum, ut supra dictum est. Ergo virtuosum est sollicitari de futuris.

3. Præterea, quicumque reponit aliquid in posterum conservandum, sollicitus est in futurum. Sed ipse Christus legitur Joan., XII, loculos habuisse ad aliquid conservandum, quos Judas deferebat; apostoli etiam conservabant pretia prædiorum, quæ ante pedes eorum ponebantur; ut legitur Act., IV. Ergo licitum est in futurum sollicitari.

Sed contra est quod Dominus dicit Matth., VI, 34 : *Nolite solliciti esse in crastinum.* Cras autem ibi ponitur pro futuro, sicut dicit Hieronymus in hunc loc., col. 46, t. 7.

Respondeo dicendum, quod nullum opus potest esse virtuosum, nisi debitis circumstantiis vestiatur; inter quas una est debitum tempus, secundum illud Eccle., VIII, 6 : *Omni negotio tempus est, et opportunitas;* quod non solum in exterioribus operibus, sed etiam in interiori sollicitudine locum habet. Unicuique enim tempori competit propria sollicitudo; sicut tempori æstatis competit sollicitudo metendi, tempori autumni sollicitudo vindemiæ[3]. Si quis ergo tempore æstatis de vindemia jam esset solli-

[1] Ita edit. passim cum codd. Tarrac. et Alcan.; edit. Rom. cum aliis : « si sit moderata. » — [2] In edit. : « sollicitus esse futurorum. » — [3] Sic cod.; in edit. : « ipsi autumno autem, » vel, « tempori autem autumni competit. »

citus, superflue præoccuparet futuri temporis sollicitudinem. Unde hujusmodi sollicitudinem tanquam superfluam Dominus prohibet, dicens : *Nolite solliciti esse in crastinum;* unde subdit : *Crastinus enim dies sollicitus erit sibiipsi*, id est, suam propriam sollicitudinem habebit, quæ sufficiet ad animum affligendum. Et hoc est quod subdit : *Sufficit diei malitia sua,* id est, afflictio sollicitudinis.

Ad primum ergo dicendum, quod formica habet sollicitudinem congruam tempori; et hoc nobis imitandum proponitur.

Ad secundum dicendum, quod ad prudentiam pertinet providentia debita futurorum. Esset autem inordinata futurorum providentia vel sollicitudo, si quis temporalia, in quibus dicitur præteritum et futurum, tanquam fines quæreret; vel si superflua quæreret ultra præsentis vitæ necessitatem; vel si tempus sollicitudinis præoccuparet.

Ad tertium dicendum, quod sicut Augustinus dicit in lib. II *De serm. Domini in monte,* cap. XVII, § 57, col. 1294, t. 3, « cum viderimus aliquem servum Dei providere, ne ista necessaria sibi desint, non judicemus eum de crastino esse sollicitum ; nam et ipse Dominus propter exemplum loculos habere dignatus est; et in actibus apostolorum scriptum est, ea quæ ad victum sunt necessaria procurata esse in futurum propter imminentem famem. Non ergo Dominus improbat, si quis humano more ista procuret, sed si quis propter ista militet Deo[1]. »

CONCLUSIO. — Oportet hominem tempore congruenti atque opportuno, non autem extra illud tempus, de futuris esse sollicitum.

ARTICULUS VIII.

Utrum hujusmodi vitia oriantur ex avaritia.

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quod hujusmodi vitia non oriantur ex avaritia. Quia, sicut dictum est, per luxuriam maxime ratio patitur defectum in sua rectitudine. Sed hujusmodi vitia non opponuntur rationi rectæ, scilicet prudentiæ. Ergo hujusmodi vitia maxime ex luxuria oriuntur, præsertim cum Philosophus dicat in VII *Ethicor.,* cap. VI, circa med., quod « Venus est dolosa, et ejus corrigia est varia; » et quod « ex insidiis agit incontinens concupiscentiæ. »

2. Præterea, prædicta vitia habent quamdam similitudinem prudentiæ, ut dictum est. Sed ad prudentiam, cum sit in ratione, majorem propinquitatem habere videntur vitia magis spiritualia; ut superbia et inanis gloria. Ergo hujusmodi vitia magis videntur ex superbia oriri quam ex avaritia.

3. Præterea, homo insidiis utitur non solum in diripiendis bonis alienis, sed etiam in machinando aliorum cædes, quorum primum pertinet ad avaritiam, secundum ad iram. Sed insidiis uti pertinet ad astutiam, dolum et fraudem. Ergo prædicta vitia non solum oriuntur ex avaritia, sed etiam ex ira.

Sed contra est quod Gregorius, XXXI *Moral.,* cap. XLV, § 88, col. 621, t. 2, ponit fraudem filiam avaritiæ.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est, prudentia carnis et astutia cum dolo et fraude quamdam similitudinem habent cum prudentia in aliquali usu rationis. Præcipue autem inter alias virtutes morales usus rationis rectæ apparet in justitia, quæ est in appetitu rationali. Et ideo usus rationis indebitus etiam maxime apparet in vitiis oppositis justitiæ; opponitur autem ipsi maxime avaritia. Et ideo prædicta vitia maxime ex avaritia oriuntur.

Ad primum ergo dicendum, quod luxuria propter vehementiam delectationis et concupiscentiæ totaliter opprimit rationem, ne prodeat in actum. In prædictis autem vitiis aliquis usus rationis est, licet inordinatus. Unde prædicta vitia non oriuntur directe ex luxuria. Quod autem Philosophus « Venerem dolosam » appellat, hoc dicit secundum quamdam similitudinem, inquantum scilicet hominem subito surripit, sicut et in dolis agitur ; non tamen per astutias, sed magis per violentiam concupiscentiæ et delectationis; unde et subdit quod « Venus furatur intellectum multum sapientis. »

Ad secundum dicendum, quod ex insidiis agere, ad quamdam pusillanimitatem pertinere videtur. Magnanimus enim in omnibus vult manifestus esse, ut Philosophus dicit in IV *Ethic.,* cap. III, a med. Et ideo quia superbia quamdam similitudinem magnanimitatis habet, vel fingit ; inde est quod non directe ex superbia hujusmodi vitia oriun-

[1] Plenius in Aug. textu.

tur, quæ utuntur fraude et dolis; magis autem hoc pertinet ad avaritiam, quæ propriam utilitatem quærit, parvipendens excellentiam.

Ad tertium dicendum, quod ira habet subitum motum; unde præcipitanter agit, et absque consilio, quo utuntur prædicta vitia, licet inordinate. Quod autem aliqui insidiis utantur ad cædes aliorum, non provenit ex ira, sed magis ex odio; quia iracundus appetit esse manifestus in nocendo, ut dicit Philosophus in II *Rhetor.*, cap. IV, circa fin.

CONCLUSIO. — Prudentia carnis, astutia, dolus et fraus, ac nimia temporalium sollicitudo, maxime ex avaritiæ vitio originem habent.

QUÆSTIO LVI.

DE PRÆCEPTIS PERTINENTIBUS AD PRUDENTIAM.

(Et duo quæruntur.)

Deinde considerandum est de præceptis pertinentibus ad prudentiam; et circa hoc quæruntur duo : 1° de præceptis pertinentibus ad prudentiam; 2° de præceptis pertinentibus ad vitia opposita.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum de prudentia fuerit dandum aliquod præceptum inter præcepta decalogi.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod de prudentia fuerit dandum aliquod præceptum inter præcepta decalogi. De principaliori enim virtute principaliora præcepta dari debent. Sed principaliora præcepta legis sunt præcepta decalogi. Cum ergo prudentia sit principalior inter virtutes morales, videtur quod de prudentia fuerit dandum aliquod præceptum inter præcepta decalogi.

2. Præterea, in doctrina evangelica continetur lex maxime quantum ad præcepta decalogi. Sed in doctrina evangelica datur præceptum de prudentia, ut Matth., X, 16 : *Estote prudentes sicut serpentes*. Ergo inter præcepta decalogi debuit præcipi actus prudentiæ.

3. Præterea, alia documenta Veteris Testamenti ad præcepta decalogi ordinantur; unde et Malach., ult., 4, dicitur : *Mementote legis Moysi servi mei, quam mandavi ei in Horeb*. Sed in aliis documentis Veteris Testamenti dantur præcepta de prudentia, sicut Proverb., III, 5 : *Ne innitaris prudentiæ tuæ*; et infra, IV, 25 : *Palpebræ tuæ præcedant gressus tuos*. Ergo et in lege debuit aliquod præceptum de prudentia dari, et præcipue inter præcepta decalogi.

Sed contrarium patet enumeranti præcepta decalogi.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est cum de præceptis ageretur, præcepta decalogi, sicut data sunt omni populo, ita etiam cadunt in existimationem omnium, quasi ad naturalem rationem pertinentia. Præcipue autem sunt de dictamine rationis naturalis fines humanæ vitæ; qui se habent in agendis, sicut principia naturaliter cognita in speculativis, ut ex supra dictis patet. Prudentia autem non est circa finem, sed circa ea quæ sunt ad finem, ut supra dictum est.

Et ideo non fuit conveniens ut inter præcepta decalogi aliquod præceptum poneretur ad prudentiam pertinens directe; ad quam tamen omnia præcepta decalogi pertinent, secundum quod ipsa est directiva omnium virtuosorum actuum.

Ad primum ergo dicendum, quod, licet prudentia sit simpliciter principalior virtus omnibus aliis virtutibus moralibus, justitia tamen principalius respicit rationem debiti, quod requiritur ad præceptum, ut supra dictum est. Et ideo principalia præcepta legis, quæ sunt præcepta decalogi, magis debuerunt ad justitiam quam ad prudentiam pertinere.

Ad secundum dicendum, quod doctrina evangelica est doctrina perfectionis; et ideo oportuit quod in ipsa perfecte instrueretur homo de omnibus quæ pertinent ad rectitudinem vitæ, sive sint fines, sive[1] ea quæ sunt ad finem. Et propter hoc oportuit in doctrina evangelica etiam de prudentia præcepta dari.

Ad tertium dicendum, quod, sicut alia doctrina Veteris Testamenti ordinatur ad præcepta decalogi ut ad finem, ita etiam conveniens fuit ut in subsequentibus documentis Veteris Testamenti homines instruerentur de actu prudentiæ, qui est circa ea quæ sunt ad finem.

CONCLUSIO. — Quanquam omnia decalogi præcepta ad prudentiam spectent, quia ipsa est om-

[1] Edit. addunt : « sint. »

nium virtuosorum actuum directiva, de ea tamen non fuit aliquod speciale præceptum dandum.

ARTICULUS II.

Utrum in veteri lege fuerint convenienter præcepta prohibitiva proposita de vitiis oppositis prudentiæ.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod in veteri lege fuerint inconvenienter præcepta prohibitiva proposita de vitiis oppositis prudentiæ. Opponuntur enim prudentiæ non minus illa quæ habent directam oppositionem ad ipsam, sicut imprudentia et partes ejus, quam illa quæ cum ipsa similitudinem habent, sicut astutia, et quæ ad ipsam pertinent. Sed hæc vitia prohibentur in lege; dicitur enim Levit., XXIX, 13 : *Non facies calumniam proximo tuo.* Et Deuteron., XXV, 13 : *Non habebis in sacculo tuo diversa pondera, majus et minus.* Ergo et de illis vitiis quæ directe opponuntur prudentiæ aliqua præcepta prohibitiva dari debuerunt.

2. Præterea, in multis aliis rebus potest fieri fraus quam in emptione et venditione. Inconvenienter ergo fraudem in sola emptione et venditione lex prohibuit.

3. Præterea, eadem ratio est præcipiendi actum virtutis, et prohibendi actum vitii oppositi. Sed actus prudentiæ non inveniuntur in lege præcepti. Ergo nec aliqua opposita vitia debuerunt in lege prohiberi.

Sed contrarium patet per præcepta legis inducta.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, justitia maxime respicit rationem debiti, quod requiritur ad præceptum, quia justitia est ad reddendum debitum alteri, ut infra dicetur. Astutia autem quantum ad executionem maxime committitur in his circa quæ est justitia, ut dictum est. Et ideo conveniens fuit ut præcepta prohibitiva darentur in lege de executione astutiæ, inquantum ad injustitiam pertinet; sicut cum dolo vel[1] fraude aliquis alicui calumniam ingerit, vel ejus bona surripit.

Ad primum ergo dicendum, quod illa vitia quæ directe opponuntur prudentiæ manifesta contrarietate, non ita pertinent ad injustitiam, sicut executio astutiæ; et ideo non ita prohibentur in lege sicut fraus et dolus, quæ ad injustitiam pertinent.

Ad secundum dicendum, quod omnis dolus vel fraus commissa in his quæ ad injustitiam pertinent potest intelligi esse prohibita Lev., XIX, in prohibitione calumniæ. Præcipue autem solet fraus exerceri et dolus in emptione et venditione, secundum illud Eccli., XXVI, 28 : *Non justificabitur caupo a peccato* labiorum.* Propter hoc specialiter præceptum prohibitivum datur in lege de fraude circa emptiones et venditiones commissa.

* Peccatis.

Ad tertium dicendum, quod omnia præcepta de actibus justitiæ in lege data pertinent ad executionem prudentiæ, sicut et præcepta prohibitiva data de furto, calumnia et fraudulenta venditione, pertinent ad executionem astutiæ.

Conclusio. — Cum prohibitiva præcepta de vitiis prudentiæ oppositis in lege veteri data, ad astutiæ, quatenus ipsa astutia justitiæ adversatur, extirpationem spectent, convenienter proculdubio tradita sunt.

QUÆSTIO LVII.

DE JURE (a).

(Et quatuor quæruntur.)

Consequenter post prudentiam considerandum est de justitia; circa quam quadruplex consideratio occurrit : prima est de justitia; secunda de partibus ejus; tertia de dono ad hoc pertinente; quarta de præceptis ad justitiam pertinentibus.

[1] In Parm. : « et. »

(a) « Jus generale nomen est. Lex autem juris species est, et dicitur jus quia justum est. » Isidorus.

« Justitia est constans ac perpetua voluntas jus suum unicuique tribuens. Jurisprudentia est divinarum atque humanarum rerum notitia, justi et injusti scientia. Juris præcepta sunt honeste vivere, alterum non lædere, sua cuique tribuere. Jus publicum est quod ad statum reipublicæ spectat. Jus privatum quod ad singulorum utilitatem. Jus privatum collectum est aut ex naturalibus præceptis, aut gentium, aut civilibus. Jus naturale quod natura omnia animalia docuit. Hinc descendit maris et fœminæ conjugatio quam nos matrimonium appellamus, liberorum procreatio et educatio. » Justinianus.

« Juris nomen a justitia descendit; nam ut eleganter Celsus diffinit : jus est ars boni et æqui, cujus merito quis nos sacerdotes appellat. Justitiam namque colimus, et boni et æqui notitiam profitemur, æquum ab iniquo separantes, licitum ab illicito discernentes, bonos non solum metu pœnarum, verum etiam præmiorum exhortatione

Circa justitiam vero consideranda sunt quatuor : primo quidem de jure; secundo de ipsa justitia; tertio de injustitia; quarto de judicio.

Circa primum quæruntur quatuor : 1° utrum jus sit objectum justitiæ; 2° utrum jus convenienter dividatur in jus naturale et positivum; 3° utrum jus gentium sit idem quod jus naturale; 4° utrum jus dominativum et paternum debeant specialiter distingui.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum jus sit objectum justitiæ.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod jus non sit objectum justitiæ. Dicit enim Celsus jurisconsultus, lib. I, ff. *De just. et jure*, quod « jus est ars boni et æqui. » Ars autem non est objectum justitiæ, sed est per se virtus intellectualis. Ergo jus non est objectum justitiæ.

efficere cupientes, veram (ni fallor) philosophiam affectantes. » Ulpianus, lib. I *Institutionum*.

Publicum jus et sacris in sacerdotibus et magistratibus consistit. Privatum jus est quod ad singulorum spectat utilitatem, quod tripartitum est; collectum est enim ex naturalibus præceptis, aut gentium, aut civilibus.

« Jus gentium est apud Deum religio ut parentibus et patriæ pareamus, » Pomponius, « ut vim atque injuriam propulsemus; nam jure hoc evenit ut quod quisque ob tutelam sui corporis fecerit, jure fecisse existimetur. Et cum inter nos cognationem quamdam natura constituerit, consequens hominem homini insidiari nefas esse. » Florentinus, lib. I *Institutionum*.

« Jus prætorium est quod prætores introduxerunt adjuvandi, vel supplendi, vel corrigendi juris civilis gratia, propter utilitatem publicam, quod et honorarium dicitur ab honore prætorum sic nominatum. » Papinianus, lib. I *Diffinitionum*.

« Jus gentium est sedium occupatio, ædificatio, munitio, bella, captivitates, servitutes, postliminia, fœdera pacis, induciæ, legatorum non violandorum religio. Et inde jus gentium quia eo jure omnes fere gentes utuntur. Jus militare est belli inferendi solemnitas, fœderis faciendi nexus, signo dato egressio in hostem, vel commissio. Item signo dato recessio. Item flagitii militaris disciplina, si locus deseratur. Item stipendiorum modus, dignitatum gradus, præmiorum honor. Item prædæ decisio, et pro personarum qualitatibus et laboris justa divisio. » Isidorus.

« Naturale jus inter omnia primatum obtinet et tempore et dignitate. Cœpit enim ab exordio rationalis creaturæ, nec variatur tempore, sed immutabile permanet. » Gratianus, dist. V.

Differt autem jus naturæ a consuetudine et constitutione. Nam jure naturæ omnia sunt communia omnibus, quod non solum servatum creditur inter eos de quibus legitur : *Multitudinis credentium erat cor unum et anima una*, verum etiam ex præcedenti tempore a philosophis traditum invenitur. Unde apud Platonem illa civitas justissime ordinata traditur, in qua quisque proprios nescit affectus. Jure vero consuetudinis vel constitutionis hoc meum est, illud vero alterius. Unde Augustinus ait *Super Joannem* : « Unde quisque possidet quod possidet, nonne jure humano? Nam jure divino *Domini est terra et plenitudo ejus*. »

Naturæ jus est quod cognitionis aut pietatis causa servatur, quo jure parentes a liberis coluntur, et e converso.

Lege jus est quod proprio jussu sanctum est.

Consuetudine jus est quod sine lege æque ac si legitimum sit usitatum est.

Dignitate vero jus naturale similiter prævalet consuetudini et constitutioni. Quæcumque enim vel moribus recepta sunt vel scriptis comprehensa, si naturali juri sunt adversa, vana et irrita habenda sunt.

Jus autem naturale est aut civile, aut gentium. Jus naturale est commune omnium nationum, et quod ubique instinctu naturæ, non constitutione aliqua habetur, ut viri et fœminæ conjunctio, liberorum susceptio et educatio, communis omnium possessio, et omnium una libertas, acquisitio eorum quæ cælo, terra, marique capiuntur. Item depositæ rei, vel commendatæ pecuniæ restitutio, violentiæ per vim repulsio.

Constitutio est jus humanum quod dicitur positivum, quasi positum ab homine, sive compositum. Officium constitutionis, unico versiculo sic comprehenditur :

Permittit, punit, imperat, atque vetat.

« Jus civile est quod quisque populus, vel civitas sibi proprium humana divinaque causa constituit. » Isidorus. « Omnes autem populi qui legibus et moribus reguntur, partim suo proprio, partim communi omnium jure utuntur; nam quod quisque populus ipse jus sibi constituit, id ipsius proprium civitatis est, vocaturque jus civile, quasi jus proprium ipsius civitatis. Quod vero naturalis ratio inter omnes homines constituit, id apud omnes populos peræque custoditur, vocaturque jus gentium, quasi quo jure omnes gentes utuntur. Jus civile constat aut ex scripto, aut ex non scripto. Scriptum jus est lex, plebiscita, senatusconsulta, principum placita, magistratuum edicta, responsa prudentum. Lex est quod populus romanus, senatorio magistratu interrogante, veluti consule constituebat. Plebiscitum est quod plebs plebeio magistratu interrogante, veluti tribunitio constituebat. Plebs a populo differt, ut species a genere. Nam appellatione populi universi cives significantur; plebis autem appellatione sine patritiis et senatoribus, cæteri cives significantur. Senatusconsultum est quod senatus jubet atque constituit. Quod et principi placuit legis habet vigorem. Responsa prudentum sunt sententiæ et opiniones eorum quibus permissum erat jura condere. Nam antiquitus constitutum erat ut essent qui jura publice interpretarentur, a quorum responso judici recedere non licebat. » Justinianus.

Jus civile a duabus civitatibus emanavit, Atheniis et Lacedemoniæ. Lacedemonii ea quæ pro

2. Præterea, « lex, » sicut Isidorus dicit in lib. V *Etymol.*, cap. III, col. 199, t. 3, « juris est species. » Lex autem non est objectum justitiæ, sed magis prudentiæ; unde et Philosophus « legis positivam » partem prudentiæ ponit, lib VI *Ethic.*, cap. VIII, in princ. Ergo jus non est objectum justitiæ.

3. Præterea, justitia principaliter subjicit hominem[1] Deo; dicit enim Augustinus in lib. *De moribus Ecclesiæ*, cap. XV, col. 1322, t. 1, quod « justitia est amor Deo tantum serviens, et ob hoc bene imperans cæteris quæ homini subjecta sunt. » Sed jus non pertinet ad divina, sed solum ad humana; dicit enim Isidorus in lib. V *Etym.*, cap. II, col. 198, t. 3, quod « fas lex divina est, jus autem lex humana. » Ergo jus non est objectum justitiæ.

Sed contra est quod Isidorus dicit in eodem libro, cap. III, quod « jus dictum est, quia est justum. » Sed « justum » est objectum justitiæ; dicit enim Philosophus in V *Ethic.*, cap. I, circa princ., quod « omnes talem habitum volunt dicere justum, a quo operativi justorum sunt. » Ergo jus est objectum justitiæ.

Respondeo dicendum, quod justitiæ proprium est inter alias virtutes ut ordinet hominem in his quæ sunt ad alterum. Importat enim æqualitatem quamdam, ut ipsum nomen demonstrat : dicuntur enim vulgariter ea quæ adæquantur, justari[2]; æqualitas autem ad alterum est. Aliæ autem virtutes perficiunt hominem solum in his quæ ei conveniunt, secundum seipsum. Sic ergo illud quod est rectum in operibus aliarum virtutum, ad quod tendit intentio virtutis quasi in proprium objectum, non accipitur nisi per comparationem ad agentem ; rectum vero quod est in opere justitiæ, etiam præter comparationem ad agentem, constituitur per comparationem ad alium. Illud enim in opere nostro dicitur esse justum, quod respondet secundum aliquam æqualitatem alteri, puta recompensatio mercedis debitæ pro servitio impenso. Sic ergo justum dicitur aliquid, quasi habens rectitudinem justitiæ, ad quod terminatur actio justitiæ, etiam non considerato qualiter ab agente fiat. Sed in aliis virtutibus non determinatur aliquid rectum nisi secundum quod aliqualiter fit ab agente. Et propter hoc specialiter justitiæ præ aliis virtutibus determinatur[3] secundum se objectum, quod vocatur justum; et hoc quidem est jus. Unde manifestum est quod jus est objectum justitiæ.

Ad primum ergo dicendum, quod consuetum est quod nomina a sui prima impositione detorqueantur ad alia significanda; sicut nomen medicinæ impositum est primo ad significandum remedium quod præstatur infirmo ad sanandum : deinde tractum est ad significandam artem qua hoc fit. Ita etiam

legibus observabant memoriæ mandabant; Athenienses ea quæ in legibus scripta erant custodiebant.

Decem viri, inter quos eminet Hermodorus, leges duodecim tabularum conscripserunt, et ex his fluere cœpit jus civile, et legis actiones. Postea cum Appius Claudius has legis actiones in formam redigisset, Gneus Flavius scriba ejus libertinus, surreptum librum populo tradidit. Qui liber actiones continens vocatur jus civile Flavianum.

Primus juris civilis scientiam Tiberius Coruncanus publice professus est. Fuit autem in primis peritus Papirius Publius; post Appius Claudius; post Appius Centumanus. Publius Mutius decem libellos reliquit, Brutus, septem, Manilius, tres. Post hos Quintus Mutius Publii filius juris civilis scientiam primus constituit generatim, in libros XVIII redigendo. Omnes jurisconsultorum libri digesti sunt ab Aufidio Namusa in centum sexaginta libros. Servius reliquit prope centum octoginta libros. Deinde nominantur Atheius consul, et Labeo qui reliquit quadraginta volumina.

Jus Quiritum est proprie Romanorum. Quædam leges dicuntur ab his qui condiderunt, ut consulares, tribunitiæ, Juliæ, Corneliæ, Papia, Pompeia, Falcidia, Aquilia. — Satyra vero lex est quæ de pluribus simul rebus, eloquitur, dicta a copia rerum, et quasi a saturitate.

Ecclesiastica constitutio nomine canonis censetur. Canon enim græce, latine regula nuncupatur. Canonum alii sunt decreta pontificum, alii statuta conciliorum. Conciliorum vero alia sunt universalia, alia provincialia. Omnes apostolicæ sedis sanctiones accipiendæ sunt tanquam ipsius divina voce Petri firmatæ.

« Ex non scripto jus venit quod usus comprobavit. Nam diuturni mores consensu utentium comprobati legem imitantur. » Justinianus.

[1] In edit. : « homines. »

[2] Vox inusitata apud Latinos; sed quam nihilominus usurpandam putavit S. Thomas ex necessitate, ad imitationem S. Augustini, qui cum « ossum pro osse » adhibuisset, præclara illa sententia se excusavit, inquiens : melius est ut nos reprehendant grammatici, quam ut non intelligant populi. Edit. Parm. — Cui notulæ addendum est quod D. Thomas ipse scribit : « dicuntur vulgariter... justari. » Porro verbum « justare » non erat inusitatum tempore D. Thomæ apud legisperitos, nec excluditur a Glossario mediæ et infimæ latinitatis.

[3] Ita mss. et editi passim; theologi legendum putant : « denominatur. »

hoc nomen « jus » primo impositum est ad significandum ipsam rem justam ; postmodum autem est derivatum ad artem qua cognoscitur quid sit justum ; et ulterius ad significandum locum in quo jus redditur, sicut dicitur aliquis « comparere in jure ; » et ulterius dicitur etiam quod jus redditur ab eo ad cujus officium pertinet justitiam facere, licet etiam id quod decernit sit iniquum.

Ad secundum dicendum, quod sicut eorum quæ per artem exterius fiunt, quædam ratio in mente artificis præexistit, quæ dicitur regula artis ; ita etiam illius operis justi quod ratio determinat, quædam ratio præexistit in mente, quasi quædam prudentiæ regula ; et hoc si in scriptum redigatur, vocatur « lex ; » est enim lex secundum Isidorum, lib. V *Etym.*, cap. III, col. 199, t. 3, « constitutio scripta ; » et ideo lex non est ipsum jus, proprie loquendo, sed aliqualis ratio juris.

Ad tertium dicendum, quod quia justitia æqualitatem importat, Deo autem non possumus æquivalens recompensare, inde est quod « justum » secundum perfectam rationem non possumus reddere Deo ; et propter hoc non dicitur proprie « jus » lex divina ; sed « fas, » quia videlicet sufficit Deo ut impleamus quod possumus. Justitia tamen ad hoc tendit ut homo, quantum potest, Deo recompenset, totaliter animam ei subjiciens.

CONCLUSIO. — Jus sive quod justum est, ut speciale objectum virtuti justitiæ attribuitur.

ARTICULUS II.

Utrum jus convenienter dividatur in jus naturale et jus positivum.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod jus non convenienter dividatur in jus naturale et jus positivum. Illud enim quod est naturale est immutabile, et idem est apud omnes. Non autem invenitur in rebus humanis aliquid tale, quia omnes regulæ juris humani in aliquibus casibus deficiunt, nec habent suam virtutem ubique. Ergo non est aliquod jus naturale.

2. Præterea, illud dicitur esse « positivum » quod ex voluntate humana procedit. Sed non ideo aliquid est justum, quia a voluntate humana procedit : alioquin voluntas hominis injusta esse non posset. Ergo cum « justum » sit idem quod « jus, » videtur quod nullum sit jus positivum.

3. Præterea, jus divinum non est jus naturale, cum excedat naturam humanam ; similiter etiam non est jus positivum, quia non innititur auctoritati humanæ, sed auctoritati divinæ. Ergo inconvenienter dividitur jus per naturale et positivum.

Sed contra est quod Philosophus dicit in V *Ethic.*, cap. VII, in princ., quod « politici juris hoc quidem naturale est, hoc autem legale, » id est lege positum[1].

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est, « jus » sive « justum » est aliquod opus adæquatum alteri secundum aliquem æqualitatis modum. Dupliciter autem potest alicui homini esse aliquid adæquatum : uno quidem modo ex ipsa natura rei, puta cum aliquis tantum dat, ut tantumdem recipiat, et hoc vocatur « jus naturale. » Alio modo aliquid est adæquatum vel commensuratum alteri ex condicto, sive ex communi placito, quando scilicet aliquis reputat se contentum si tantum accipiat. Quod quidem potest fieri dupliciter : uno modo per aliquod privatum condictum, sicut quod firmatur aliquo pacto inter privatas personas ; alio modo ex condicto publico, puta cum totus populus consentit quod aliquid habeatur quasi adæquatum et commensuratum alteri ; vel cum hoc ordinat princeps, qui curam populi habet, et ejus personam gerit, et hoc dicitur « jus positivum. »

Ad primum ergo dicendum, quod illud quod est naturale habenti naturam immutabilem, oportet quod sit semper et ubique tale. Natura autem hominis est mutabilis, et ideo id quod naturale est homini, potest aliquando deficere ; sicut naturalem æqualitatem habet ut deponenti depositum reddatur ; et si ita esset quod natura humana semper esset recta, hoc esset semper servandum ; sed quia quandoque contingit quod voluntas hominis depravatur, est aliquis casus in quo depositum non est reddendum, ne homo perversam voluntatem habens, male eo utatur ; puta si furiosus vel hostis reipublicæ arma deposita reposcat.

Ad secundum dicendum, quod voluntas humana ex communi condicto potest aliquid facere justum in his quæ secundum se non

[1] Sic cod. ; in Parm. : « positivum. »

habent aliquam repugnantiam ad naturalem justitiam; et in his habet locum « jus positivum. » Unde Philosophus dicit in V *Ethic.*, cap. VII, in princ., quod « legale justum est quod ex principio quidem nihil differt sic, vel aliter; quando autem ponitur differt. » Sed si aliquid de se repugnantiam habet ad jus naturale, non potest voluntate humana fieri justum; puta si statuatur quod liceat furari, vel adulterium committere. Unde dicitur Isa., X, 1 : *Væ qui condunt leges iniquas!*

Ad tertium dicendum, quod jus divinum dicitur quod divinitus promulgatur; et hoc quidem partim est de his quæ sunt naturaliter justa, sed tamen eorum justitia homines latet; partim autem de his quæ fiunt justa institutione divina. Unde etiam jus divinum per hæc duo distingui potest, sicut et jus humanum. Sunt enim in lege divina quædam præcepta, quia bona, et prohibita, quia mala; quædam vero bona quia præcepta, et mala quia prohibita.

Conclusio. — Jus convenienter dividitur in naturale et positivum.

ARTICULUS III.

Utrum jus gentium sit idem cum jure naturali.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod jus gentium sit idem cum jure naturali. Non enim omnes homines conveniunt nisi in eo quod est eis naturale. Sed in jure gentium omnes homines conveniunt; dicit enim jurisconsultus[1] quod « jus gentium est quo gentes humanæ[2] utuntur. » Ergo jus gentium est jus naturale.

2. Præterea, servitus inter homines est naturalis; quidam enim sunt naturaliter servi, ut Philosophus probat in I *Polit.*, cap. III et IV. Sed « servitutes pertinent ad jus gentium, » ut Isidorus dicit lib. V *Etym.*, cap. VI, t. 3. Ergo jus gentium est jus naturale.

3. Præterea, jus, ut dictum est, dividitur per jus naturale et positivum. Sed jus gentium non est jus positivum; non enim omnes gentes unquam convenerunt ut ex communi condicto aliquid statuerent. Ergo jus gentium est jus naturale.

Sed contra est quod Isidorus dicit, lib. V *Etym.*, cap. IV, col. 199, t. 3, quod « jus aut naturale est, aut civile, aut gentium, » et ita jus gentium distinguitur a jure naturali.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est, « jus » sive « justum » naturale est quod ex sui natura est adæquatum vel commensuratum alteri. Hoc autem potest contingere dupliciter : uno modo secundum absolutam sui considerationem; sicut masculus ex sui ratione habet commensurationem ad feminam, ut ex ea generet; et parens ad filium, ut eum nutriat. Alio modo aliquid est naturaliter alteri commensuratum, non secundum absolutam sui rationem, sed secundum aliquid quod ex ipso sequitur, puta proprietas possessionum; si enim consideretur iste ager absolute, non habet unde magis sit hujus quam illius; sed si consideretur per respectum ad opportunitatem colendi, et ad pacificum usum agri, secundum hoc habet quamdam commensurationem ad hoc quod sit unius, et non alterius, ut patet per Philosophum in II *Polit.*, cap. III. Absolute autem apprehendere aliquid non solum convenit homini, sed etiam aliis animalibus. Et ideo jus quod dicitur naturale, secundum primum modum, commune est nobis et aliis animalibus. A jure autem naturali sic dicto recedit jus gentium, ut Jurisconsultus dicit, lib. I, ff. *De just. et jure*, quia « illud omnibus animalibus, hoc solum hominibus inter se commune est. » Considerare autem aliquid, comparando ad id quod ex ipso sequitur, est proprium rationis; et ideo hoc idem est naturale homini secundum rationem naturalem, quæ hoc dictat. Et ideo dicit Cajus jurisconsultus, lib. IX, ff. eod. : « Quod naturalis ratio inter omnes homines constituit, id apud omnes gentes custoditur, vocaturque jus gentium[3] (*a*). »

[1] Ulpianus, lib. IX, ff. *De just. et jure.*

[2] Sic cod.; in edit. : « omnes gentes. »

[3] Sic cod.; Nicolaï et edit. posteriores habent : « apud omnes peræque; » cod. Alcan. : « Quod naturalis ratio inter omnes homines constituit, id apud omnes homines sive gentes custoditur; » edit. Rom. aliæque : « Quod naturalis ratio inter omnes homines constituit, id quod apud omnes gentes custoditur, vocaturque jus gentium. »

(*a*) Billuart se affirmat ex D. Thoma tenere quod jus gentium non est idem cum jure naturali proprie et stricte sumpto, nec sub illo, sed sub jure positivo continetur. Hæc S. Thomas non docet. Juxta illum jus naturale duplex est, unum primo modo absolute, alterum secundo modo secundum quid; jus gentium ad jus naturale secundum quid pertinet.

Et per hoc patet responsio ad primum.

Ad secundum dicendum, quod hunc hominem esse servum, absolute considerando, magis quam alium, non habet rationem naturalem, sed solum secundum aliquam utilitatem consequentem, inquantum utile est huic quod regatur a sapientiori, et illi quod ab hoc juvetur, ut dicitur in I *Polit.*, cap. v, circa fin. Et ideo servitus pertinens ad jus gentium est naturalis secundo modo, sed non primo modo.

Ad tertium dicendum, quod quia ea quæ sunt juris gentium, naturalis ratio dictat, puta ex propinquo habentia æquitatem, inde est quod non indigent aliqua speciali institutione, sed ipsa naturalis ratio ea instituit, ut dictum est in auctoritate inducta.

Conclusio. — Cum jus naturale omnium animalium sit commune, jus autem gentium ad solos homines spectet, liquet hanc aliquam esse juris naturalis et juris gentium differentiam.

ARTICULUS IV.

Utrum debeat specialiter distingui jus paternum et dominativum.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod non debeat specialiter distingui jus paternum et dominativum. Ad justitiam enim pertinet reddere unicuique quod suum est, ut dicit Ambrosius in I *De officiis*, cap. xxiv, § 115, col. 62, t. 3. Sed jus est objectum justitiæ, sicut dictum est. Ergo jus ad unumquemque æqualiter pertinet ; et sic non debet distingui specialiter jus patris et domini.

2. Præterea, ratio « justi » est lex, ut dictum est. Sed lex respicit commune bonum civitatis et regni, ut supra habitum est, non autem respicit bonum privatum unius personæ, aut etiam unius familiæ. Non ergo debet esse aliquod speciale « jus » vel « justum dominativum » vel « paternum, » cum dominus et pater pertineant ad domum, ut dicitur in I *Polit.*, cap. III, ante med.

3. Præterea, multæ aliæ sunt differentiæ graduum in hominibus, ut puta quod quidam sunt milites, quidam sacerdotes, quidam principes. Ergo ad eos debet aliquod speciale[1] justum determinari.

Sed contra est quod Philosophus in V *Ethic.*, cap. vi, circa fin., specialiter a justo politico distinguit « dominativum, » et « paternum, » et alia hujusmodi.

Respondeo dicendum, quod « jus » sive « justum » dicitur per commensurationem ad alterum. Alterum autem potest dici dupliciter : uno modo, quod simpliciter est alterum, sic quod est omnino distinctum, sicut apparet in duobus hominibus, quorum unus non est sub altero, sed ambo sunt sub uno principe civitatis ; et inter tales secundum Philosophum, in V *Ethic.*, cap. vi, est simpliciter justum. Alio modo dicitur aliquid alterum, non simpliciter, sed quasi aliquid ejus existens ; et hoc modo in rebus humanis filius est aliquid patris, quia quodammodo est pars ejus, ut dicitur in VIII *Ethic.*, cap. xi et xii, et servus est aliquid domini, quia est instrumentum ejus, ut dicitur in I *Polit.*, cap. III et IV. Et ideo patris ad filium non est comparatio, sicut ad simpliciter alterum ; et propter hoc non est ibi simpliciter justum, sed quoddam justum, scilicet paternum : et eadem ratione nec inter dominum et servum, sed est inter eos dominativum justum. Uxor autem quamvis sit aliquid viri, quia comparatur ad eum sicut ad proprium corpus, ut patet per Apostolum, ad Ephes., v, tamen magis distinguitur a viro quam filius a patre, vel servus a domino ; assumitur enim in quamdam socialem vitam matrimonii ; et ideo, ut Philosophus dicit, lib. V *Ethic.*, cap. vi, in fin., inter virum et uxorem plus est de ratione justi quam inter patrem et filium, vel dominum et servum ; quia cum vir et uxor habeant immediatam relationem ad domesticam communitatem, ut patet in I *Polit.*, cap. III et ult., ideo inter eos non est etiam simpliciter politicum justum, sed magis justum œconomicum.

Ad primum ergo dicendum, quod ad justitiam pertinet reddere jus suum unicuique, supposita tamen diversitate unius ad alterum ; si quis enim sibi det quod sibi debetur non proprie vocatur hoc justum. Et quia quod est filii, est patris, et quod est servi, est domini ; ideo non est proprie justitia patris ad filium, vel domini ad servum.

Ad secundum dicendum, quod filius, inquantum filius, est aliquid patris ; et similiter servus, inquantum servus, est aliquid domini ; uterque tamen, prout consideratur ut quidam homo, est aliquid secundum se subsistens ab aliis distinctum. Et ideo in-

[1] In Parm. : « jus vel justum. »

quantum uterque est homo, aliquo modo ad eos est justitia; et propter hoc etiam aliquæ leges dantur de his quæ sunt patris ad filium, vel domini ad servum; sed inquantum uterque est aliquid alterius, secundum hoc deficit ibi perfecta ratio justi vel juris.

Ad tertium dicendum, quod omnes aliæ diversitates personarum quæ sunt in civitate, habent immediatam relationem ad communitatem civitatis et ad principem ipsius; et ideo ad eos est justum secundum perfectam rationem justitiæ. Distinguitur tamen istud justum secundum diversa officia: unde dicitur jus militare, vel jus magistratuum aut sacerdotum, non propter defectum a simpliciter justo sicut dicitur jus paternum et dominativum; sed propter hoc quod unicuique conditioni personæ secundum proprium officium aliquid proprium debetur.

Conclusio. — Convenienter distinguitur jus quod non ad alterum simpliciter est, in jus paternum et jus dominativum: quorum paternum inter patrem et filium, dominativum inter dominum et servum est.

QUÆSTIO LVIII.

DE JUSTITIA.

(Et duodecim quæruntur.)

Deinde considerandum est de justitia; circa quam quæruntur duodecim: 1° quid sit justitia; 2° utrum justitia semper sit ad alterum; 3° utrum sit virtus; 4° utrum sit in voluntate sicut in subjecto; 5° utrum sit virtus generalis; 6° utrum secundum quod est generalis, sit idem in essentia cum omni virtute; 7° utrum sit aliqua justitia particularis; 8° utrum justitia particularis habeat propriam materiam; 9° utrum sit circa passiones vel circa operationes tantum; 10° utrum medium justitiæ sit medium rei; 11° utrum actus justitiæ sit reddere unicuique quod suum est; 12° utrum justitia sit præcipua inter alias virtutes morales.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum convenienter definiatur justitia, quod est perpetua et constans voluntas jus suum unicuique tribuendi.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod inconvenienter definiatur a jurisperitis, lib. X, ff. *De just. et jure,* quod justitia est « constans et perpetua voluntas jus suum unicuique tribuens[1]. » Justitia enim, secundum Philosophum, in V *Ethic.,* cap. I, a princ., est « habitus a quo sunt aliqui operativi justorum, et a[2] quo operantur et volunt justa. » Sed voluntas nominat potentiam vel etiam actum. Ergo inconvenienter justitia dicitur esse voluntas.

2. Præterea, rectitudo voluntatis non est voluntas; alioquin si voluntas esset sua rectitudo, sequeretur quod nulla voluntas esset perversa. Sed secundum Anselmum, in lib. *De veritate,* c. XII, col. 480, t. 1, « justitia est rectitudo. » Ergo justitia non est voluntas.

3. Præterea, sola Dei voluntas est perpetua. Si ergo justitia est perpetua voluntas, in solo Deo erit justitia.

4. Præterea, omne perpetuum est constans, quia est immutabile. Superflue ergo utrumque ponitur in definitione justitiæ, et perpetuum et constans.

5. Præterea, reddere jus unicuique pertinet ad principem. Ergo si justitia sit unicuique jus suum tribuens, sequitur quod justitia non sit nisi in principe, quod est inconveniens.

6. Præterea, Augustinus dicit in lib. *De moribus Ecclesiæ,* cap. XV, col. 1322, t. 1, quod « justitia est amor Deo tantum serviens. » Non ergo reddit unicuique quod suum est.

Respondeo dicendum, quod prædicta justitiæ definitio conveniens est, si recte intelligatur. Cum enim omnis virtus sit habitus qui est principium boni actus, necesse est quod virtus definiatur per actum bonum circa propriam materiam virtutis[3]. Est autem justitia[4] circa ea quæ ad alterum sunt, sicut circa propriam materiam, ut infra pa-

[1] In edit.: « perpetua et constans... tribuendi. » — [2] « A » deest in edit.

[3] Ita cum mss. potioribus editi passim; al.: « Definiatur per actum bonum qui est circa ea quæ ad alterum sunt, sicut circa propriam materiam virtutis. Est autem justitia præcipue circa ea, » etc. Deest argumentum « Sed contra » in omnibus codicibus et editionibus. Theologi in suis observationibus supplent: « Sed contra est auctoritas jurisperitorum. »

[4] Edit. addunt: « proprie. »

tebit. Et ideo actus justitiæ per comparationem ad propriam materiam et objectum tangitur cum dicitur : « Jus suum unicuique tribuens; » quia ut Isidorus dicit in lib. X *Etym.*, § 125, col. 380, t. 3, « justus dicitur quia jus custodit. »

Ad hoc autem quod aliquis actus circa quamcumque materiam sit virtuosus, requiritur quod sit voluntarius, et quod sit stabilis et firmus : quia Philosophus dicit in II *Ethic.*, cap. IV, ante med., quod ad virtutis actum requiritur primo quidem quod « operetur sciens; » secundo autem quod « eligens, et propter debitum finem; » tertio quod « immobiliter operetur. » Primo autem horum includitur in secundo; quia « quod per ignorantiam agitur, est involuntarium, » ut dicitur in III *Ethic.*, cap. I, circa med. Et ideo in definitione justitiæ primo ponitur « voluntas, » ad ostendendum quod actus justitiæ debet esset voluntarius; additur autem de constantia et perpetuitate, ad designandam actus firmitatem.

Et ideo prædicta definitio est completa definitio justitiæ ; nisi quod actus ponitur pro habitu, qui per actum specificatur; habitus enim ad actum dicitur. Et si quis vellet eam in debitam formam definitionis reducere, posset sic dicere quod « justitia est habitus secundum quem aliquis constanti et perpetua voluntate jus suum unicuique tribuit. » Et quasi est eadem definitio cum ea quam Philosophus ponit in V *Ethicor.*, cap. V, a med., dicens quod « justitia est habitus secundum quem aliquis dicitur operativus secundum electionem justi. »

Ad primum ergo dicendum, quod voluntas hic nominat actum, non potentiam. Est autem consuetum quod apud auctores habitus per actus definiantur; sicut Augustinus dicit, *Super Joan.*, tract. LXXIX, col. 1837, t. 3, quod « fides est credere quod non vides. »

Ad secundum dicendum, quod neque etiam justitia est essentialiter rectitudo, sed causaliter tantum : est enim habitus secundum quem aliquis recte operatur et vult.

Ad tertium dicendum, quod voluntas potest dici perpetua dupliciter : uno modo ex parte ipsius actus, qui perpetuo durat, et sic solius Dei voluntas est perpetua; alio modo ex parte objecti, quia scilicet aliquis vult perpetuo facere aliquid, et hoc requiritur ad rationem justitiæ; non enim sufficit ad rationem justitiæ quod aliquis velit ad horam in aliquo negotio servare justitiam, quia vix invenitur aliquis qui velit in omnibus injuste agere; sed requiritur quod homo habeat voluntatem perpetuo et in omnibus justitiam conservandi.

Ad quartum dicendum, quod quia « perpetuum » non accipitur secundum durationem perpetuam actus voluntatis, non superflue additur « constans, » ut sicut per hoc quod dicitur « perpetua voluntas » designatur quod aliquis gerat in proposito perpetuo justitiam conservandi; ita etiam per hoc quod dicitur « constans, » designetur quod in hoc proposito firmiter perseveret.

Ad quintum dicendum, quod judex reddit quod suum est per modum imperantis et dirigentis, quia judex est « justum animatum, » et princeps est « custos justi, » ut dicitur in V *Ethic.*, cap. IV et VI ; sed subditi reddunt quod suum est unicuique per modum executionis.

Ad sextum dicendum, quod sicut in dilectione Dei includitur dilectio proximi, ut supra dictum est, ita etiam in hoc quod homo servit Deo, includitur quod unicuique reddat quod debet.

CONCLUSIO. — Justitia, perpetua et constans voluntas est, jus suum unicuique tribuens : vel est habitus, secundum quem aliquis constanti et perpetua voluntate jus suum unicuique tribuit; vel est habitus, secundum quem aliquis dicitur operativus secundum electionem justi. (*a*)

ARTICULUS II.

Utrum justitia semper sit ad alterum.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod justitia non semper sit ad alterum. Dicit enim Apostolus ad Rom., III, 22, quod *justitia Dei* est *per fidem Jesu Christi*. Sed fides non dicitur per comparationem unius hominis ad alterum. Ergo neque justitia.

(*a*) Justitia est virtus unicuique jus suum tribuens, utilitate communi servata. « Justitia est quæ suum cuique reddit, alienum non vindicat, utilitatem propriam negligit, ut æquitatem custodiat communem. Quæ et rectissime cardinalis virtus dicitur, quia circa illam omnes aliæ versantur, dum in omni virtute, scilicet aut Deo, aut sibi, aut proximo quod suum est redditur. » Ambrosius. — « Justitia est obtemperatio legibus, scriptis, institutisque philosophorum. » Cicero, lib. I *De legibus*. — « Justitia est naturæ tacita conventio in adjutorium multorum inventa. » Seneca, *De quatuor virtutibus*.

2. Præterea, secundum Augustinum in lib. *De moribus Ecclesiæ,* cap. xv, col. 1322, t. 1, « ad justitiam pertinet, ob hoc quod servit Deo, bene imperare cæteris quæ homini sunt subjecta[1]. » Sed appetitus sensitivus est homini subjectus, ut patet Gen., iv, 7, ubi dicitur : *Subter te* erit appetitus ejus,* scilicet peccati, *et tu dominaberis illius.* Ergo ad justitiam pertinet dominari proprio appetitui: et sic erit justitia ad seipsum.

* Sub te.

3. Præterea, justitia Dei est æterna. Sed nihil aliud fuit[2] Deo coæternum. Ergo de ratione justitiæ non est quod sit ad alterum.

4. Præterea, sicut operationes quæ sunt ad alterum indigent rectificari, ita etiam operationes quæ sunt ad seipsum. Sed per justitiam rectificantur operationes, secundum illud Proverb., xi, 5 : *Justitia simplicis dirigit viam ejus.* Ergo justitia non est solum circa ea quæ sunt ad alterum, sed etiam circa ea quæ sunt ad seipsum.

Sed contra est quod Tullius dicit in 1 *De offic.,* in tit. « De justitia, » quod « justitiæ ea ratio est qua societas hominum inter ipsos, et vitæ communitas continetur. » Sed hoc importat regulam[3] ad alterum. Ergo justitia est solum circa ea quæ sunt ad alterum.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, cum nomen justitiæ æqualitatem importet, ex sua ratione justitia habet quod sit ad alterum; nihil enim est sibi æquale, sed alteri. Et quia ad justitiam pertinet actus humanos rectificare, ut dictum est, necesse est quod alietas[4] ista quam requirit justitia, sit diversorum agere potentium. Actiones autem sunt suppositorum et totorum, non autem proprie loquendo partium et formarum, seu potentiarum; non enim proprie dicitur quod manus percutiat, sed homo per manum; neque proprie dicitur quod calor calefaciat, sed ignis per calorem; secundum tamen similitudinem quamdam hæc dicuntur. Justitia ergo proprie dicta requirit diversitatem suppositorum; et ideo non est nisi unius hominis ad alium. Sed secundum similitudinem accipiuntur in uno et eodem homine diversa principia actionum, quasi diversa agentia; sicut ratio, et irascibilis, et concupiscibilis; et ideo metaphorice in uno et eodem homine dicitur esse justitia secundum quod ratio imperat irascibili et concupiscibili, et secundum quod hæc obediunt rationi, et universaliter secundum quod unicuique parti hominis attribuitur quod ei convenit. Unde Philosophus, in V *Ethic.*, cap. ult., hanc justitiam appellat « secundum metaphoram dictam. »

Ad primum ergo dicendum, quod justitia quæ fit per fidem in nobis, est per quam justificatur impius; quæ quidem in ipsa debita ordinatione partium animæ consistit, sicut supra dictum est, cum de justificatione impii ageretur. Hoc autem pertinet ad justitiam metaphorice dictam, quæ potest inveniri etiam in aliquo solitariam vitam agente.

Et per hoc patet responsio ad secundum.

Ad tertium dicendum, quod justitia Dei est ab æterno secundum voluntatem et propositum æternum; et in hoc præcipue justitia consistit, quamvis secundum effectum non sit ab æterno, quia nihil est Deo coæternum.

Ad quartum dicendum, quod actiones quæ sunt hominis ad seipsum, sufficienter rectificantur rectificatis passionibus per alias virtutes morales; sed actiones quæ sunt ad alterum indigent speciali rectificatione, non solum per comparationem ad agentem, sed etiam per comparationem ad eum ad quem sunt. Et ideo circa eas est specialis virtus, quæ est justitia.

Conclusio. — Cum justitia æqualitatem importet, semper ad alterum est, ex translatione autem alicujus ad seipsum justitia esse potest.

ARTICULUS III.

Utrum justitia sit virtus.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod justitia non sit virtus. Dicitur enim Luc., xvii, 10 : *Cum feceritis omnia quæ præcepta sunt vobis, dicite : Servi inutiles sumus ; quod debuimus facere fecimus.* Sed non est inutile facere opus virtutis; dicit enim Ambrosius in II *De offic.*, cap. vi, § 23, col. 116, t. 3 : « Utilitatem non pecuniarii lucri æstimationem dicimus, sed acquisitionem pietatis[5]. » Ergo facere quod quis debet facere, non est opus virtutis. Est

[1] « Quare definire etiam sic licet, ut dicamus... justitiam, amorem Deo tantum servientem, et ab hoc bene imperantem cæteris quæ homini subjecta sunt. »

[2] In Parm. : « est. » — [3] Sic cod.; in edit. : « respectum. » — [4] Sic cod.; in edit. : « æqualitas. » — [5] « Æstimatione subducimus, sed acquisitione pietatis. »

autem opus justitiæ. Ergo justitia non est virtus.

2. Præterea, quod fit ex necessitate non est meritorium. Sed reddere alicui quod suum est, quod pertinet ad justitiam, est necessitatis. Ergo non est meritorium. Actibus autem virtutum meremur. Ergo justitia non est virtus.

3. Præterea, omnis virtus moralis est circa agibilia. Ea autem quæ exterius constituuntur non sunt agibilia, sed factibilia, ut patet per Philosophum in IX *Metaph.*, text. 16. Cum ergo ad justitiam pertineat exterius facere aliquod opus secundum se justum, videtur quod justitia non sit virtus moralis.

Sed contra est quod Gregorius dicit in II *Moral.*, cap. XLIX, § 76, col. 592, t. 1, quod « in quatuor virtutibus, » scilicet temperantia, prudentia, fortitudine et justitia, « tota bona operis structura consurgit. »

Respondeo dicendum, quod virtus humana est quæ bonum reddit actum humanum, et ipsum hominem bonum facit; quod quidem convenit justitiæ. Actus enim hominis bonus redditur ex hoc quod attingit regulam rationis, secundum quam humani actus rectificantur. Unde cum justitia operationes humanas rectificet, manifestum est quod opus hominis bonum reddit; et ut Tullius dicit in I *De offic.*, in tit. « De justitia, » circa princ., « ex justitia præcipue viri boni nominantur ; » unde, sicut ibidem dicit, « in ea virtutis splendor est maximus. »

Ad primum ergo dicendum, quod cum aliquis facit quod debet, non affert utilitatem lucri ei cui facit quod debet, sed solum abstinet a damno ejus; sibi tamen facit utilitatem, inquantum spontanea et prompta voluntate facit illud quod debet; quod est virtuose agere. Unde dicitur Sap., VIII, 7, quod *sapientia Dei sobrietatem et justitiam docet, prudentiam et virtutem, quibus in vita nihil est utilius hominibus,* scilicet virtuosis.

Ad secundum dicendum, quod duplex est necessitas : una coactionis, et hæc, quia repugnat voluntati, tollit rationem meriti. Alia autem est necessitas ex obligatione præcepti, sive ex necessitate finis, quando scilicet aliquis non potest consequi finem virtutis, nisi hoc faciat; et talis necessitas non excludit rationem meriti, inquantum aliquis hoc quod sic est necessarium, voluntarie agit; excludit tamen gloriam supererogationis, secundum illud I ad Corinth., IX, 16 : *Si evangelizavero, non est mihi gloria, necessitas enim mihi incumbit.*

Ad tertium dicendum, quod justitia non consistit circa exteriores res, quantum ad[1] facere quod pertinet ad artem, sed quantum ad hoc quod utitur eis ad alterum.

CONCLUSIO. — Cum justitia humanas operationes bonas et rectas efficiat, ipsa necessario est virtus.

ARTICULUS IV.

Utrum justitia sit in voluntate sicut in subjecto.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod justitia non sit in voluntate sicut in subjecto; justitia enim quandoque veritas dicitur. Sed veritas non est voluntatis, sed intellectus. Ergo justitia non est in voluntate sicut in subjecto.

2. Præterea, justitia est circa ea quæ sunt ad alterum. Sed ordinare aliquid ad alterum est rationis. Justitia ergo non est in voluntate sicut in subjecto, sed magis in ratione.

3. Præterea, justitia non est virtus intellectualis, cum non ordinetur ad cognitionem; unde relinquitur quod sit virtus moralis. Sed subjectum virtutis moralis est « rationale per participationem, » quod est irascibilis et concupiscibilis, ut patet per Philosophum in I *Ethic.*, cap. ult. Ergo justitia non est in voluntate sicut in subjecto, sed magis in irascibili et concupiscibili.

Sed contra est quod Anselmus dicit, lib. *De veritate,* cap. XII, col. 482, t. 1, quod « justitia est rectitudo voluntatis propter se servata. »

Respondeo dicendum, quod illa potentia est subjectum virtutis, ad cujus potentiæ actum rectificandum virtus ordinatur. Justitia autem non ordinatur ad dirigendum aliquem actum cognoscitivum; non enim dicimur justi ex hoc quod recte aliquid cognoscimus. Et ideo subjectum justitiæ non est intellectus, vel ratio, quæ est potentia cognoscitiva.

Sed quia justi in hoc dicimur quod aliquid recte agimus, proximum autem prin-

[1] In edit. : « hoc quod est. »

cipium actus est vis appetitiva, necesse est quod justitia sit in aliqua vi appetitiva sicut in subjecto.

Est autem duplex appetitus : scilicet voluntas, quæ est in ratione; et appetitus sensitivus consequens apprehensionem sensus, qui dividitur per irascibilem et concupiscibilem, ut in I habitum est. Reddere autem unicuique quod suum est, non potest procedere ex appetitu sensitivo, quia apprehensio sensitiva non se extendit ad hoc quod considerare possit proportionem unius ad alterum; sed hoc est proprium rationis. Unde justitia non potest esse sicut in subjecto in irascibili vel concupiscibili, sed solum in voluntate. Et ideo Philosophus, lib. V *Ethic.*, cap. I, a princ., definit justitiam per actum voluntatis, ut ex supra dictis patet.

Ad primum ergo dicendum, quod quia voluntas est appetitus rationalis, ideo rectitudo rationis, quæ veritas dicitur, voluntati impressa, propter propinquitatem ad rationem nomen retinet veritatis; et inde est quod quandoque justitia veritas vocatur.

Ad secundum dicendum, quod voluntas fertur in suum objectum consequenter ad apprehensionem rationis; et ideo quia ratio ordinat in alterum, voluntas potest velle aliquid in ordine ad alterum, quod pertinet ad justitiam.

Ad tertium dicendum, quod « rationale per participationem » non solum est irascibile et concupiscibile, sed omnino « appetitivum, » ut dicitur in I *Ethic.*, cap. ult.; quia « omnis appetitus obedit rationi. » Sub appetitivo autem comprehenditur voluntas; et ideo voluntas potest esse subjectum virtutis moralis.

Conclusio. — Justitia, cum non ad actum cognoscitivum dirigendum ordinetur, sed sit operis appetitus intellectivi directiva, ipsa non in intellectu, neque parte aliqua sensus, sed in voluntate est tanquam in proprio subjecto (a).

ARTICULUS V.

Utrum justitia sit virtus generalis.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod justitia non sit virtus generalis. Justitia enim condividitur aliis virtutibus, ut patet Sap., VIII, 7 : *Sobrietatem et prudentiam docet, justitiam et virtutem.* Sed generale non condividitur seu connumeratur speciebus sub illo generali contentis. Ergo justitia non est virtus generalis.

2. Præterea, sicut justitia ponitur virtus cardinalis, ita etiam temperantia et fortitudo. Sed temperantia vel fortitudo non ponitur virtus generalis. Ergo neque justitia debet aliquo modo poni virtus generalis.

3. Præterea, justitia est semper ad alterum, ut supra dictum est. Sed peccatum quod est in proximum, non est[1] peccatum generale, sed dividitur contra peccatum quo peccat homo contra seipsum. Ergo etiam neque justitia est virtus generalis.

Sed contra est quod Philosophus dicit in V *Ethic.*, cap. I, a med., quod « justitia est omnis virtus. »

Respondeo dicendum, quod justitia, sicut dictum est, ordinat hominem in comparatione ad alium; quod quidem potest esse dupliciter : uno modo ad alium singulariter consideratum; alio modo ad alium in communi, secundum scilicet quod ille qui servit alicui communitati, servit omnibus hominibus qui sub communitate illa continentur. Ad utrumque ergo se potest habere justitia secundum propriam rationem. Manifestum est autem, quod omnes qui sub communitate aliqua continentur, comparantur ad communitatem sicut partes ad totum; pars autem id quod est, totius est; unde et quodlibet bonum partis est ordinabile in bonum totius. Secundum hoc ergo bonum cujuslibet virtutis, sive ordinantis aliquem hominem ad seipsum, sive ordinantis ipsum ad aliquas alias personas singulares, est referibile ad bonum commune, ad quod ordinat justitia. Et secundum hoc actus omnium virtutum possunt ad justitiam pertinere, secundum quod ordinat hominem ad bonum commune. Et quantum ad hoc justitia dicitur virtus generalis. Et quia ad legem pertinet ordinare in bonum commune, ut supra habitum est, inde est quod talis justitia prædicto modo generalis dicitur « justitia legalis, » quia scilicet per eam homo concor-

[1] Sic cod.; in Parm. : « non potest esse. »

(a) Negant Scotistæ proprium esse justitiæ et virtutum ipsi annexarum subjectari in voluntate, quia virtus est habitus electivus, et ipsius est rectam facere electionem. Debet ergo subjectari in ea potentia cujus est eligere : hæc autem est voluntas. Sed virtus dicitur habitus electivus dispositive, non elective, quatenus rectificando passiones in appetitu sensitivo disponit voluntatem ad rectam electionem. Unde virtus non necessario, quia habitus electivus est, in voluntate subjectatur.

dat legi ordinanti actus omnium virtutum in bonum commune.

Ad primum ergo dicendum, quod justitia condividitur seu connumeratur aliis virtutibus, non inquantum est generalis, sed inquantum est specialis virtus, ut infra dicetur.

Ad secundum dicendum, quod temperantia et fortitudo sunt in appetitu sensitivo, id est in concupiscibili et irascibili. Hujusmodi autem vires sunt appetitivæ quorumdam bonorum particularium, sicut et sensus est particularium cognoscitivus. Sed justitia est sicut in subjecto in appetitu intellectivo, qui potest esse universalis boni, cujus intellectus est apprehensivus. Et ideo justitia magis potest esse virtus generalis quam temperantia vel fortitudo.

Ad tertium dicendum, quod illa quæ sunt ad seipsum, sunt ordinabilia ad alterum, præcipue quantum[1] ad bonum commune. Unde et justitia legalis, secundum quod ordinat ad bonum commune, potest dici virtus generalis; et eadem ratione injustitia potest dici peccatum commune; unde dicitur I Joan., III, 4, quod omne *peccatum est iniquitas*.

Conclusio. — Cum per justitiam omnium virtutum actus ad bonum commune ordinentur, ipsa est virtus generalis.

ARTICULUS VI.

Utrum justitia, secundum quod est generalis, sit idem per essentiam cum omni virtute.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod justitia, secundum quod est generalis, sit idem per essentiam cum omni virtute. Dicit enim Philosophus in V *Ethic.*, cap. I, in fin., quod « virtus et justitia legalis est eadem omni virtuti, esse autem non est idem. » Sed illa quæ differunt solum secundum esse, vel secundum rationem, non differunt secundum essentiam. Ergo justitia est idem secundum essentiam cum omni virtute.

2. Præterea, omnis virtus quæ non est idem per essentiam cum omni virtute, est pars virtutis. Sed justitia prædicta, ut ibidem Philosophus dicit, « non est pars virtutis sed tota virtus. » Ergo prædicta justitia est idem essentialiter cum omni virtute.

3. Præterea, per hoc quod aliqua virtus ordinat actum suum ad altiorem finem, non diversificatur secundum essentiam habitus; sicut idem est essentialiter habitus temperantiæ, etiamsi actus ejus ordinetur ad bonum divinum. Sed ad justitiam legalem pertinet quod actus omnium virtutum ordinentur ad altiorem finem, id est, ad bonum commune multitudinis, quod præeminet bono unius singularis personæ. Ergo videtur quod justitia legalis essentialiter sit omnis virtus.

4. Præterea, omne bonum partis ordinabile est ad bonum totius; unde si non ordinetur in illud, videtur esse vanum et frustra. Sed illud quod est secundum virtutem, non potest esse hujusmodi. Ergo videtur quod nullus actus possit esse alicujus virtutis, qui non pertineat ad justitiam generalem, quæ ordinat in bonum commune : et sic videtur quod justitia generalis sit idem in essentia cum omni virtute.

Sed contra est quod dicit Philosophus in V *Ethicor.*, cap. I, paulo ante fin., quod « multi in propriis quidem possunt virtute uti, in his autem quæ ad alterum sunt, non possunt; » et in III *Polit.*, cap. III, ante med., dicit quod « non est simpliciter eadem virtus boni viri et boni civis. »

Sed virtus boni civis est justitia generalis, per quam aliquis ordinatur ad bonum commune. Ergo non est eadem justitia generalis cum virtute communi; sed una potest sine alia haberi.

Respondeo dicendum, quod generale dicitur aliquid dupliciter : uno modo per prædicationem; sicut animal est generale ad hominem et equum, et ad alia hujusmodi; et hoc modo generale oportet quod sit idem essentialiter cum his ad quæ est generale, quia genus pertinet ad essentiam speciei et cadit in definitione ejus. Alio modo dicitur aliquid generale secundum virtutem, sicut causa universalis est generalis ad omnes suos effectus, ut sol ad omnia corpora, quæ illuminantur, vel immutantur per virtutem ipsius; et hoc modo generale non oportet quod sit idem in essentia cum his ad quæ est generale; quia non est eadem essentia causæ et effectus.

Hoc autem modo, secundum prædicta, justitia legalis dicitur esse virtus generalis, inquantum scilicet ordinat actus aliarum

[1] Al. deest « quantum. »

virtutum ad suum finem, quod est movere per imperium omnes alias virtutes; sicut enim charitas potest dici virtus generalis, inquantum ordinat actus omnium virtutum ad bonum divinum, ita etiam justitia legalis, inquantum ordinat actus omnium virtutum ad bonum commune. Sicut ergo charitas, quæ respicit bonum divinum ut proprium objectum, est quædam specialis virtus secundum suam essentiam, ita etiam justitia legalis est quædam specialis virtus secundum suam essentiam, secundum quod respicit commune bonum ut proprium objectum. Et sic est in principe principaliter et quasi architectonice, in subditis autem secundario et quasi ministrative[1].

Potest tamen quælibet virtus, secundum quod a prædicta virtute, speciali quidem in essentia, generali autem secundum virtutem, ordinatur ad bonum commune, dici justitia legalis; et hoc modo loquendi justitia legalis est idem in essentia cum omni virtute; differt autem ratione. Et hoc modo loquitur Philosophus.

Unde patet responsio ad primum et secundum.

Ad tertium dicendum, quod etiam illa ratio secundum hunc modum procedit de justitia legali, secundum quod virtus imperata a justitia legali, justitia legalis dicitur.

Ad quartum dicendum, quod quælibet virtus secundum propriam rationem ordinat actum suum ad proprium finem illius virtutis; quod autem ordinetur ad ulteriorem finem sive semper sive aliquando, hoc non habetur[2] ex propria ratione; sed oportet esse aliam superiorem virtutem, a qua in illum finem ordinetur; et sic oportet esse unam virtutem superiorem, quæ ordinet omnes virtutes in bonum commune, quæ est justitia legalis, et est alia per essentiam ab omni virtute.

Conclusio. — Ea legalis justitia, quæ proprie et per se bonum commune respicit, essentia specialis virtus est, a cæteris virtutibus distincta, et causaliter tantum generalis appellatur. Si vero dicamus justitiam legalem, virtutem esse cujus actus aliquo modo ad bonum commune ordinatur, secundum eam justitiæ legalis acceptionem, poterit justitia legalis etiam essentia, eadem esse cum qualibet virtute (*a*).

ARTICULUS VII.

Utrum sit aliqua justitia particularis præter justitiam generalem.

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod non sit aliqua justitia particularis præter justitiam generalem. In virtutibus enim nihil est superfluum, sicut nec in natura. Sed justitia generalis sufficienter ordinat hominem circa omnia quæ ad alterum sunt. Ergo non est necessaria aliqua justitia particularis.

2. Præterea, unum et multa non diversificant speciem virtutis. Sed justitia legalis ordinat hominem ad alterum, secundum ea quæ ad multitudinem pertinent, ut ex prædictis patet. Ergo non est alia species justitiæ quæ ordinet hominem ad alterum in his quæ pertinent ad unam singularem personam.

3. Præterea, inter unam singularem personam et multitudinem civitatis media est multitudo domestica. Si ergo est justitia alia particularis per comparationem ad unam personam præter justitiam generalem, pari ratione debet esse alia justitia œconomica, quæ ordinet hominem ad bonum commune unius familiæ; quod quidem non dicitur. Ergo nec aliqua particularis justitia est præter justitiam legalem.

Sed contra est quod Chrysostomus, *Super* illud *Matth.*, v : *Beati qui esuriunt et sitiunt justitiam*, dicit, *Hom.* xv, § 4, col. 186, t. 11[3] : « Justitiam autem dicit vel universalem virtutem, vel particularem, avaritiæ contrariam. »

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est, justitia legalis non est essentialiter om-

[1] In Parm. : « administrative. » — [2] In Parm. : « habet. » — [3] Edit. Vivès.

(*a*) Sunt qui putant justitiam generalem non esse specialem virtutem, sed rationem quamdam omni virtuti communem, ita quod quatenus fortitudo, v. g., movet militem ad strenue pugnandum propter honestatem propriam fortitudinis, sortiatur nomen fortitudinis; quatenus vero movet ad sic dimicandum propter bonum commune dicatur justitia generalis. Similiter de temperantia, justitia particulari et aliis virtutibus. Sed justitia generalis est specialis virtus a cæteris virtutibus realiter distincta.

Si dicas hanc justitiam generalem amplecti omnes virtutes, nec esse partem virtutis, sed totam et integram virtutem juxta Philosophum, V *Ethic.*, cap. I. — Respondetur sensum Philosophi esse quod quæcumque virtus prout a justitia generali imperatur, potest denominari justitia generalis, eo sensu quo quælibet virtus prout a charitate imperatur, potest dici quodammodo charitas, et charitatis præceptum tota lex.

nis virtus; sed oportet præter justitiam legalem, quæ ordinat hominem immediate ad bonum commune, esse alias virtutes quæ immediate ordinant hominem circa particularia bona; quæ quidem possunt esse vel ad seipsum, vel ad alteram singularem personam. Sicut ergo præter justitiam legalem oportet esse aliquas virtutes particulares, quæ ordinent hominem in seipso, puta temperantiam et fortitudinem; ita etiam præter justitiam legalem oportet esse particularem quamdam justitiam, quæ ordinet hominem circa ea quæ sunt ad alteram singularem personam.

Ad primum ergo dicendum, quod justitia legalis sufficienter quidem ordinat hominem in his quæ sunt ad alterum; quantum ad commune quidem bonum immediate; quantum autem ad bonum unius singularis personæ, mediate. Et ideo oportet esse aliquam particularem justitiam, quæ immediate ordinet hominem ad bonum alterius singularis personæ.

Ad secundum dicendum, quod bonum commune civitatis et bonum singulare unius personæ non differunt solum secundum multum et paucum, sed secundum formalem differentiam. Alia enim est ratio boni communis et boni singularis, sicut alia est ratio totius et partis. Et ideo Philosophus in I *Polit.*, cap. I, circa princ., dicit quod « non bene dicunt qui dicunt civitatem et domum, et alia hujusmodi, differre solum multitudine, et paucitate, et non specie. »

Ad tertium dicendum, quod domestica multitudo, secundum Philosophum in I *Polit.*, cap. III, distinguitur secundum tres conjugationes : scilicet uxoris et viri, patris et filii, domini et servi; quarum personarum una est quasi aliquid alterius. Et ideo ad hujusmodi personas non est simpliciter justitia, sed quædam justitiæ species, scilicet œconomica, ut dicitur in V *Ethic.*, cap. VI et ult., in fin.

CONCLUSIO. — Præter legalem justitiam, necessarium est esse aliquam aliam virtutem, seu justitiam, qua homo ordinetur in his quæ ad singularem personam attinent.

ARTICULUS VIII.

Utrum justitia particularis habeat materiam specialem.

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quod justitia particularis non habeat materiam specialem. Quia super illud Gen., II, 14 : *Fluvius quartus ipse est Euphrates,* dicit Glossa ordin., ex August., lib. II *De Gen. cont. Manich.*, cap. X, col. 204, t. 3 : « Euphrates, frugifer, interpretatur; nec dicitur contra quos vadat, quia justitia ad omnes animæ partes pertinet. » Hoc autem non esset, si haberet materiam specialem : quia quælibet materia specialis, ad aliquam specialem potentiam pertinet. Ergo justitia particularis non habet materiam specialem.

2. Præterea, Augustinus dicit in lib. LXXXIII *Quæstion.*, q. LXI, § 4, col. 51, t. 6, quod « quatuor sunt animæ virtutes, quibus in hac vita spiritualiter vivitur, scilicet temperantia, prudentia, fortitudo et justitia; » et dicit quod quarta « est justitia, quæ per omnes diffunditur. » Ergo justitia particularis, quæ est una de quatuor virtutibus cardinalibus, non habet specialem materiam.

3. Præterea, justitia dirigit hominem sufficienter in his quæ sunt ad alterum. Sed per omnia quæ sunt hujus vitæ, homo potest ordinari ad alterum. Ergo materia justitiæ est generalis, et non specialis.

Sed contra est quod Philosophus in V *Ethic.*, cap. II, a med., ponit justitiam particularem circa ea specialiter quæ pertinent ad communicationem vitæ.

Respondeo dicendum, quod omnia quæcumque rectificari possunt per rationem, sunt materia virtutis moralis, quæ definitur per rationem rectam, ut patet per Philosophum in II *Ethic.*, cap. II et VI. Possunt autem per rationem rectificari et interiores animæ passiones, et exteriores actiones, et res exteriores, quæ in usum hominis veniunt. Sed tamen per exteriores actiones, et per exteriores res quibus sibi invicem homines communicare possunt, attenditur ordinatio unius hominis ad alterum; secundum autem interiores passiones, consideratur rectificatio hominis in seipso.

Et ideo cum justitia ordinetur ad alterum, non est circa totam materiam virtutis moralis, sed solum circa exteriores actiones et res, secundum quamdam rationem objecti specialem, prout scilicet secundum eas unus homo alteri coordinatur.

Ad primum ergo dicendum, quod justitia pertinet quidem essentialiter ad unam partem animæ in qua est sicut in subjecto, scilicet ad voluntatem, quæ quidem movet

per suum imperium omnes[1] animæ partes; et sic justitia non directe, sed quasi per quamdam redundantiam ad omnes alias animæ partes pertinet.

Ad secundum dicendum, quod, sicut supra dictum est, virtutes cardinales dupliciter accipiuntur : uno modo secundum quod sunt speciales virtutes habentes determinatas materias; alio modo secundum quod significant quosdam generales modos virtutis; et hoc modo loquitur ibi Augustinus : dicit enim quod « prudentia est cognitio rerum appetendarum et fugiendarum; temperantia est refrenatio cupiditatis ab iis quæ temporaliter delectant; fortitudo est firmitas animi adversus ea quæ temporaliter molesta sunt; justitia est quæ per cæteras diffunditur, dilectio Dei et proximi, » quæ scilicet est communis radix totius ordinis ad alterum.

Ad tertium dicendum, quod passiones interiores quæ sunt pars materiæ moralis, secundum se non ordinantur ad alterum, quod pertinet ad specialem rationem justitiæ; sed earum effectus sunt ad alterum ordinabiles, scilicet operationes exteriores. Unde non sequitur quod materia justitiæ sit generalis.

Conclusio. — Cum per justitiam particularem homo ad alterum ordinetur, nonnisi circa exteriores hominis actiones et res quibus unus homo alteri coordinatur, ut circa propriam materiam, versatur.

ARTICULUS IX.

Utrum justitia sit circa passiones.

Ad nonum sic proceditur. 1. Videtur quod justitia sit circa passiones. Dicit enim Philosophus, in II *Ethic.*, cap. III, circa princ., quod « circa voluptates et tristitias est moralis virtus. » Voluptas autem, id est, delectatio et tristitia, sunt passiones quædam, ut supra habitum est, cum de passionibus ageretur. Ergo justitia, cum sit virtus moralis, erit circa passiones.

2. Præterea, per justitiam rectificantur operationes quæ sunt ad alterum. Sed operationes hujusmodi rectificari non possunt, nisi passiones sint rectificatæ; quia ex inordinatione passionum provenit inordinatio in prædictis operationibus : propter concupiscentiam enim venereorum proceditur ad adulterium, et propter superfluum amorem pecuniæ proceditur ad furtum. Ergo oportet quod justitia sit circa passiones.

3. Præterea, sicut justitia particularis est ad alterum, ita etiam et justitia legalis. Sed justitia legalis est circa passiones; alioquin non se extenderet ad omnes virtutes, quarum quædam sunt manifeste circa passiones. Ergo justitia est circa passiones.

Sed contra est quod Philosophus dicit in V *Ethic.*, cap. I et II, quod est circa operationes.

Respondeo dicendum, quod hujus quæstionis veritas ex duobus apparet : primo quidem ex ipso subjecto justitiæ, quod est voluntas; cujus motus vel actus non sunt passiones, ut supra habitum est; sed solum motus appetitus sensitivi passiones dicuntur; et ideo justitia non est circa passiones, sicut temperantia et fortitudo, quæ sunt irascibilis et concupiscibilis, sunt circa passiones. Alio modo ex parte materiæ; quia justitia est circa ea quæ sunt ad alterum, non autem per passiones interiores immediate ad alterum ordinamur.

Et ideo justitia circa passiones non est (*a*).

Ad primum ergo dicendum, quod non quælibet virtus moralis est circa voluptates et tristitias sicut circa materiam; nam fortitudo est circa timores et audacias; sed omnis virtus moralis ordinatur ad delectationem et tristitiam, sicut ad quosdam fines consequentes : quia, ut Philosophus dicit in VII *Ethic.*, cap. XI, in princ., « delectatio et tristitia est finis principalis, ad quem respicientes, unumquodque hoc quidem malum, hoc autem bonum dicimus; » et hoc modo pertinent etiam ad justitiam, quia « non est justus qui non gaudet justis operationibus, » ut dicitur in I *Ethic.*, cap. VIII, a med.

Ad secundum dicendum, quod operationes exteriores mediæ sunt quodammodo inter res exteriores, quæ sunt earum materia, et inter passiones interiores, quæ sunt ea-

[1] Parm. addit : « alias. »

(*a*) Juxta Richardum virtus potest esse circa aliquid tripliciter : per se et primo; per se et non primo; per accidens et ex consequenti. Justitia est circa passiones tertio modo, inquantum juvat fortitudinem et temperantiam quæ sunt circa passiones. Justus enim firmiter vult servare æqualitatem in operationibus ad alterum; sed videt hanc impediri per inordinationem passionum, ideoque passionum moderationem imperat, et imperando coadjuvat.

rum principia. Contingit autem quandoque esse defectum in uno eorum, sine hoc quod sit defectus in alio; sicut si aliquis surripiat rem alterius non cupiditate habendi, sed voluntate nocendi; vel e converso, si aliquis alterius rem concupiscat, quam tamen surripere non velit. Rectificatio ergo operationum, secundum quod ad exteriora terminatur, pertinet ad justitiam; sed rectificatio earum, secundum quod a passionibus oriuntur, pertinet ad alias virtutes morales, quæ sunt circa passiones. Unde surreptionem alienæ rei justitia impedit inquantum est contra æqualitatem in exterioribus constituendam; liberalitas vero inquantum procedit ab immoderata concupiscentia divitiarum. Sed quia operationes exteriores non habent speciem ab interioribus passionibus, sed magis a rebus exterioribus sicut ex objectis, ideo per se loquendo operationes exteriores magis sunt materia justitiæ quam aliarum virtutum moralium.

Ad tertium dicendum, quod bonum commune est finis singularum personarum in communitate existentium; sicut bonum totius, finis est cujuslibet partium. Bonum autem unius personæ singularis non est finis alterius. Et ideo justitia legalis, quæ ordinatur ad bonum commune, magis se potest extendere ad interiores passiones, quibus homo aliqualiter disponitur in seipso, quam justitia particularis, quæ ordinatur ad bonum alterius singularis personæ; quamvis justitia legalis principalius se extendat ad alias virtutes quantum ad exteriores operationes earum, inquantum scilicet præcipit lex « fortis[1] opera facere, et quæ temperati, et quæ mansueti, » ut dicitur in V *Ethic.*, cap. II, a princ.

Conclusio. — Cum homo per passiones interiores non ordinetur immediate ad alterum, non potest circa eas esse justitia, qua homo ordinatur ad alterum.

ARTICULUS X.

Utrum medium justitiæ sit medium rei.

Ad decimum sic proceditur. 1. Videtur quod medium justitiæ non sit medium rei. Ratio enim generis salvatur in omnibus speciebus. Sed virtus moralis in II *Ethic.*, cap. VI, definitur esse « habitus electivus in medietate existens determinata ratione quoad nos. » Ergo et in justitia est medium rationis non rei.

2. Præterea, in his quæ simpliciter sunt bona non est accipere superfluum et diminutum, et per consequens nec medium, sicut patet de virtutibus, ut dicitur in II *Ethic.*, cap. VI, ad fin. Sed justitia est circa simpliciter bona, ut dicitur in V *Ethic.*, c. I, parum ante med. Ergo in justitia non est medium rei.

3. Præterea, in aliis virtutibus ideo dicitur esse medium rationis, et non rei, quia diversimode accipitur per comparationem ad diversas personas; quia « quod uni est multum, alteri est parum, » ut dicitur in II *Ethic.*, cap. VI, ante med. Sed hoc etiam observatur in justitia; non enim eadem pœna punitur qui percutit principem, et qui percutit privatam personam. Ergo etiam justitia non habet medium rei, sed medium rationis.

Sed contra est quod Philosophus, in II *Ethic.*, cap. VI et VII, et lib. V, cap. III et IV, assignat medium justitiæ secundum proportionalitatem arithmeticam, quod est medium rei.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, aliæ virtutes morales principaliter consistunt circa passiones; quarum rectificatio non attenditur, nisi secundum comparationem ad ipsum hominem, cujus sunt passiones, secundum scilicet quod irascitur et concupiscit, prout debet, secundum diversas circumstantias. Et ideo medium talium virtutum non accipitur secundum proportionem unius rei ad alteram, sed solum secundum comparationem ad ipsum virtuosum; et propter hoc in ipsis est medium solum secundum rationem quoad nos.

Sed materia justitiæ est exterior operatio, secundum quod ipsa vel res cujus est usus, debitam proportionem habet ad aliam personam: et ideo medium justitiæ consistit in quadam proportionis æqualitate rei exterioris ad personam exteriorem. Æquale autem est realiter medium inter majus et minus, ut dicitur in X *Metaph.*, text. 19; unde justitia habet medium rei.

Ad primum ergo dicendum, quod hoc medium rei est etiam medium rationis, et ideo in justitia salvatur ratio virtutis moralis.

Ad secundum dicendum, quod bonum

[1] In Parm.: « fortia. »

simpliciter dupliciter dicitur : uno modo quod est omnibus modis bonum, sicut virtutes sunt bonæ; et sic in his quæ sunt bona simpliciter, non est accipere medium et extrema; alio modo dicitur aliquid simpliciter bonum, quia est absolute bonum, scilicet secundum suam naturam consideratum, quamvis per abusum possit fieri malum, sicut patet de divitiis et honoribus; et in talibus potest accipi « superfluum, et diminutum, et medium, » quantum ad homines, qui possunt eis uti vel bene vel male; et sic circa simpliciter bona dicitur esse justitia.

Ad tertium dicendum, quod injuria illata aliam proportionem habet ad principem, et aliam ad personam privatam; et ideo oportet aliter adæquare utramque injuriam per vindictam; quod pertinet ad diversitatem rei, et non solum ad diversitatem rationis.

Conclusio. — Cum justitia versetur circa exteriores operationes et res, medium in ea est medium rei consistens in quadam proportionis æqualitate rei exterioris ad exteriorem personam.

ARTICULUS XI.

Utrum actus justitiæ sit reddere unicuique quod suum est.

Ad undecimum sic proceditur. 1. Videtur quod actus justitiæ non sit reddere unicuique quod suum est. Augustinus enim, XIV *De Trinit.*, cap. IX, col. 1046, t. 8, attribuit justitiæ subvenire miseris. Sed in subveniendo miseris non tribuimus eis quæ sunt eorum, sed magis quæ sunt nostra. Ergo justitiæ actus non est tribuere unicuique quod suum est.

2. Præterea, Tullius, in lib. *De offic.*, tit. « De justitia, » circa princ., dicit quod « beneficentia, quam benignitatem vel liberalitatem appellare licet, ad justitiam pertinet. » Sed liberalitatis est de proprio dare alicui, non de eo quod est ejus. Ergo justitiæ actus non est reddere unicuique quod suum est.

3. Præterea, ad justitiam pertinet non solum res dispensare debito modo, sed etiam injuriosas actiones cohibere, puta homicidia, adulteria et alia hujusmodi. Sed reddere quod suum est, videtur solum ad dispensationem rerum pertinere. Ergo non sufficienter per hoc notificatur actus justitiæ, quod dicitur actus ejus esse reddere unicuique quod suum est.

Sed contra est quod Ambrosius dicit in I *De offic.*, cap. XXIV, § 115, col. 62, t. 3 : « Justitia est quæ suum cuique tribuit, alienum non vindicat; utilitatem propriam negligit, ut communem æquitatem custodiat. »

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est, materia justitiæ est operatio exterior, secundum quod ipsa, vel res qua per eam utimur, proportionatur alteri personæ, ad quam per justitiam ordinamur. Hoc autem dicitur esse suum unicuique personæ quod ei secundum proportionis æqualitatem debetur; et ideo proprius actus justitiæ nihil aliud est quam reddere unicuique quod suum est.

Ad primum ergo dicendum, quod justitiæ, cum sit virtus cardinalis, quædam aliæ virtutes secundariæ adjunguntur, sicut misericordia, liberalitas et aliæ hujusmodi virtutes, ut infra patebit. Et ideo subvenire miseris, quod pertinet ad misericordiam sive pietatem, et liberaliter benefacere, quod pertinet ad liberalitatem, per quamdam reductionem attribuitur justitiæ sicut principali virtuti.

Et per hoc patet responsio ad secundum.

Ad tertium dicendum, quod, sicut Philosophus dicit in V *Ethic.*, cap. IV, omne superfluum in his quæ ad justitiam pertinent lucrum extenso nomine vocatur; sicut et omne quod minus est, vocatur damnum; et hoc ideo quia justitia prius est exercita, et communius exercetur in voluntariis commutationibus rerum, puta emptione et venditione, in quibus proprie hæc nomina dicuntur; et exinde derivantur hæc nomina ad omnia circa quæ potest esse justitia. Et eadem ratio est de hoc quod est reddere unicuique quod suum est.

Conclusio. — Proprius justitiæ actus est unicuique quod suum est reddere.

ARTICULUS XII.

Utrum justitia præemineat inter omnes virtutes morales.

Ad duodecimum sic proceditur. 1. Videtur quod justitia non præemineat inter omnes virtutes morales. Ad justitiam enim pertinet reddere alteri quod suum est; ad liberalitatem autem pertinet de proprio dare, quod virtuosius est. Ergo liberalitas est major virtus quam justitia.

2. Præterea, nihil ornatur nisi per aliquid dignius se. Sed magnanimitas est ornamentum et justitiæ et omnium virtutum, ut dicitur in IV *Ethic.*, cap. III, ante med. Ergo magnanimitas est nobilior quam justitia.

3. Præterea, virtus est circa difficile et bonum, ut dicitur in II *Ethic.*, cap. III. Sed fortitudo est circa magis difficilia quam justitia, id est, circa pericula mortis, ut dicitur in III *Ethic.*, cap. VI. Ergo fortitudo est nobilior justitia.

Sed contra est quod Tullius dicit in I *Offic.*, tit. « De justitia, » in princ.: « In justitia virtutis splendor est maximus, ex qua boni viri nominantur. »

Respondeo dicendum, quod si loquamur de justitia legali, manifestum est quod ipsa est præclarior inter omnes virtutes morales inquantum bonum commune præeminet bono singulari unius personæ; et secundum hoc Philosophus, in V *Ethic.*, cap. I, ante fin., dicit quod « præclarissima virtutum videtur esse justitia, et neque est Hesperus, neque Lucifer ita admirabilis. » Sed etiam si loquimur de justitia particulari, præcellit inter alias virtutes morales duplici ratione : quarum prima potest sumi ex parte subjecti, quia scilicet est in nobiliori parte animæ, id est, in appetitu rationali, scilicet in voluntate, aliis virtutibus moralibus existentibus in appetitu sensitivo, ad quem pertinent passiones, quæ sunt materia aliarum virtutum moralium. Secunda ratio sumitur ex parte objecti : nam aliæ virtutes laudantur solum secundum bonum ipsius virtuosi; justitia autem laudatur secundum quod virtuosus ad alium bene se habet; et sic justitia quodammodo est bonum alterius, ut dicitur in V *Ethic.*, c. I, aliquant. ante fin. Et propter hoc Philosophus dicit in I *Rhet.*, cap. IX, paulo a princ. : « Necesse est maximas virtutes esse eas quæ sunt aliis utilissimæ : siquidem est virtus potentia benefactiva; propter hoc et fortes, et justos maxime honorant; quoniam fortitudo est utilis in bello, justitia autem et in bello et in pace. »

Ad primum ergo dicendum, quod liberalitas etsi de suo det, tamen hoc facit, inquantum in hoc considerat proprie virtutis bonum; justitia autem dat alteri quod suum est, quasi considerans bonum commune; et præterea [1] justitia observatur ad omnes; liberalitas autem ad omnes se extendere non potest; et iterum liberalitas quæ de suo dat, supra justitiam fundatur, per quam conservatur unicuique quod suum est [2].

Ad secundum dicendum, quod magnanimitas, quando supervenit justitiæ, auget ejus bonitatem; quæ tamen sine justitia nec virtutis rationem haberet.

Ad tertium dicendum, quod fortitudo, etsi consistat circa difficiliora, non tamen est circa meliora, cum sit solum in bello utilis, justitia autem et in bello et in pace, sicut dictum est.

CONCLUSIO. — Cum justitia tam moralis quam legalis sit virtus existens in voluntate et qua ad alterum homo ordinatur ea est omnium virtutum moralium excellentissima.

QUÆSTIO LIX.

DE INJUSTITIA.

(Et quatuor quæruntur.)

Deinde considerandum est de injustitia; et circa hoc quæruntur quatuor : 1° utrum injustitia sit speciale vitium; 2° utrum injusta agere sit proprium injusti ; 3° utrum aliquis possit injustum pati volens; 4° utrum injustitia ex suo genere sit peccatum mortale.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum injustitia sit vitium speciale.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod injustitia non sit vitium speciale. Dicitur enim I Joan., III, 4 : Omne *peccatum est iniquitas*. Sed iniquitas videtur idem esse quod injustitia; quia justitia est æqualitas quædam, unde injustitia idem videtur esse quod inæqualitas, sive iniquitas. Ergo injustitia non est speciale peccatum.

2. Præterea, nullum speciale peccatum opponitur omnibus virtutibus. Sed injustitia opponitur omnibus virtutibus; nam quantum ad adulterium opponitur castitati, quantum ad homicidium opponitur mansuetudini, et sic de aliis. Ergo injustitia non est speciale peccatum.

3. Præterea, injustitia justitiæ opponitur, quæ in voluntate est. Sed omne peccatum est in voluntate, ut Augustinus dicit, lib.

[1] Ita cum codicibus edit. Rom., optime; al. edit. ex Græca : « propter » — [2] Sic clarius et rectius in cod.; in Parm. : « suum est tribuitur. »

De duab. animab.[1], cap. x, col. 103, t. 8. Ergo injustitia non est speciale peccatum.

Sed contra est quod injustitia justitiæ opponitur. Sed justitia est specialis virtus. Ergo injustitia est speciale vitium.

Respondeo dicendum, quod injustitia est duplex : una quidem illegalis, quæ opponitur legali justitiæ; et hæc quidem secundum essentiam est speciale vitium, inquantum respicit speciale objectum, scilicet bonum commune, quod contemnit; sed quantum ad intentionem est vitium generale, quia per contemptum boni communis potest homo ad omnia peccata deduci; sicut etiam omnia vitia, inquantum repugnant bono communi, injustitiæ habent rationem, quasi ab injustitia derivata, sicut et supra de justitia dictum est. Alio modo dicitur injustitia secundum inæqualitatem quamdam ad alterum, prout scilicet homo vult habere plus de bonis, puta divitiis et honoribus, et minus de malis, puta laboribus et damnis; et sic injustitia habet materiam specialem, et est particulare vitium justitiæ particulari oppositum.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut justitia legalis dicitur per comparationem ad bonum commune humanum, ita justitia divina dicitur per comparationem ad bonum divinum, cui repugnat omne peccatum; et secundum hoc omne peccatum dicitur esse iniquitas.

Ad secundum dicendum, quod injustitia etiam particularis opponitur indirecte omnibus virtutibus, inquantum scilicet exteriores etiam actus pertinent et ad justitiam et ad alias virtutes morales, licet diversimode, sicut supra dictum est.

Ad tertium dicendum, quod voluntas, sicut et ratio, se extendit ad materiam totam moralem, id est, ad passiones et ad operationes exteriores, quæ sunt ad alterum; sed justitia perficit voluntatem solum secundum quod se extendit ad operationes quæ sunt ad alterum; et similiter injustitia.

Conclusio. — Illegalis injustitia essentialiter quidem speciale vitium est : secundum intentionem vero generale, quod per contemptum communis boni possit homo ad omnia peccata deduci (a).

ARTICULUS II.

Utrum aliquis dicatur injustus ex hoc quod facit injustum.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod aliquis dicatur injustus ex hoc quod facit injustum. Habitus enim specificantur per objecta, ut ex supra dictis patet. Sed proprium objectum justitiæ est justum, et proprium objectum injustitiæ est injustum. Ergo et justus dicendus est aliquis ex hoc quod facit justum, et injustus ex hoc quod facit injustum.

2. Præterea, Philosophus dicit in V *Ethic.*, cap. ix, vers. fin., falsam esse opinionem quorumdam qui æstimant in potestate hominis esse ut statim faciat injustum, et quod justus non possit minus facere injustum quam injustus. Hoc autem non esset, nisi facere injustum esset proprium injusti. Ergo aliquis judicandus est injustus ex hoc quod facit injustum.

3. Præterea, eodem modo se habet omnis virtus ad proprium actum, et eadem ratio est de vitiis oppositis. Sed quicumque facit aliquid intemperatum dicitur intemperatus. Ergo quicumque facit aliquid injustum dicitur injustus.

Sed contra est quod Philosophus dicit in V *Ethic.*, cap. vi, in princ., quod « aliquis facit injustum et injustus non est. »

Respondeo dicendum, quod, sicut objectum justitiæ est aliquid æquale in rebus exterioribus, ita etiam objectum injustitiæ est aliquid inæquale, prout scilicet alicui attribuitur plus vel minus quam sibi[2] competat. Ad hoc autem objectum comparatur habitus injustitiæ mediante proprio actu, qui vocatur injustificatio. Potest ergo contingere quod qui facit injustum, non est injustus, dupliciter : uno modo propter defectum comparationis[3] operationis ad pro-

[1] Vide etiam I *Retractat.*, cap. xv, § 2, col. 608, t. 1. — [2] In Parm. : « ipsi. » — [3] Parm. addit insulse : « ad ipsius. »

(a) Sicut justitia sumitur dupliciter, late pro omni virtute, et stricte pro speciali virtute quæ est secunda inter cardinales, sic injustitia quæ opponitur justitiæ sumitur etiam dupliciter : primo, late pro omni transgressione legis, quæ alio nomine dicitur iniquitas, quo sensu omne peccatum est injustitia; secundo, stricte prout opponitur justitiæ quæ est secunda virtus cardinalis; sic accepta sumitur vel actualiter, et est juris alieni violatio; vel habitualiter, et est prava dispositio inclinans voluntatem ad hujusmodi violationem.

Injustitia illegalis est quidem speciale vitium secundum essentiam, generale vero secundum intentionem, quia ex animo agentis potest omnibus vitiis immisceri, quatenus homo in omni peccato potest agere ex contemptu boni communis.

primum objectum; quæ quidem recipit speciem et nomen a per se objecto, non autem ab objecto per accidens. In his autem quæ sunt propter finem, per se dicitur aliquid quod est intentum; per accidens autem quod est præter intentionem. Et ideo si aliquis faciat aliquid quod est injustum, non intendens injustum facere, puta cum hoc facit per ignorantiam, non existimans se injustum facere, tunc non facit injustum, per se et formaliter loquendo, sed solum per accidens, et quasi materialiter faciens id quod est injustum; unde et talis operatio non denominatur injustificatio. Alio modo potest contingere propter defectum comparationis ipsius operationis ad habitum. Potest enim injustificatio procedere quandoque quidem ex aliqua passione, puta iræ vel concupiscentiæ; quandoque autem ex electione, quando scilicet ipsa injustificatio per se placet; et tunc proprie procedit ab habitu; quia unicuique habenti aliquem habitum est secundum se acceptum, quod convenit illi habitui. Facere ergo injustum ex intentione et ex electione est proprium injusti, secundum quod injustus dicitur qui habet injustitiæ habitum; sed facere injustum præter intentionem vel ex passione potest aliquis absque habitu injustitiæ.

Ad primum ergo dicendum, quod objectum per se et formaliter acceptum specificat habitum, non autem prout accipitur materialiter et per accidens.

Ad secundum dicendum, quod non est facile cuiquam facere injustum ex electione, quasi aliquid per se placens, et non propter aliud; sed hoc proprium est habentis habitum, ut ibidem Philosophus dicit.

Ad tertium dicendum, quod objectum temperantiæ, non est aliquid exterius constitutum, sicut objectum justitiæ; sed objectum temperantiæ, id est, temperatum, accipitur solum in comparatione ad ipsum hominem. Et ideo quod est per accidens et præter intentionem, non potest dici temperatum, nec materialiter, nec formaliter; et similiter neque intemperatum; et quantum ad hoc est dissimile in justitia et in aliis virtutibus moralibus; sed quantum ad comparationem operationis ad habitum, in omnibus similiter se habet.

CONCLUSIO. — Quempiam ex intentione ac electione injustum facere, aliquem injustum reddit : non autem facere injustum præter intentionem vel ex passione (a).

ARTICULUS III.

Utrum aliquis possit pati injustum volens.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod aliquis possit pati injustum volens. Injustum enim est inæquale, ut dictum est. Sed aliquis lædendo seipsum recedit ab æqualitate, sicut et lædendo alium. Ergo aliquis potest sibi ipsi facere injustum, sicut et alteri. Sed quicumque facit[1] injustum, volens facit. Ergo aliquis volens potest pati injustum, maxime a seipso.

2. Præterea, nullus secundum legem civilem punitur, nisi propter hoc quod facit aliquam injustitiam. Sed illi qui interimunt seipsos, puniuntur secundum leges civitatum in hoc quod privabantur antiquitus honore sepulturæ, ut patet per Philosophum in V *Ethic.* Ergo aliquis potest facere sibi ipsi injustum; et ita contingit quod aliquis injustum patiatur volens.

3. Præterea, nullus facit injustum, nisi alicui patienti injustum. Sed contingit quod aliquis faciat injustum alicui hoc volenti, puta si vendat ei rem charius quam valeat. Ergo contingit aliquem volentem[2] injustum pati.

Sed contra est quod injustum pati est oppositum ei quod est injustum facere. Sed nullus facit injustum nisi volens. Ergo per oppositum nullus patitur injustum nisi nolens.

Respondeo dicendum, quod actio de sui ratione procedit ab agente; passio autem secundum propriam rationem est ab alio. Unde non potest esse idem secundum idem agens et patiens, ut dicitur in III *Physic.*, text. 8, et in VIII, text. 40. Principium autem proprium agendi in hominibus est voluntas : et ideo illud proprie et per se

[1] Parm. addit : « sibi. » — [2] Parm. addit : « aliquid. »

(a) Distinguendum est inter morem loquendi vulgarem et morem loquendi philosophorum. Juxta morem philosophorum « injustus » est nomen significans habitum; juxta morem vulgarem dicitur etiam injustus qui facit aliquem actum injustum, sive agat ex habitu aut ex electione injusti, sive non; nam voces significativæ habitus sæpe ex usu transferuntur ad significandum actum.

homo facit quod volens facit; et e contrario illud proprie homo patitur quod præter voluntatem suam patitur : quia inquantum est volens, principium est ex ipso[1]; et ideo inquantum est hujusmodi, magis est agens quam patiens.

Dicendum est ergo quod injustum, per se et formaliter loquendo, nullus potest facere nisi volens, nec pati nisi nolens; per accidens autem, et quasi materialiter loquendo, potest aliquis id quod est de se injustum vel facere nolens, sicut cum quis præter intentionem operatur, vel pati volens, sicut cum aliquis plus alteri dat sua voluntate quam debeat.

Ad primum ergo dicendum, quod cum aliquis sua voluntate dat alicui id quod ei non debet, non facit nec injustitiam nec inæqualitatem. Homo enim per suam voluntatem possidet res; et ita non est præter proportionem, si ei aliquid subtrahatur secundum propriam[2] voluntatem, vel a seipso vel ab alio.

Ad secundum dicendum, quod aliqua persona singularis potest dupliciter considerari : uno modo secundum se; et sic si sibi aliquod nocumentum inferat, potest quidem habere rationem alterius peccati, puta intemperantiæ, vel imprudentiæ, non tamen rationem injustitiæ; quia sicut justitia semper est ad alterum, ita et injustitia. Alio modo potest considerari aliquis homo, inquantum est aliquid civitatis, scilicet pars; vel inquantum est aliquid Dei, scilicet creatura et imago; et sic qui seipsum occidit, injuriam quidem facit, non sibi, sed civitati et Deo; et ideo punitur tam secundum legem divinam quam secundum legem humanam, sicut et de fornicatore Apostolus dicit I Cor., III, 17 : *Si quis templum Dei violaverit, disperdet* ipsum Deus.* * *Illum.*

Ad tertium dicendum, quod passio est effectus actionis exterioris. In hoc autem quod est facere et pati injustum, id quod materiale est attenditur secundum id quod exterius agitur, prout in se consideratur, ut dictum est, id autem quod est ibi formale et per se, attenditur secundum voluntatem agentis et patientis, ut ex dictis patet. Dicendum est ergo quod aliquem facere injustum et alium pati injustum, materialiter loquendo, semper se concomitantur. Sed si formaliter loquamur, facere aliquis potest injustum, intendens injustum facere; tamen alius non patietur injustum, quia volens patietur; et e converso potest aliquis pati injustum, si nolens id quod est injustum, patiatur; et tamen ille qui hoc facit ignorans, non faciet injustum formaliter, sed materialiter tantum.

Conclusio. — Injustum per se et formaliter nullus per se facere potest nisi volens, nec pati nisi nolens : potest tamen quis per accidens et quasi materialiter, id quod de se injustum est, vel facere nolens, vel pati volens (*a*).

ARTICULUS IV.

Utrum quicumque facit injustum peccet mortaliter.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod non quicumque facit injustum peccet mortaliter. Peccatum enim veniale mortali opponitur. Sed quandoque veniale peccatum est quod aliquis faciat injustum; dicit enim Philosophus in V *Ethic.*, cap. VIII, in fin., de injuste agentibus loquens : « Quæcumque non solum ignorantes, sed et propter

[1] Parm. : « principium et ex seipso. »

[2] Ita cod. Alcan. optime : Garcia ex Tarac., theologi, Nicolaï et posteriores edit. : « Et ita non est præter suam proportionem, » etc. Edit. Rom. : « Et ita non est præter proportionem, vel propositum, si ei aliquid subtrahatur, sed secundum propriam, » etc.

(*a*) Injustum agere aut pati sumitur materialiter vel formaliter. — Materialiter sumitur abstrahendo a voluntate tam agentis quam patientis. Formaliter sumitur attendendo voluntati agentis vel patientis; formale enim in moralibus petitur a voluntate. Solum formaliter injustum solet dici injuria. Unde quamvis pati injustum sumatur materialiter et formaliter; tamen pati injuriam solet tantum sumi formaliter.

Nullus potest facere injustum per se et formaliter loquendo, nisi volens.

Nullus potest pati injustum per se et formaliter loquendo, nisi nolens.

Per accidens quasi materialiter potest quasi nolens facere injustum et pati volens.

Adstipulatur conclusioni regula juris XXVII in VI : « Scienti et consentienti non fit injuria neque dolus. » Cæterum intellige volentem et consentientem tam in hac regula quam in conclusione sic ut omnino libere consentiat, nec ullo modo sit involuntarius. Unde qui necessitate solvit usuras, aut metu mortis latroni pecunias erogat, vere patitur injuriam, quia licet simpliciter velit, nollet tamen, et consensus præsens contra jus et per injuriam extorquetur.

Martyres et ipse Christus erant volentes respective ad Deum, non respective ad tyrannos.

ignorantiam peccant, venialia sunt. » Ergo non quicumque facit injustum, mortaliter peccat.

2. Præterea, qui in aliquo parvo injustitiam facit, parum a medio declinat. Sed hoc videtur esse tolerabile et inter minima malorum computandum, ut patet per Philosophum in II *Ethic.*, cap. ult., circa finem. Non ergo quicumque facit injustum, peccat mortaliter.

3. Præterea, charitas est mater omnium virtutum, ex cujus contrarietate aliquod peccatum dicitur mortale. Sed non omnia peccata opposita aliis virtutibus sunt mortalia. Ergo etiam neque facere injustum semper est peccatum mortale.

Sed contra, quidquid est contra legem Dei est peccatum mortale. Sed quicumque facit injustum facit contra præceptum legis Dei, quia vel reducitur ad furtum, vel ad adulterium, vel ad homicidium, vel ad aliquid hujusmodi, ut ex sequentibus patebit. Ergo quicumque facit injustum peccat mortaliter.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, cum de differentia peccatorum ageretur, peccatum mortale est quod contrariatur charitati, per quam est animæ vita. Omne autem nocumentum alteri illatum, ex se charitati repugnat, quæ movet ad volendum bonum alterius. Et ideo cum injustitia semper consistat in nocumento alterius, manifestum est quod facere injustum, ex genere suo, est peccatum mortale.

Ad primum ergo dicendum, quod illud verbum Philosophi intelligitur de ignorantia facti, quam ipse vocat « ignorantiam particularium circumstantiarum, » quæ meretur veniam; non autem de ignorantia juris, quæ non excusat. Qui autem ignorans facit injustum, non facit injustum nisi per accidens, ut supra dictum est.

Ad secundum dicendum, quod ille qui in parvis facit injustitiam, deficit a perfecta ratione ejus quod est injustum facere, inquantum potest reputari non esse omnino contra voluntatem ejus qui hoc patitur; puta si auferat aliquis alicui unum pomum, vel aliquid tale, de quo probabile est quod ille inde non lædatur, nec ei displiceat.

Ad tertium dicendum, quod peccata quæ sunt contra alias virtutes, non semper sunt in nocumentum alterius; sed important inordinationem quamdam circa passiones humanas. Unde non est similis ratio.

Conclusio. — Cum injustitia in alterius læsione et nocumento consistat, injustum quidpiam agere, mortale peccatum est.

QUÆSTIO LX.

DE JUDICIO.

(Et sex quæruntur.)

Postea, considerandum est de judicio; et circa hoc quæruntur sex : 1° utrum judicium sit actus justitiæ; 2° utrum sit licitum judicare; 3° utrum per suspiciones sit judicandum; 4° utrum dubia sint in meliorem partem interpretanda; 5° utrum judicium semper sit secundum leges scriptas proferendum; 6° utrum judicium per usurpationem pervertatur.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum judicium sit actus justitiæ.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod judicium non sit actus justitiæ. Dicit enim Philosophus, in I *Ethic.*, cap. v, quod « unusquisque bene judicat quæ cognoscit, » et sic judicium ad vim cognoscitivam pertinere videtur. Vis autem cognoscitiva per prudentiam perficitur. Ergo judicium magis pertinet ad prudentiam quam ad justitiam, quæ est in voluntate, ut dictum est.

2. Præterea, Apostolus dicit, I Corinth., II, 15 : *Spiritualis judicat omnia.* Sed homo maxime efficitur spiritualis per virtutem charitatis, quæ diffunditur in cordibus nostris per Spiritum sanctum, qui datus est nobis, ut dicitur Rom., v, 5. Ergo judicium magis pertinet ad charitatem quam ad justitiam.

2. Præterea, ad unamquamque virtutem pertinet rectum judicium circa propriam materiam, quia « virtuosus in singulis est regula et mensura, » secundum Philosophum in lib. III *Ethic.*, cap. IV, circa fin. Non ergo judicium magis pertinet ad justitiam quam ad alias virtutes morales.

4. Præterea, judicium videtur ad solos judices pertinere. Actus autem justitiæ invenitur in omnibus justis. Cum ergo non soli judices sint justi, videtur quod judicium non sit actus proprius justitiæ.

Sed contra est quod in psal. XCIII, 15, dicitur : *Quoadusque justitia convertatur in judicium.*

Respondeo dicendum, quod judicium pro-

prie nominat actum judicis, inquantum judex est; judex autem dicitur, quasi « jus dicens; » jus autem est objectum justitiæ, ut supra habitum est. Et ideo judicium importat, secundum primam nominis impositionem, definitionem vel determinationem justi, sive juris. Quod autem aliquis bene definiat aliquid in operibus virtuosis, proprie procedit ex habitu virtutis, sicut castus recte determinat ea quæ pertinent ad castitatem.

Et ideo judicium, quod importat rectam determinationem ejus quod est justum, proprie pertinet ad justitiam. Propter quod Philosophus, in V *Ethic.*, cap. IV, ante med., dicit quod « homines ad judicem confugiunt sicut ad quamdam justitiam animatam. »

Ad primum ergo dicendum, quod nomen judicii, quod secundum primam impositionem significat rectam determinationem justorum, ampliatum est ad significandum rectam determinationem in quibuscumque rebus, tam in speculativis quam in practicis. In omnibus tamen ad rectum judicium duo requiruntur, quorum unum est ipsa virtus proferens judicium; et sic judicium est actus rationis; dicere enim vel definire aliquid, rationis est. Aliud autem est dispositio judicantis, ex qua habet idoneitatem ad recte judicandum; et sic in his quæ pertinent ad justitiam, judicium procedit ex justitia; sicut et in his quæ ad fortitudinem pertinent, ex fortitudine. Sic ergo judicium est quidem actus justitiæ sicut inclinantis ad recte judicandum; prudentiæ autem sicut judicium proferentis; unde et synesis ad prudentiam pertinens dicitur « bene judicativa, » ut supra habitum est.

Ad secundum dicendum, quod homo spiritualis ex habitu charitatis habet inclinationem ad recte judicandum de omnibus secundum regulas divinas, ex quibus judicium per donum sapientiæ pronuntiat; sicut justus per virtutem prudentiæ pronuntiat judicium ex regulis juris.

Ad tertium dicendum, quod aliæ virtutes ordinant hominem in seipso; sed justitia ordinat hominem ad alium, ut ex dictis patet. Homo autem est dominus eorum quæ ad ipsum pertinent; non autem est dominus eorum quæ ad alium pertinent. Et ideo in his quæ sunt secundum alias virtutes, non requiritur nisi judicium virtuosi, extenso tamen nomine judicii, ut dictum est. Sed in his quæ pertinent ad justitiam, requiritur ulterius judicium alicujus superioris, qui utrumque valeat arguere, et ponere manum suam in ambobus. Et propter hoc judicium specialius pertinet ad justitiam quam ad aliquam aliam virtutem.

Ad quartum dicendum, quod justitia in principe quidem est sicut virtus architectonica, quasi imperans et præcipiens quod justum est; in subditis autem est tanquam virtus executiva et ministrans. Et ideo judicium, quod importat definitionem justi, pertinet ad justitiam, secundum quod est principaliori modo in præsidente.

CONCLUSIO. — Cum judicium, ejus quod justum est, determinatio sit, consequitur hinc judicium esse justitiæ actum (*a*).

ARTICULUS II.

Utrum sit licitum judicare.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod non sit licitum judicare. Non enim infligitur pœna nisi pro illicito. Sed judicantibus imminet pœna, quam non judicantes effugiunt, secundum illud Matth., VII, 1 : *Nolite judicare, ut non judicemini.* Ergo judicare est illicitum.

2. Præterea, Rom., XIV, 4, dicitur : *Tu quis es, qui judicas alienum servum? Domino suo stat aut cadit.* Dominus autem omnium Deus est. Ergo nulli homini licet judicare.

3. Præterea, nullus homo est sine peccato, secundum illud I Joan., I, 8 : *Si dixerimus quia* peccatum non habemus, nosipsos seducimus.* Sed peccanti non licet judicare, secundum illud Rom., II, 1 : *Inexcusabilis es, o homo omnis qui judicas; in quo enim alterum judicas, teipsum condemnas; eadem enim agis quæ judicas.* Ergo nulli est licitum judicare.

* Quoniam... ipsi nos

Sed contra est quod dicitur Deuter., XVI, 18 : *Judices et magistros constitues in omni-*

(*a*) « Judicium aliquando vocatur juris discretio, aliquando litis contestatio, aliquando vero ferri candentis vel aquæ ferventis purgatio, vel examinatio. Juridice sæpius appellatur judicium trinus actus, scilicet trium personarum, actoris, rei et judicis; ubi negatur factum quarta persona vocatur in judicium, scilicet testis. Potest itaque supradicta diffinitio arbitri et ad judicium reduci, excepto quod actus illarum personarum in arbitrio est voluntarius, in judicio vero necessarius. » Ex *Summa juris.*

bus portis tuis, ut judicent populum justo judicio.

Respondeo dicendum, quod judicium intantum est licitum, inquantum est justitiæ actus. Sicut autem ex prædictis patet, ad hoc quod judicium sit actus justitiæ, tria requiruntur : primo quidem ut procedat ex inclinatione justitiæ; secundo quod procedat ex auctoritate præsidentis; tertio quod proferatur secundum rectam rationem prudentiæ.

Quodcumque autem horum defuerit, judicium erit vitiosum et illicitum : uno quidem modo quando est contra rectitudinem justitiæ; et sic dicitur judicium perversum vel injustum; alio modo quando homo judicat de his in quibus non habet auctoritatem; et sic dicitur judicium usurpatum; tertio modo quando deest certitudo rationis : puta cum aliquis de his judicat quæ sunt dubia vel occulta, propter aliquas leves conjecturas; et sic dicitur *judicium suspiciosum* vel *temerarium.*

Ad primum ergo dicendum, quod Dominus ibi prohibet judicium temerarium, quod est de intentione cordis, vel de aliis incertis, ut Augustinus dicit in lib. II *De serm. Dom. in monte*, cap. XVIII, § 60 et 61, col. 1297, t. 3, vel prohibet ibi judicium de rebus divinis; de quibus, cum sint supra nos, non debemus judicare, sed simpliciter ea credere, ut Hilarius dicit, *Super Matth.*, cap. V, § 14, col. 950, t. 1, vel prohibet judicium quod non fit ex benevolentia, sed ex animi amaritudine, ut Chrysostomus[1] dicit, hom. XVII *Oper. imperf.*, circa princ.

Ad secundum dicendum, quod judex constituitur ut minister Dei; unde dicitur Deut., I : *Quod justum est, judicate;* et postea subdit, *quia Dei est judicium.*

Ad tertium dicendum, quod illi qui sunt in gravibus peccatis, non debent judicare eos qui sunt in eisdem peccatis vel minoribus, ut Chrysostomus dicit supra illud Matth., VII : *Nolite judicare*, homil. XXIV *Oper. imp. in Matth.*, parum a princ. Et præcipue hoc est intelligendum, quando illa peccata sunt publica, quia ex hoc generatur scandalum in cordibus aliorum. Si autem non sunt publica, sed occulta, et necessitas judicandi immineat propter officium, potest cum humilitate et timore vel arguere vel judicare. Unde Augustinus dicit in lib. II *De serm. Domini in monte*, cap. XIX, § 64, col. 1299, t. 3 : « Si invenerimus nos in eodem vitio esse, congemiscamus, et ad pariter conandum invitemus[2]. » Nec tamen propter hoc homo sic seipsum condemnat, ut novum condemnationis meritum sibi acquirat; sed quia condemnans alium, ostendit se similiter condemnabilem esse propter idem peccatum vel simile.

CONCLUSIO. — Injuste, præsumptuose ac temere quidpiam judicare, illicitum semper est : id judicium tamen quod est justitiæ actus, proculdubio est licitum.

ARTICULUS III.

Utrum judicium ex suspicione procedens sit illicitum.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod judicium ex suspicione procedens non sit illicitum. Suspicio enim videtur esse opinio incerta de aliquo malo; unde et Philosophus in VI *Ethic.*, cap. III, ponit quod « suspicio se habet et ad verum et ad falsum. » Sed de singularibus contingentibus non potest haberi opinio nisi incerta. Cum ergo judicium humanum sit circa humanos actus, qui sunt in singularibus et contingentibus, videtur quod nullum judicium esset licitum, si ex suspicione judicare non liceret.

2. Præterea, per judicium illicitum, fit aliqua injuria proximo. Sed suspicio mala in sola opinione hominis consistit; et sic non videtur ad injuriam alterius pertinere. Ergo suspicionis judicium non est illicitum.

3. Præterea, si sit illicitum, oportet quod ad injustitiam reducatur, quia judicium est actus justitiæ, ut dictum est. Sed injustitia ex suo genere semper est peccatum mortale, ut supra habitum est. Ergo suspicionis judicium esset semper peccatum mortale, si esset illicitum. Sed hoc est falsum, quia « suspiciones vitare non possumus, » ut dicit Glossa Augustini[3] super illud I Cor., IV : *Nolite ante tempus judicare.* Ergo judicium suspiciosum non videtur esse illicitum.

Sed contra est quod Chrysostomus, *Super* illud *Matth.*, VII : *Nolite judicare*, hom. XVII *Oper. imperf.*[4], in princ., dicit : « Dominus hoc mandato non prohibet, Christia-

[1] Non est Chrysostomi. — [2] Plenius in August. textu. — [3] Desumpta ex Aug., *Tract.* XC *in Joan.*, § 2, col. 1859, t. 3. — [4] Non est Chrysostomi.

nos ex benevolentia alios corripere, sed ne per jactantiam justitiæ suæ Christiani Christianos despiciant, ex solis plerumque suspicionibus odientes cæteros et condemnantes. »

Respondeo dicendum, quod, sicut Tullius dicit, lib. *De invent.*, suspicio importat opinionem mali quando ex levibus indiciis procedit, et hoc contingit ex tribus : uno quidem modo ex hoc quod aliquis in seipso malus est; et ex hoc ipso, quasi conscius suæ malitiæ, faciliter de aliis malum opinatur, secundum illud Eccle., x, 3 : *In via stultus ambulans, cum ipse insipiens sit, omnes stultos æstimat.* Alio modo provenit ex hoc quod aliquis male afficitur ad alterum; cum enim aliquis contemnit vel odit aliquem, aut irascitur vel invidet ei, ex levibus signis opinatur mala de ipso, quia unusquisque faciliter credit quod appetit. Tertio modo provenit ex longa experientia; unde Philosophus dicit in II *Rhetor.*, c. XIII, parum a princ., quod « senes sunt maxime suspiciosi, quia multoties experti sunt aliorum defectus. » Primæ autem duæ suspicionis causæ manifeste pertinent ad perversitatem affectus; tertia vero causa diminuit rationem snspicionis, inquantum experientia ad certitudinem proficit, quæ est contra rationem suspicionis. Et ideo suspicio vitium quoddam importat; et quanto magis procedit suspicio, tanto magis est vitiosum. Est autem triplex gradus suspicionis : primus quidem gradus est ut homo ex levibus indiciis de bonitate alicujus dubitare incipiat; et hoc est veniale et leve peccatum; « pertinet enim ad tentationem humanam sine qua vita ista non ducitur, » ut habetur in Glossa Aug., *Super* illud *I ad Cor.*, IV : *Nolite ante tempus judicare.* Secundus gradus est cum aliquis pro certo malitiam alterius æstimat ex levibus indiciis; et hoc si sit de aliquo gravi, est peccatum mortale, inquantum non est sine contemptu proximi; unde Glossa ibidem subdit : « Si ergo suspiciones vitare non possumus, quia homines sumus; judicia tamen, id est, definitivas firmasque sententias continere debemus. » Tertius gradus est cum aliquis judex ex suspicione procedit ad aliquem condemnandum : et hoc directe ad injustitiam pertinet, unde est peccatum mortale.

Ad primum ergo dicendum, quod in humanis actibus invenitur aliqua certitudo, non quidem sicut in demonstrativis, sed secundum quod convenit tali materiæ, puta cum aliquid per idoneos testes probatur.

Ad secundum dicendum, quod ex hoc ipso quod aliquis malam opinionem habet de alio, sine causa sufficienti, indebite contemnit ipsum; et ideo injuriatur ei.

Ad tertium dicendum, quod quia justitia et injustitia est circa exteriores operationes, ut dictum est, tunc judicium suspiciosum directe ad injustitiam pertinet, quando ad actum exteriorem procedit; et tunc est peccatum mortale, ut dictum est. Judicium autem interius pertinet ad injustitiam, secundum quod comparatur ad exterius judicium, ut actus interior ad exteriorem, sicut concupiscentia ad fornicationem, et ira ad homicidium.

CONCLUSIO. — Judicium ex suspicione procedens ad alicujus condemnationem, illicitum et mortale peccatum est; ex levibus tamen indiciis de alterius probitate dubitare leve est; gravatur tamen æstimatio judicantis ex illius criminis gravitate, quod quis de altero ex levibus suspicatur (a).

(a) Suspicio, dubitatio, opinio et judicium, ubi agitur de malo proximi, sæpe pro uno et eodem sumuntur, et sub nomine generali vel suspicionis temerariæ, vel judicii temerarii comprehenduntur. Sic S. Thomas suspicionem hic cum judicio et dubitatione confundit, distinguens triplicem gradum suspicionis, in quorum primo reponit dubitationem, in secundo firmam sententiam, in tertio judicium exterius. Neque id S. Thomæ proprium, sed commune doctis et indoctis.

Probabilius est, juxta Billuart, post Bannem, Sylvium, Salonium, Medina, Aragonium, Molanum et alios, suspicionem temerariam de malo proximi, prout comprehendit dubitationem et opinionem, esse ex genere suo peccatum mortale, proindeque esse semper in individuo peccatum mortale quando est plene deliberata de gravi malo proximi.

Sed Cajetanus, Navarrus, La Cruz, Ledesma, Lessius et alii, quorum quidam suam assertionem intra solius speculationis limites restringunt, id negant.

Difficultas est de mente S. Thomæ. Porro S. Thomas eodem modo loquitur de suspicione ac de judicio temerario quod ex genere suo est, secundum ipsum, peccatum mortale. Ergo.

Non sic tamen Serra sanctum doctorem intelligit, et Thomistæ scinduntur. Quidquid autem Billuart de mente S. Thomæ sentiat, Serra rationabilius dicere potuit, ut nobis videtur, S. Thomam, cum idem asserit de judicio temerario et de suspicione, loqui de suspicione in secundo gradu in quo pro judicio certo accipitur. Suspicio et enim non judicans proximum definitive non damnat proximum; quomodo ex genere suo peccatum mortale esset ?

ARTICULUS IV.

Utrum dubia sint in meliorem partem interpretanda.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod dubia non sint in meliorem partem interpretanda. Judicium enim magis debet esse de eo quod in pluribus accidit. Sed in pluribus accidit quod aliqui male agant, quia *stultorum infinitus est numerus*, ut dicitur Eccle., I, 15; *proni enim sunt sensus hominis ad malum ab adolescentia sua*, ut dicitur Genes., VIII, 21. Ergo dubia magis debemus interpretari in malum quam in bonum.

2. Præterea, Augustinus dicit, lib. I *De doctr. christ.*, cap. XXVII, col. 29, t. 3, quod « ille juste et sancte vivit qui rerum integer æstimator est, » in neutram partem declinando. Sed ille qui interpretatur in melius quod dubium est, declinat in alteram partem. Ergo hoc non est faciendum.

3. Præterea, homo debet diligere proximum sicut seipsum. Sed circa seipsum homo debet dubia interpretari in pejorem partem, secundum illud Job, IX, 28 : *Verebar omnia opera mea*. Ergo videtur quod ea quæ sunt dubia circa proximos, sint in pejorem partem interpretanda.

Sed contra est quod Rom., XIV, 3, super illud : *Qui non manducat, manducantem non judicet*, dicit Glossa Aug.[1] : « Dubia in meliorem partem sunt interpretanda. »

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est, ex hoc ipso quod aliquis habet malam opinionem de alio absque sufficienti causa, injuriatur ei, et contemnit ipsum. Nullus autem debet alium contemnere, vel nocumentum quodcumque inferre absque causa cogente. Et ideo ubi non apparent manifesta indicia de malitia alicujus, debemus eum ut bonum habere, in meliorem partem interpretando quod dubium est.

Ad primum ergo dicendum, quod potest contingere, quod ille qui in meliorem partem interpretatur, frequentius fallitur; sed melior est quod aliquis frequenter fallatur, habens bonam opinionem de aliquo malo homine, quam quod rarius fallatur habens malam opinionem de aliquo homine bono; quia ex hoc fit injuria alicui, non autem ex primo.

Ad secundum dicendum, quod aliud est judicare de rebus, et aliud de hominibus. In judicio enim in quo de rebus judicamus, non attenditur bonum vel malum ex parte ipsius rei, de qua judicamus, cui nihil nocet qualitercumque judicemus de ipsa; sed attenditur ibi solum bonum judicantis si vere judicet; vel malum, si falso; quia « verum » est bonum intellectus, « falsum » autem est malum ipsius, ut dicitur in VI *Ethic.*, c. II; et ideo unusquisque debet niti ad hoc quod de rebus judicet, secundum quod sunt. Sed in judicio quo judicamus de hominibus, præcipue attenditur bonum et malum ex parte ejus de quo judicatur; qui in hoc ipso honorabilis habetur, quod bonus judicatur; et contemptibilis, si judicetur malus. Et ideo ad hoc potius tendere debemus in tali judicio, quod hominem judicemus bonum, nisi manifesta ratio in contrarium appareat. Ipsi autem homini judicanti falsum, judicium quo bene judicat de alio non pertinet ad malum intellectus ipsius, sicut nec ad ejus perfectionem pertinet secundum se cognoscere veritatem singularium contingentium; sed magis pertinet ad bonum affectum.

Ad tertium dicendum, quod interpretari aliquid in deteriorem vel meliorem partem, contingit dupliciter : uno modo per quamdam suppositionem : et sic cum debemus aliquibus malis adhibere remedium, sive nostris sive alienis, expedit ad hoc ut securius remedium apponatur, quod supponatur id quod est deterius; quia remedium quod est efficax contra majus malum, multo magis est efficax contra minus malum. Alio modo interpretamur aliquid in bonum vel malum, definiendo, sive determinando : et sic in rerum judicio debet aliquis niti ad hoc ut interpretetur unumquodque, secundum quod est; in judicio autem personarum, ut interpretetur in melius, sicut dictum est.

CONCLUSIO. — Dubia judicia de malitia alterius, semper sunt in meliorem partem interpretanda (*a*).

[1] Desumpta est ex lib. II *De sermone Domini in monte*, cap. XVIII, col. 1296, t. 3.

(*a*) Dubium est vel de rebus, vel de personis. Utrum sol moveatur circa terram, vel terra circa solem, hoc est dubium de rebus, et nihil nocet sive soli sive terræ qualitercumque judicemus de illis in ista quæstione. Utrum Petrus homicidium perpetraverit, hoc est dubium de persona, et multum nocet Petro solutio quæstionis si ipsum asserat esse nocentem.

ARTICULUS V.

Utrum sit semper secundum leges scriptas judicandum.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod non sit semper secundum leges scriptas judicandum. Semper enim vitandum est injustum judicium. Sed quandoque leges scriptæ continent injustitiam, secundum illud Isa., x, 1 : *Væ qui condunt leges iniquas et scribentes injustitiam scripserunt.* Ergo non semper est secundum leges scriptas judicandum.

2. Præterea, judicium oportet esse de singularibus eventibus. Sed nulla lex scripta potest omnes singulares eventus comprehendere, ut patet per Philosophum in V *Ethic.,* cap. x. Ergo videtur quod non semper sit secundum leges scriptas judicandum.

3. Præterea, lex ad hoc scribitur ut sententia legislatoris manifestetur. Sed quandoque contingit quod si ipse legislator præsens esset, aliter judicaret. Ergo non est semper secundum leges scriptas judicandum.

Sed contra est quod Augustinus dicit in lib. *De vera relig.,* cap. xxxi, col. 148, t. 3 : « In istis temporalibus legibus, quanquam de his homines judicent, cum eas instituunt, tamen cum fuerint institutæ atque firmatæ, non licebit judici de ipsis judicare, sed secundum ipsas. »

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est, judicium nihil aliud est quam quædam definitio vel determinatio ejus quod justum est. Fit autem aliquid justum dupliciter : uno modo ex ipsa natura rei, quod dicitur « jus naturale, » alio modo ex quodam condicto inter homines, quod dicitur « jus positivum, » ut supra habitum est. Leges autem scribuntur ad utriusque juris declarationem, aliter tamen et aliter; nam legis scriptura jus quidem naturale continet, sed non instituit : non enim habet robur ex lege, sed ex natura; jus autem positivum scripturam legis et continet et instituit, dans ei auctoritatis robur.

Et ideo necesse est quod judicium fiat secundum legis scripturam; alioquin judicium deficeret, vel a justo naturali vel a justo positivo.

Ad primum ergo dicendum, quod lex scripta sicut non dat robur juri naturali, ita nec potest ejus robur minuere vel auferre, quia nec voluntas hominis potest immutare naturam. Et ideo si scriptura legis contineat aliquid contra jus naturale, injusta est, nec habet vim obligandi. Ibi enim jus positivum locum habet, ubi quantum ad jus naturale nihil differt utrum sic vel aliter fiat, sicut supra habitum est. Et ideo nec tales scripturæ leges dicuntur, sed potius legis corruptiones, ut supra dictum est. Et ideo secundum eas non est judicandum.

Ad secundum dicendum, quod, sicut leges iniquæ secundum se contrariantur juri naturali vel semper vel ut in pluribus, ita etiam leges quæ sunt recte positæ, in aliquibus casibus deficiunt; in quibus si servarentur, essent contra jus naturale. Et ideo in talibus non est secundum litteram legis judicandum, sed recurrendum ad æquitatem, quam intendit legislator. Unde Jurisperitus dicit[1] : « Nulla ratio juris aut æquitatis benignitas patitur, ut quæ salubriter pro utilitate hominum introducuntur, ea nos duriore interpretatione contra ipsorum commodum producamus ad severitatem. »

Unde peto an talia dubia de personis sint semper in meliorem partem interpretanda. Porro notandum est dubia posse interpretari in meliorem partem dupliciter : primo negative, non declinando in pejorem; secundo positive, declinando in meliorem.

Dubia de personis sunt interpretanda in meliorem partem negative.

Eadem dubia ex suppositione quod sit judicandum sunt interpretanda positive in meliorem partem; sed non teneor judicare semper; et ideo non teneor interpretare semper dubia de personis in meliorem partem; alios etenim actus habeo exercendos. Sic actus ipse dilectionis non obligat pro semper.

Quando urget tentatio male opinandi de proximo, quando aliquis actus de bonitate vel malitia proximi eliciendus est, et in certis aliis casibus, tunc in meliorem partem intelligere debeo dubia de persona proximi; secus, abstinere possum. Ita Cajetanus et auctores communiter contra Soto.

Ex *Regula juris.* in VI : « Semel malus semper præsumitur malus. » Sed hæc regula accipienda est in ordine ad cautelam et remedium malis adhibendum, non in ordine ad judicium de proximo.

Oportet semper rectum de proximo judicium in mente retinere, nec ultra sufficientiam indiciorum dubitare, suspicari aut judicare, et etiam per nimiam cautelam proximum non diffamare aut contristari.

[1] Modestinus in *Resp.*, lib. VIII, ex quo refertur in ff. lib. I, tit. III, leg. xxv.

Et in talibus etiam legislator aliter judicaret; et si considerasset, lege determinasset.

Et per hoc patet responsio ad tertium.

Conclusio. — Necessarium est, quodvis judicium, semper secundum legis scripturam fieri (a).

ARTICULUS VI.

Utrum judicium per usurpationem reddatur perversum.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod judicium per usurpationem non reddatur perversum. Justitia enim est rectitudo quædam in agendis. Sed nihil deperit veritati, a quocumque dicatur; sed a quocumque est accipienda. Ergo etiam nihil deperit justitiæ, a quocumque justum determinetur, quod pertinet ad rationem judicii.

2. Præterea, peccata punire ad judicium pertinet. Sed aliqui laudabiliter leguntur peccata punisse, qui tamen auctoritatem non habebant super illos quos puniebant; sicut Moyses occidendo Ægyptium, ut habetur Exod., II, et Phinees filius Eleazari, Zambri filium Salumi, ut legitur Num., XXV, et *reputatum est ei in justitiam*, ut dicitur in psalm. CV. Ergo usurpatio judicii non pertinet ad injustitiam.

3. Præterea, potestas spiritualis distinguitur a temporali. Sed quandoque prælati habentes spiritualem potestatem intromittunt se de his quæ pertinent ad sæcularem potestatem. Ergo usurpatum judicium non est illicitum.

4. Præterea, sicut ad recte judicandum requiritur auctoritas, ita etiam et justitia judicantis, et scientia, ut ex supra dictis patet. Sed non dicitur judicium esse injustum, si aliquis judicet non habens habitum justitiæ, vel non habens scientiam juris. Ergo etiam neque judicium usurpatum, quod fit per defectum auctoritatis, semper erit injustum.

Sed contra est quod dicitur Rom., XIV, 4: *Tu quis es qui judicas alienum servum?*

(a) Quæstio illa celeberrima est, sed casus est metaphysicus et forte huc usque inauditus, ut putat Billuart. Suppone judicem qui potestate publica utitur absque propria sive ignorantia, sive imprudentia, sive negligentia, quique scit ex scientia certa sed privata talem esse innocentem, nec potuit ullo modo isti innocenti succurrere ut juridice suam innocentiam probet. Quid possit, quid debeat judex judicare in tali casu?

Civilia secernenda sunt a criminalibus.

Tres sunt opiniones.

I. Neque in civilibus, neque in criminalibus, judex potest condemnare eum quem scit certo innocentem: sic Lyranus, Hugo, Panormitanus, Angelus.

II. In civilibus, judex eum quem scit certo innocentem condemnare potest, si sit juridice probatus nocens; non vero in criminalibus: sic Adrianus, Wiggers, Sylvius, Lessius et communiter recentiores.

III. In criminalibus etiam et in civilibus, judex et potest et debet condemnare eum quem certo scit esse innocentem, si sit juridice probatus nocens, et judicare secundum allegata et probata contra privatam scientiam, licet inde contingat innocentem occidi: sic S. Thomas, S. Raymundus dicens omnes fere doctores juris canonici ita sentire, S. Antoninus, Sylvester asserens hanc esse sententiam communem antiquorum theologorum et canonistarum, Turrecremata, Petrus de Tarentasia, Cajetanus, Soto, Bannes, Thomistæ communiter, Alexander de Hales, Abulensis, Covarruvias, Azorius, Valentia, Dicastillo, Steyaertius et alii.

Judex est persona publica ex processione causarum sententiam ferens. Quando ex processione causæ alicujus constat evidenter talem esse nocentem, judex hanc evidentiam juridicam certo fateri potest, imo debet. Sed si potest et debet fateri illam, nonne, si sententiam ferat, ex evidentia juridica judicare debet? In hoc nil aliud est quam vox justitiæ clamantis. Non ipse sed justitia clamans innocentem juridice probatum nocentem occidit. Sed, hac evidentia juridica cognita quæ damnat et forsitan morti tradit hominem quem scit ex certa scientia privata esse innocentem, potestne judex ferre sententiam? Nonne debet dimittere officium, imo mortem subire potius quam condemnare innocentem, ut primæ et secundæ opinionis patroni affirmant?

Credimus judicem non teneri ad sui officii dimissionem, et debere, si officium non dimittat, judicare secundum allegata. « Si probationes inductas non possit de jure repellere, debet eas in judicando sequi..... non peccat secundum allegata sententiam ferens. » Hæc est ipsissima doctrina S. Thomæ. Sed credimus judicem posse quoque, licet ad id non teneatur, officium suum dimittere vel ab illo officio per aliquod inventum sese in hoc casu expedire, et nil contrarium S. Thomas docet. Dicit quid possit et facere debeat judex si sententiam ferat; dicit illum posse sententiam ferre. Non negat illum posse suum officium dimittere. Cum officium suum dimittit judex forte statum suum perdit, et ad hoc non est obligatus. Sua libertate gaudet, dimittere potest et non dimittere: nil consulerem; sed, si non dimittit officium, secundum allegata sententiam ferat.

Cæterum Sylvius et Lessius, qui volunt judicem posse condemnare innocentem juridice probatum nocentem in civilibus, non in criminalibus, concedunt condemnationem ferri posse in minoribus criminalibus, quia id bonum commune exigit, ne forma judiciorum publicorum cum scandalo populi pervertatur.

Respondeo dicendum, quod cum judicium sit ferendum secundum leges scriptas, ut dictum est, ille qui judicium fert, legis dictum quodammodo interpretatur, applicando ipsum ad particulare negotium. Cum autem ejusdem auctoritatis sit legem interpretari, et legem condere; sicut lex condi non potest nisi publica auctoritate, ita nec judicium ferri potest nisi publica auctoritate; quæ quidem se extendit ad eos qui communitati subduntur. Et ideo sicut injustum esset ut aliquis constringeret alium ad legem servandam, quæ non esset publica auctoritate sancita, ita etiam injustum est, si aliquis compellat aliquem ferre judicium quod publica auctoritate non fertur.

Ad primum ergo dicendum, quod pronuntiatio veritatis non importat compulsionem[1] ad hoc quod suscipiatur; sed liberum est unicuique eam recipere, vel non recipere, prout vult; sed judicium importat quamdam impulsionem; et ideo injustum est quod aliquis judicetur ab eo qui publicam auctoritatem non habet.

Ad secundum dicendum, quod Moyses videtur Ægyptium occidisse, quasi ex inspiratione divina auctoritatem adeptus, ut videtur per hoc quod dicitur Act., VII, 24, quod *percusso Ægyptio æstimabat** Moyses *intelligere fratres suos, quoniam Dominus per manum ipsius daret salutem* Israel. Vel potest dici quod Moyses occidit Ægyptium, defendendo eum qui injuriam patiebatur, cum moderamine inculpatæ tutelæ. Unde Ambrosius dicit in lib. I *De offic.*, c. XXXVI, § 178, col. 81, t. 3, quod « qui non repellit injuriam a socio, si potest, tam est in vitio quam ille qui facit; » et inducit exemplum Moysis. Vel potest dici, sicut dicit Augustinus in *Quæstionibus in Exodum,* quæst. II, col. 597, t. 3, et lib. XXII *Contra Faustum,* cap. LXX, col. 444, t. 8, quod « sicut terra ante utilia semina herbarum inutilium fertilitate laudatur, sic illud Moysi factum vitiosum quidem fuit, sed magnæ fertilitatis signum gerebat[2], » inquantum scilicet erat signum virtutis ejus qua populum liberaturus erat. De Phinees autem dicendum est quod ex inspiratione divina zelo Dei commotus hoc fecit, vel quia licet nondum esset summus sacerdos, erat tamen filius summi sacerdotis, et ad eum hoc judicium pertinebat, sicut et ad alios judices, quibus hoc erat præceptum.

* *Existimabat... Deus per.*

Ad tertium dicendum, quod potestas sæcularis subditur spirituali, sicut corpus animæ, ut Gregorius Nazianzenus dicit, *Orat.* XVII, § 8, col. 975, t. 1; et ideo non est usurpatum judicium, si spiritualis prælatus se intromittat de temporalibus quantum ad ea in quibus subditur ei sæcularis potestas, vel quæ ei a sæculari potestate relinquuntur.

Ad quartum dicendum quod habitus scientiæ et justitiæ sunt perfectiones singularis personæ: et ideo per eorum defectum non dicitur usurpatum judicium, sicut per defectum publicæ auctoritatis, ex qua judicium vim coactivam habet.

Conclusio. — Sicut cogens aliquem ad aliquam legem non publica auctoritate sancitam servandam injuste facit, ita quis alium judicans non habens auctoritatem, vel usurpando sibi judicandi potestatem, graviter peccat (a).

[1] Ita communiter. Cod. Alcan. et theologi: « quamdam compulsionem; » al.: « impulsionem. »

[2] Utroque citato loco D. Thomas mixtim utitur.

(a) Nullus potest judicare alium, nisi sit aliquo modo subditus ejus. « Sententia a non suo judice lata non tenet. » Alexander III, cap. « Etsi clerici, » De judiciis. « Nullum sententia a non suo judice constringat. » Zephirinus, *Causa III*, q. VIII, cap. « Accusatores. »

Judex excommunicatus occulte non peccat usurpatione judicii ferendo sententiam, nec sententia ejus est irrita. Est communis.

Judex publice excommunicatus, ex jure antiquo peccaret usurpatione judicii ferendo sententiam, hæcque ejus sententia ac cætera acta sunt irrita; at ex jure novo, neque peccat usurpatione judicii, neque ejus acta sunt irrita, nisi sit nominatim excommunicatus aut notorius percussor clerici.

Prima pars probatur ex cap. « Ad probandum. » Secunda pars probatur ex bulla *Ad evitanda scandala* relata in actis concilii basileensis, et a S. Antonino, III part., tit. XXV, c. II, et a Soto, in IV, dist. XXII, q. I, a. 4, et ab aliis.

Judex qui ob crimen ipso jure est privatus suo officio, ferendo sententiam, non peccat usurpatione judicii, nec acta ejus sunt irrita. Ita Cajetanus, q. LXII, a. 3, Soto, lib. I *De justit.*, q. VI, a. 7, Adrianus, Covarruvias, Lessius et alii.

Acta judicis vel alterius qui non habet nisi titulum coloratum sunt valida, si titulo colorato conjunctus sit ex parte populi error communis quod sit superior judex, et si respublica vel Ecclesia possit supplere defectum; nam Ecclesia, v. g., supplere non potest defectum non sacerdotis ut absolutiones sint validæ, sed bene posset supplere defectum sacerdotis non parochi, qui ex titulo colorato et errore communi parochus haberetur. Sententiæ ac leges latæ a tyranno usu regiminis, si sint justæ, obligant.

Item, si sint justæ, sententiæ ac leges latæ a tyranno usurpatione, qui, non resistente amplius republica, imperat, et hoc non ex auctoritate

QUÆSTIO LXI.

DE PARTIBUS JUSTITIÆ.

(Et quatuor quæruntur.)

Deinde considerandum est de partibus justitiæ : et primo de partibus subjectivis, quæ sunt species justitiæ, scilicet distributiva et commutativa ; secundo de partibus quasi integralibus ; tertio de partibus quasi potentialibus, scilicet de virtutibus adjunctis. Circa primum occurrit duplex consideratio : prima de ipsis justitiæ partibus ; secunda de vitiis oppositis. Et quia restitutio videtur esse actus commutativæ justitiæ, primo considerandum est de distinctione justitiæ commutativæ et distributivæ ; secundo de restitutione.

Circa primum quæruntur quatuor : 1° utrum sint duæ species justitiæ, scilicet justitia distributiva et commutativa ; 2° utrum eodem modo in eis medium accipiatur ; 3° utrum sit earum uniformis, vel multiplex materia ; 4° utrum secundum aliquam earum specierum justum sit idem quod contrapassum.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum convenienter ponantur duæ species justitiæ, scilicet commutativa et distributiva.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod inconvenienter ponantur duæ species justitiæ, justitia distributiva et commutativa. Non enim potest esse justitiæ species quod multitudini nocet, cum justitia ad bonum commune ordinetur. Sed distribuere bona communia in multos, nocet bono communi multitudinis ; tum quia exhauriuntur opes communes, tum etiam quia mores hominum corrumpuntur ; dicit enim Tullius in lib. II *De offic.*, in tit. Duplex liberalitatis genus : « Fit deterior qui accipit, et ad idem semper expectandum paratior. » Ergo distributio non pertinet ad aliquam justitiæ speciem.

2. Præterea, justitiæ actus est reddere unicuique quod suum est, ut supra habitum est. Sed in distributione non redditur alicui quod suum erat, sed de novo appropriatur sibi [1] id quod erat commune. Ergo hoc ad justitiam non pertinet.

3. Præterea, justitia non solum est in principe, sed etiam in subjectis, ut supra habitum est. Sed distribuere semper ad principem pertinet. Ergo distributiva non pertinet [2] ad justitiam.

4. Præterea, « distributivum justum est bonorum communium, » ut dicitur in III *Ethic.*, cap. II, circa fin., et cap. III. Sed communia pertinent ad justitiam legalem. Ergo justitia distributiva non est species justitiæ particularis, sed justitiæ legalis.

5. Præterea, unum et multa non diversificant speciem virtutis. Sed justitia commutativa consistit in hoc quod aliquid redditur uni, justitia vero distributiva in hoc quod aliquid datur multis. Ergo non sunt diversæ species justitiæ.

Sed contra est quod Philosophus, in V *Ethic.*, cap. II, circa fin., ponit duas partes justitiæ, et dicit quod « una est directiva in distributionibus, alia in commutationibus. »

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est, justitia particularis ordinatur ad aliquam privatam personam, quæ comparatur ad communitatem sicut pars ad totum. Potest autem ad aliquam partem duplex ordo attendi : unus quidem partis ad partem : cui similis est ordo unius privatæ personæ ad aliam ; et hunc ordinem dirigit commutativa justitia, quæ consistit in his quæ mutuo fiunt inter duas personas ad invicem. Alius ordo attenditur totius ad partes, et huic ordini assimilatur ordo ejus quod est commune ad singulas personas : quem quidem ordinem dirigit justitia distributiva, quæ est distributiva communium secundum proportionalitatem. Et ideo duæ sunt justitiæ species, scilicet distributiva et commutativa.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut in largitionibus privatarum personarum commendatur moderatio, effusio vero culpatur, ita etiam in distributione communium bonorum est moderatio servanda ; in quo dirigit justitia distributiva.

Ad secundum dicendum, quod sicut pars et totum quodammodo sunt idem, ita id quod est totius, quodammodo est partis ; et

tyranni qui ut talis nullam habet auctoritatem, sed ex auctoritate reipublicæ. Ita Victoria, Sylvius, Lessius, Serra, Billuart, etc., contra Soto.

[1] Parm. : « ei. » — [2] Parm. inepte addit : « semper. »

ita cum ex bonis communibus aliquid in singulos distribuitur, quilibet aliquo modo recipit quod suum est.

Ad tertium dicendum, quod actus distributionis, qui est communium bonorum, pertinet solum ad præsidentem communibus bonis, sed tamen justitia distributiva est etiam in subditis quibus distribuitur; inquantum scilicet sunt contenti justa distributione; quamvis etiam distributio quandoque fiat bonorum communium, non quidem civitati, sed uni familiæ; quorum distributio fieri potest auctoritate alicujus privatæ personæ.

Ad quartum dicendum, quod motus accipit speciem a termino ad quem. Et ideo ad justitiam legalem pertinet ordinare ea quæ sunt privatarum personarum, in bonum commune; sed ordinare e contrario bonum commune ad personas particulares per distributionem, est justitiæ particularis.

Ad quintum dicendum, quod justitia distributiva et commutativa non solum distinguuntur secundum unum et multa, sed secundum diversam debiti rationem. Alio enim modo debetur alicui id quod est commune, et alio modo id quod est proprium.

Conclusio. — Duæ sunt justitiæ species : altera commutativa, qua homo in his dirigitur quæ mutuo inter duas personas ad invicem sunt : altera distributiva, quæ communium distributiva est secundum quamdam proportionalitatem.

ARTICULUS II.

Utrum medium eodem modo accipiatur in justitia distributiva et commutativa.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod medium eodem modo accipiatur in justitia distributiva et commutativa; utraque enim sub justitia particulari continetur, ut dictum est. Sed in omnibus temperantiæ vel fortitudinis partibus accipitur uno modo medium. Ergo etiam eodem modo medium est accipiendum in justitia distributiva et commutativa.

2. Præterea, forma virtutis moralis in medio consistit, quod secundum rationem determinatur. Cum ergo unius virtutis sit una forma, videtur quod in utraque sit eodem modo medium accipiendum.

3. Præterea, in justitia distributiva accipitur medium attendendo diversam dignitatem personarum. Sed dignitas personarum attenditur etiam in commutativa justitia, sicut in punitionibus; plus enim punitur qui percussit principem quam qui percussit[1] privatam personam. Ergo eodem modo accipitur medium in utraque justitia.

Sed contra est quod Philosophus dicit in V *Ethic.*, cap. III, quod « in justitia distributiva accipitur medium secundum geometricam proportionalitatem, in commutativa autem secundum arithmeticam. »

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est, in distributiva justitia datur aliquid alicui privatæ personæ, inquantum id quod est totius, est debitum parti; quod quidem tanto majus est, quanto ipsa pars majorem principalitatem habet in toto. Et ideo in distributiva justitia tanto plus alicui de bonis communibus datur, quanto illa persona majorem habet principalitatem in communitate. Quæ quidem principalitas in aristocratica[2] communitate attenditur secundum virtutem, in oligarchica secundum divitias, in democratica secundum libertatem, et in aliis aliter. Et ideo in justitia distributiva non accipitur medium secundum æqualitatem rei ad rem, sed secundum proportionem rerum ad personas, ut scilicet sicut una persona excedit aliam, ita etiam res quæ datur uni personæ, excedat rem quæ datur alii. Et ideo dicit Philosophus, lib. V *Ethic.*, cap. III, quod tale medium est secundum « geometricam proportionalitatem, » in qua attenditur æquale non secundum quantitatem, sed secundum proportionem; sicut si dicamus quod sicut se habent sex ad quatuor, ita se habent tria ad duo, quia utrobique est sequi altera proportio, in qua majus habet totum minus, et mediam partem ejus; non autem est æqualitas excessus secundum quantitatem, quia sex excedunt quatuor in duobus, tria vero excedunt duo in uno.

Sed in commutationibus redditur aliquid alicui singulari personæ propter rem ejus quæ accepta est, ut maxime patet in emptione et venditione, in quibus primo invenitur ratio commutationis. Et ideo oportet adæquare rem rei, ut quanto iste plus habet quam suum sit, de eo quod est alterius, tantumdem restituat ei cujus est. Et sic fit æqualitas secundum « arithmeticam medie-

[1] In Parm. : « percutit, » sicut et superius. — [2] Ita codd. Tarrac. Alcan. aliique; al. : « in aristocratia..., oligarchia..., democratia. »

tatem, » quæ attenditur secundum parem quantitatis excessum. Sicut quinque est medium inter sex et quatuor; in unitate enim excedit et exceditur. Si ergo a principio uterque habebat quinque, et unus eorum accepit unum de eo quod est alterius, unus, scilicet accipiens, habebit sex, et alii relinquentur quatuor. Erit ergo justitia, si uterque reducatur ad medium, ut accipiatur unum ab eo qui habet sex, et detur ei qui habet quatuor; sic enim uterque habebit quinque, quod est medium.

Ad primum ergo dicendum, quod in aliis virtutibus moralibus accipitur medium secundum rationem, et non secundum rem; sed in justitia accipitur medium rei, et ideo secundum diversitatem rerum diversimode medium accipitur.

Ad secundum dicendum, quod generalis forma justitiæ est æqualitas, in qua convenit justitia distributiva cum commutativa; in una tamen invenitur æqualitas secundum proportionalitatem geometricam, in alia secundum arithmeticam.

Ad tertium dicendum, quod in actionibus et passionibus conditio personæ facit ad quantitatem rei; major enim est injuria, si percutiatur princeps quam si percutiatur privata persona. Et ideo conditio personæ in distributiva justitia attenditur secundum se, in commutativa autem secundum quod per hoc diversificatur res.

Conclusio. — Medium in justitia distributiva sumitur secundum geometricam proportionem; in commutativa vero secundum proportionem arithmeticam.

ARTICULUS III.

Utrum materia utriusque justitiæ sit diversa.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod materia utriusque justitiæ non sit diversa. Diversitas enim materiæ facit diversitatem virtutis, ut patet in temperantia et fortitudine. Si ergo distributivæ justitiæ et commutativæ sit diversa materia, videtur quod non contineantur sub una virtute, scilicet sub justitia.

2. Præterea, distributio quæ pertinet ad justitiam distributivam est pecuniæ, vel honoris, vel aliorum, « quæcumque dispartiri possunt inter eos qui civitate communicant, » ut dicitur in V *Ethic.*, cap. II, circa fin., quorum etiam est commutatio inter personas ad invicem; quæ pertinet ad commutativam justitiam. Ergo non est diversa materia distributivæ et commutativæ justitiæ[1].

3. Præterea, si sit alia materia distributivæ justitiæ, et alia materia commutativæ propter hoc quod differunt specie, ubi non erit differentia speciei, non debebit esse materiæ diversitas. Sed Philosophus, loc. cit., ponit unam speciem commutativæ justitiæ quæ tamen habet multiplicem materiam. Non ergo videtur esse multiplex materia harum specierum.

Sed in contrarium est quod dicitur in V *Ethic.*, loc. cit., quod « una species justitiæ est directiva in distributionibus, et alia in commutationibus. »

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, justitia est circa quasdam operationes exteriores, scilicet distributionem et commutationem; quæ quidem sunt usus quorumdam exteriorum, vel rerum, vel personarum, vel etiam operum : rerum quidem, sicut cum aliquis vel aufert vel restituit alteri suam rem; personarum autem, sicut cum aliquis in ipsam personam hominis injuriam facit, puta percutiendo vel conviciando, aut etiam cum reverentiam exhibet; operum autem, sicut cum aliquis juste ab alio exigit, vel alteri reddit aliquod opus. Si ergo accipiamus ut materiam utriusque justitiæ ea quorum operationes sunt usus, eadem est materia distributivæ et commutativæ justitiæ; nam et res distribui possunt a communi in singulos, et commutari de uno in alium; et etiam est quædam distributio laboriosorum operum et recompensatio.

Si autem accipiamus ut materiam utriusque justitiæ actiones ipsas principales, quibus utimur personis, rebus et operibus, sic invenitur utrobique alia materia; nam distributiva justitia est directiva distributionis[2]; commutativa vero justitia est directiva commutationum, quæ attendi possunt inter duas personas; quarum quædam sunt involuntariæ, quædam vero voluntariæ : involuntariæ quidem quando aliquis utitur re alterius, vel persona, vel opere, eo invito; quod quidem contingit quandoque occulte

[1] Unus codex hic addit : « propter hoc quod differunt. » — [2] Al. : « distributionum. »

per fraudem, quandoque etiam manifeste per violentiam. Utrumque autem contingit aut in rem, aut in personam propriam, aut in personam conjunctam : in rem quidem, si occulte unus rem alterius accipiat, et vocatur furtum; si autem manifeste, vocatur rapina. In personam autem[1], vel quantum ad ipsam consistentiam personæ, vel quantum ad dignitatem ipsius ; si autem quantum ad consistentiam personæ, sic læditur aliquis occulte per dolosam occisionem, seu percussionem, et per veneni exhibitionem; manifeste autem per manifestam occisionem aut per incarcerationem, aut verberationem, seu membri mutilationem. Quantum autem ad dignitatem personæ, læditur aliquis occulte quidem per falsa testimonia, seu detractiones, quibus aliquis aufert famam suam[2], et per alia hujusmodi : manifeste autem per accusationem in judicio, seu per convicii illationem. Quantum autem ad personam conjunctam, læditur aliquis in uxore ut in pluribus occulte per adulterium; in servo autem, cum aliquis servum seducit ut a domino discedat; et hæc etiam manifeste fieri possunt. Et eadem ratio est de aliis personis conjunctis, in quas etiam possunt omnibus modis injuriæ committi, sicut et in personam principalem. Sed adulterium et servi seductio sunt propriæ injuriæ circa has personas; tamen quia servus est possessio quædam domini, hoc refertur ad furtum. Voluntariæ autem commutationes dicuntur quando aliquis voluntarie transfert rem suam in alterum. Et si quidem simpliciter in alterum transferat rem suam absque debito, sicut in donatione, non est actus justitiæ, sed liberalitatis. Intantum autem ad justitiam voluntaria[3] translatio pertinet, inquantum est ibi aliquid de ratione debiti. Quod quidem contingit multipliciter : uno modo, quando quis transfert simpliciter rem suam in alterum pro recompensatione alterius rei, sicut accidit in venditione et emptione; alio modo, quando aliquis tradit rem suam alteri, concedens ei usum rei cum debito recuperandi rem. Et si quidem gratis concedit usum rei, vocatur « usus fructus » in rebus quæ aliquid fructificant; vel simpliciter « mutuum » seu « commodatum » in rebus quæ non fructificant, sicut sunt denarii, vasa et hujusmodi. Si vero nec ipse usus gratis conceditur, vocatur « locatio » et « conductio. » Tertio modo aliquis tradit rem suam ut recuperandam, non ratione usus, sed vel ratione conservationis, sicut in deposito, vel ratione obligationis, sicut cum quis rem suam pignori obligat, seu cum aliquis pro alio fidejubet. In omnibus autem hujusmodi actionibus sive voluntariis sive involuntariis, est eadem ratio accipiendi medium secundum æqualitatem recompensationis. Et ideo omnes istæ actiones ad unam speciem justitiæ pertinent, scilicet ad commutativam.

Et per hoc patet responsio ad objecta.

Conclusio. — Non una, sed diversa est materia distributivæ et commutativæ justitiæ, cum illa in distributionibus, hæc in commutationibus versetur.

ARTICULUS IV.

Utrum justum sit simpliciter idem quod contrapassum,

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod justum sit simpliciter idem quod contrapassum. Judicium enim divinum est simpliciter justum. Sed hæc est forma divini judicii ut secundum quod aliquis fecit patiatur, secundum illud Matth., VII, 2 : *In quo judicio judicaveritis, judicabimini; et in qua mensura mensi fueritis, remetietur vobis.* Ergo justum est simpliciter idem quod contrapassum.

2. Præterea, in utraque justitiæ specie datur aliquid alicui secundum quamdam æqualitatem. In respectu quidem ad dignitatem personæ in justitia distributiva; quæ quidem personæ dignitas maxime videtur attendi secundum opera quibus aliquis[4] communitati servivit; in respectu autem ad rem, in qua quis damnificatus est in justitia commutativa. Secundum autem utramque æqualitatem aliquis contrapatitur, secundum quod fecit[5]. Ergo videtur quod justum simpliciter sit idem quod contrapassum.

3. Præterea, maxime videtur quod non oporteat aliquem contrapati, secundum quod fecit, propter differentiam voluntarii et involuntarii : qui enim involuntarie fecit injuriam, minus punitur. Sed voluntarium et involuntarium, quæ accipiuntur ex parte nostra, non diversificant medium justitiæ,

[1] Parm. addit : « propriam. » — [2] Nicolaï : « ejus. » — [3] Al. : « voluntarium. » — [4] Parm. : « aliqui... serviunt. » — [5] Parm. : « facit. »

quod est medium rei, et non quoad nos. Ergo justum simpliciter videtur esse idem quod contrapassum.

Sed contra est quod Philosophus, in V *Ethic.*, cap. v, circa princ., probat non quodlibet justum esse contrapassum.

Respondeo dicendum, quod hoc quod dicitur « contrapassum » importat æqualem recompensationem passionis ad actionem præcedentem; quod quidem propriissime dicitur in passionibus et actionibus injuriosis, quibus aliquis personam proximi lædit, puta si percutit, quod repercutiatur. Et hoc quidem justum determinatur in lege, Exod., XXI, 23 : *Reddet animam pro anima, oculum pro oculo*, etc. Et quia etiam auferre rem alterius est quoddam injustum facere, ideo secundario etiam in his dicitur contrapassum, prout scilicet aliquis qui damnum intulit, in re sua etiam ipse damnificatur. Et hoc quidem justum damnum continetur in lege, Exod., XXII, 1 : *Si quis furatus fuerit bovem, aut ovem, et occiderit vel vendiderit, quinque boves pro uno bove restituet, et quatuor oves pro una ove.* Tertio vero transfertur nomen contrapassi ad voluntarias commutationes, in quibus utriusque est actio et passio; sed voluntarium diminuit de ratione passionis, ut dictum est.

In omnibus autem his debet fieri secundum rationem justitiæ commutativæ recompensatio secundum æqualitatem, ut scilicet passio recompensata sit æqualis actioni. Non autem semper esset æqualis, si idem specie aliquis pateretur quod fecit : nam primo quidem cum aliquis injuriose lædit alterius personam majorem, major est actio quam passio ejusdem speciei quam ipse pateretur; et ideo ille qui percutit principem, non solum repercutitur, sed multo gravius punitur. Similiter etiam cum quis aliquem involuntarium in re sua damnificat, major est actio quam esset passio, si ei sola res illa auferretur : quia ipse qui damnificavit alium in re sua, nihil damnificaretur; et ideo punitur in hoc quod multiplicius restituat; quia etiam non solum damnificavit personam privatam, sed rempublicam, ejus tutelæ securitatem infringendo. Similiter etiam nec in commutationibus voluntariis esset semper æqualis passio, si quis daret rem suam, accipiens rem alterius, quia forte res alterius est multo major quam sua. Et ideo oportet secundum quamdam proportionatam commensurationem adæquare passionem actioni in commutationibus; ad quod inventa sunt numismata. Et sic contrapassum est commutativum justum. Quod in distributiva justitia locum non habet, quia in distributiva justitia non attenditur æqualitas secundum proportionem rei ad rem, vel passionis ad actionem, unde dicitur contrapassum; sed secundum proportionalitatem rerum ad personas, ut supra dictum est.

Ad primum ergo dicendum, quod illa forma divini judicii attenditur secundum rationem commutativæ justitiæ, prout scilicet recompensantur præmia meritis, et supplicia peccatis.

Ad secundum dicendum, quod si alicui qui communitati servisset, retribueretur aliquid pro servitio impenso, non esset hoc distributivæ justitiæ, sed commutativæ. In distributiva enim justitia non attenditur æqualitas ejus quod quis accipit, ad id quod ipse impendit, sed ad id quod alius accipit, secundum utriusque personæ modum.

Ad tertium dicendum, quod quando actio injuriosa est voluntaria, excedit injuria; et sic accipitur ut major res; unde oportet majorem pœnam ei recompensari, non secundum differentiam quoad nos, sed secundum differentiam rei.

CONCLUSIO. — Justum in commutativa justitia idem est quod contrapassum, non autem in distributiva.

QUÆSTIO LXII.

DE RESTITUTIONE.

(Et octo quæruntur.)

Deinde considerandum est de restitutione; et circa hoc quæruntur octo : 1° cujus actus sit; 2° utrum necesse sit ad salutem omne ablatum restitui; 3° utrum oporteat illud multiplicatum restituere; 4° utrum oporteat restitui quod quis non accepit[1]; 5° utrum oporteat restitui ei a quo acceptum est; 6° utrum oporteat restituere eum qui accipit; 7° utrum aliquem alium; 8° utrum sit statim restituendum.

[1] Parm. : « abstulit. »

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum restitutio sit actus justitiæ commutativæ.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod restitutio non sit actus justitiæ commutativæ. Justitia enim respicit rationem debiti. Sed sicut donatio potest esse ejus quod non debetur, ita etiam et restitutio. Ergo restitutio non est actus alicujus partis justitiæ.

2. Præterea, illud quod jam transiit, et non est, restitui non potest. Sed justitia et injustitia sunt circa quasdam actiones et passiones, quæ non manent, sed transeunt. Ergo restitutio non videtur esse actus alicujus partis justitiæ.

3. Præterea, restitutio est quasi quædam recompensatio ejus quod subtractum est. Sed aliquid potest homini subtrahi non solum in commutatione, sed etiam in distributione, puta cum aliquis distribuens, minus dat alicui quam debeat habere. Ergo restitutio non magis est actus commutativæ justitiæ quam distributivæ.

Sed contra, restitutio ablationi opponitur. Sed ablatio rei alienæ est actus injustitiæ circa commutationes. Ergo restitutio ejus est actus justitiæ, quæ est in commutationibus directiva.

Respondeo dicendum, quod restituere nihil aliud esse videtur quam iterato aliquem statuere in possessionem vel dominium rei suæ; et ita in restitutione attenditur æqualitas justitiæ secundum recompensationem rei ad rem, quæ[1] pertinet ad justitiam commutativam. Et ideo restitutio est actus commutativæ justitiæ, quando scilicet res unius ab alio habetur vel per voluntatem ejus, sicut in mutuo vel deposito; vel contra voluntatem ejus, sicut in rapina vel furto.

Ad primum ergo dicendum, quod illud quod alteri non debetur, non est, proprie loquendo, ejus, etsi aliquando ejus fuerit; et ideo magis videtur esse nova donatio, quam restitutio, cum quis alteri reddit quod ei non debet[2]. Habet tamen aliquam similitudinem restitutionis, quia res materialiter eadem est; non tamen est eadem secundum formalem rationem, quam respicit justitia, quod est esse suum alicujus. Unde nec proprie restitutio dicitur.

Ad secundum dicendum, quod nomen restitutionis, inquantum importat iterationem quamdam, supponit rei identitatem. Et ideo secundum primam impositionem nominis, restitutio videtur locum habere præcipue in rebus exterioribus, quæ manentes eædem et secundum substantiam, et secundum jus dominii, ab uno possunt ad alium devenire. Sed sicut ab hujusmodi rebus nomen communicationis translatum est ad actiones vel passiones quæ pertinent ad reverentiam vel injuriam alicujus personæ, seu nocumentum vel profectum; ita etiam nomen restitutionis derivatur ad hæc, quæ licet realiter non maneant, tamen manent in effectu vel corporali, puta cum ex percussione læditur corpus, vel qui est in opinione hominum, sicut cum aliquis verbo opprobrioso remanet homo[3] infamatus, vel etiam minoratus in suo honore.

Ad tertium dicendum, quod recompensatio quam facit distribuens ei cui dedit minus quam debuit, fit per comparationem rei[4] ad rem, ut si quanto[5] minus habuit quam debuit, tanto plus ei detur; et ideo jam pertinet ad justitiam commutativam.

Conclusio. — Restitutio est actus commutativæ justitiæ (a).

[1] Parm. : « quod. » — [2] Parm. : « debetur. » — [3] Parm. omittit : « homo. » — [4] Al. : « sui. » — [5] Al. : « ut quanto minus ; » sic in Parm.

(a) Restitutio in tota sua latitudine definiri potest : « Rei acceptæ redditio, vel damni illati compensatio, » intelligendo rem acceptam sive per voluntatem domini ut in mutuo vel deposito, vel contra voluntatem domini in furto vel rapina.

Differt restitutio a solutione et satisfactione. Solutio postulat ut res quæ solvitur sit diversa a re pro qua solvitur, et quod nondum fuerit in possessione illius cui solvitur.

Satisfactio proprie respicit personam cui fit satis, quamvis non exhibeat æquivalens debito. Respicit injuriam illatam seu honorem violatum, etsi nullum aliud damnum sit illatum.

Restitutio autem non postulat ut res quæ restituitur sit diversa a re pro qua restituitur; quin potius postulat ut sit eadem quantum fieri potest, aut saltem æquivalens, et consequenter postulat quantum est ex se ut jam fuerit in possessione illius cui restituitur. Respicit igitur rem quæ debet reddi eadem vel æquivalens, et damnum illatum. Unde potest esse satisfactio sine restitutione, vel cum restitutione, vel restitutio sine satisfactione.

Adde quod restitutio valorem rei attendit, et solutio non tam valorem rei quam conventionem initam.

Restitutio est actus justitiæ commutativæ; et ideo obligatio restituendi non oritur ex violatione charitatis, religionis aut alterius virtutis, nec ex læsione solius justitiæ distributivæ.

ARTICULUS II.

Utrum sit necessarium ad salutem quod fiat restitutio ejus quod ablatum est.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod non sit necessarium ad salutem quod fiat restitutio ejus quod ablatum est. Quod enim est impossibile non est de necessitate salutis. Sed aliquando impossibile est restituere id quod est ablatum; puta cum aliquis abstulit alicui membrum vel vitam. Ergo non videtur esse de necessitate salutis quod aliquis restituat quod alteri abstulit.

2. Præterea, committere aliquod peccatum non est de necessitate salutis, quia sic homo esset perplexus. Sed quandoque illud quod aufertur, non potest restitui sine peccato, puta cum aliquis alicui famam abstulit verum dicendo. Ergo restituere ablatum non est de necessitate salutis.

3. Præterea, quod factum est, non potest fieri ut factum non fuerit. Sed aliquando alicui aufertur honor suæ personæ ex hoc ipso quod passus est ab aliquo injuste vituperante eum. Ergo non potest ei restitui quod ablatum est; et ita non est de necessitate salutis restituere ablatum.

4. Præterea, ille qui impedit aliquem ab aliquo bono consequendo, videtur illud ei auferre, quia « quod modicum deest, quasi nihil deesse videtur, » ut Philosophus dicit in II *Physic.*, text. 56. Sed cum aliquis impedit aliquem ut non consequatur præbendam, vel aliquid hujusmodi, non videtur quod teneatur ei ad restitutionem præbendæ : quia quandoque non posset. Non ergo restituere ablatum, est de necessitate salutis.

Sed contra est quod Augustinus dicit in *Epist.* CLIII *ad Macedonium*, § 20, col. 662, t. 2[1] : « Non remittitur peccatum, nisi restituatur ablatum[2].

Respondeo dicendum, quod restitutio, sicut dictum est, est actus justitiæ commutativæ, quæ in quadam æqualitate consistit. Et ideo restituere importat redditionem illius rei quæ injuste ablata est; sic enim per iteratam ejus exhibitionem æqualitas reparatur. Si vero juste ablatum sit, inæqualitas erit si ei restituatur, quia justitia in æqualitate consistit[3]. Cum ergo servare[4] justitiam sit de necessitate salutis, consequens est quod restituere id quod injuste ablatum est alicui, sit de necessitate salutis.

Ad primum ergo dicendum, quod in quibus non potest recompensari æquivalens, sufficit quod ibi recompensetur quod possibile est, sicut patet de honoribus qui sunt ad Deum et ad parentes, ut Philosophus dicit in VIII *Ethic.*, cap. ult., ad fin. Et ideo quando id quod est ablatum, non est restituibile per aliquid æquale, debet fieri recompensatio qualis possibilis est : puta cum aliquis alicui abstulit membrum, debet ei recompensare vel in pecunia vel in aliquo honore, considerata conditione utriusque personæ secundum arbitrium boni viri.

Ad secundum dicendum, quod aliquis potest alicui famam tripliciter auferre : uno modo verum dicendo et juste, puta cum aliquis crimen alicujus prodit ordine debito servato, et tunc non tenetur ad restitutionem famæ; alio modo falsum dicendo et injuste, et tunc tenetur restituere famam, confitendo se falsum dixisse; tertio modo verum dicendo, sed injuste, puta cum aliquis prodit crimen alterius contra ordinem debitum, et tunc tenetur ad restitutionem famæ, quantum potest, sine mendacio tamen, utpote quod dicat se male dixisse, vel quod injuste eum diffamaverit; vel si non possit famam restituere, debet ei aliter recompensare, sicut et in aliis dictum est.

Ad tertium dicendum, quod actio contumeliam inferentis non potest fieri ut non fuerit : potest tamen fieri ut ejus effectus, scilicet diminutio dignitatis personæ in opinione hominum, reparetur per exhibitionem reverentiæ.

Ad quartum dicendum, quod aliquis potest impedire aliquem ne habeat præbendam, multipliciter : uno modo juste, puta si intendens honorem Dei vel utilitatem Ecclesiæ, procuret quod detur alicui personæ digniori, et tunc nullo modo tenetur ad restitutionem, vel ad aliquam recompensationem faciendam; alio modo injuste : puta si intendat ejus nocumentum quem impedit propter odium vel vindictam, aut aliquid

---

[1] Habetur *Causa XIV*, q. VI, cap. I, col. 966.

[2] Edit. addiderunt : « Si res aliena, propter quam peccatum est, reddi possit, et non redditur, pœnitentia non agitur, sed simulatur. Si autem veraciter agitur, » non remittitur... ablatum, si, ut dixi, restitui potest.

[3] Sic cod.; sed post Nicolaï, editi recentes ita depravarunt : « æqualitas erit, et ideo non necessarium erit ut ei restituatur. »

[4] Parm. : « conservare. »

hujusmodi; et tunc si impedit ne præbenda detur digno, consulens quod non detur, antequam sit firmatum quod ei detur, tenetur quidem ad aliquam recompensationem, pensatis conditionibus personarum et negotii secundum arbitrium sapientis; non tamen tenetur ad æquale, quia illam nondum fuerat adeptus, et poterat multipliciter impediri. Si vero jam firmatum sit quod alicui detur præbenda, et aliquis propter indebitam causam procuret quod revocetur, idem est ac si jam habitam ei auferret, et ideo tenetur ad restitutionem æqualis, tamen secundum suam facultatem.

Conclusio. — Id restituere quod injuste ablatum est, est de necessitate salutis (*a*).

ARTICULUS III.

Utrum sufficiat restituere simplum quod injuste ablatum est.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod non sufficiat restituere simplum quod injuste ablatum est. Dicitur enim Exod., xxii, 1 : *Si quis furatus fuerit bovem aut ovem, et occiderit vel vendiderit, quinque boves pro uno bove restituet, et quatuor oves pro una ove.* Sed quilibet tenetur mandata divinæ legis observare. Ergo ille qui furatur, tenetur restituere quadruplum vel quintuplum.

* *Quæcumque.* 2. Præterea, *ea* quæ scripta sunt, ad nostram doctrinam scripta sunt,* ut dicitur ad Rom., xv, 4. Sed Lucæ, xix, 8, Zachæus dixit ad Dominum : *Si quem defraudavi, reddo quadruplum.* Ergo homo debet restituere multiplicatum id quod injuste accepit.

3. Præterea, nulli potest juste auferri id quod dare non debet. Sed judex juste aufert ab eo qui furatus est, plus quam furatus est pro emenda. Ergo homo debet illud solvere, et ita non sufficit reddere simplum.

Sed contra est quod restitutio reducit ad æqualitatem quod inæqualiter ablatum est. Sed aliquis reddendo quod accepit simplum, reducit ad æqualitatem. Ergo solum tenetur restituere tantum quantum accepit.

Respondeo dicendum, quod cum aliquis injuste accipit rem alienam, duo sunt ibi consideranda : quorum unum est inæqualitas ex parte rei, quæ quandoque est sine injustitia, ut patet in mutuis; aliud autem est injustitiæ culpa, quæ potest esse etiam cum æqualitate rei, puta cum aliquis intendit inferre violentiam, sed non prævalet.

Quantum ergo ad primum, adhibetur remedium per restitutionem, inquantum per eam æqualitas reparatur; ad quod sufficit quod restituat tantum quantum habuerit de alieno. Sed quantum ad culpam adhibetur remedium per pœnam, cujus inflictio pertinet ad judicem; et ideo antequam sit condemnatus per judicem, non tenetur restituere plus quam accepit; sed postquam condemnatus est tenetur pœnam solvere.

(*a*) Restitutio in re, ubi possibilis est, sin minus in voto necessaria est ad salutem. Qua autem necessitate? Respondetur necessitate præcepti, non medii. Quidam Græci olim negaverunt restitutionis necessitatem ad salutem. Similiter Erasmus, qui in quinta suorum Operum editione sententiam mutavit.

Objicies Christum, Luc., xi, non præcepisse Pharisæis restituere, quos tamen rapinæ arguebat. Consequentiam Sylvius negat, quia non omnia necessaria ad salutem omnibus in locis dicuntur, sed quædam in uno loco, quædam in alio. Christus igitur promittit salutem eleemosynæ, modo cætera adsint.

Rachel furata est idola patris sui; David, cum adhuc esset privatus, abstulit boves et oves in Gessur et Gersi, omnia bona Miphiboseth dedit Sibæ : nec restituerunt. Miphiboseth tantum mediam partem bonorum suorum David restituere fecit, cognita perfidia et injustitia Sibæ.

Generaliter fatendum est non omnia gesta sanctorum esse sancta, nec omnia eorum pœnitentiæ opera esse scripta.

Specialiter de Rachele, furtum perpetravit juxta quosdam; secundum alios jure compensationis excusatur, quia dote sua fraudaverat eam pater ejus Laban.

De David et spoliis Gessur et Gersi, David non erat privatus, sed princeps militiæ a Saule constitutus, nec revocatus; mandaverat præterea Deus non solum spoliare, sed et occidere illas gentes.

De David et Miphiboseth, Cajetanus et plerique commentatores agnoscunt Davidem graviter peccasse tum adjudicando Sibæ omnia bona Miphiboseth, parte inaudita, tum huic reddendo mediam partem tantum, agnita ejus innocentia. Quoad restitutionem, vel Miphiboseth medietatis suorum bonorum distractioni consensit, vel David præcedentem revocavit sententiam, vel alias Miphiboseth possessiones dedit.

Corrigendus est error vulgi putantis animas defunctorum tamdiu in purgatorio torqueri, quamdiu restitutio ad quam tenebantur non mandatur executioni. In purgatorio expiantur peccata propria, non aliena.

Possunt tamen hæredes restituendo citius animam defuncti liberare, inquantum restitutio est actio meritoria, et adeo impetratoria liberationis; et ideo forte cap. v « De raptoribus » monentur hæredes incendiarii condigne pro incendio satisfacere, ut liberetur incendiarius.

Et per hoc patet responsio ad primum; quia lex illa determinativa est pœnæ per judicem infligendæ[1]; cum ad observantiam judicialis præcepti nullus teneatur post Christi adventum, ut supra habitum est. Potest tamen idem vel simile statui in lege humana, de qua erit eadem ratio.

Ad secundum dicendum, quod Zachæus id dixit, quasi supererogare volens; unde et præmiserat : *Ecce dimidium bonorum meorum do pauperibus.*

Ad tertium dicendum, quod judex condemnando juste potest accipere aliquid amplius loco emendæ, quod tamen, antequam condemnaretur, non debebatur.

Conclusio. — Ante judicis condemnationem, non plus quam quis accepit, restituere tenetur; sed ex culpa injustæ ablationis, tenetur secundum judicis sententiam restitutionem facere.

ARTICULUS IV.

Utrum aliquis debeat restituere quod non abstulit.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod aliquis debeat restituere quod non abstulit. Ille enim qui damnum infert alicui, tenetur damnum removere. Sed quandoque aliquis damnificat aliquem ultra id quod accepit : puta cum aliquis effodit semina, damnificat eum qui seminavit in tota messe futura; et sic videtur quod teneatur ad ejus restitutionem. Ergo aliquis tenetur ad restitutionem ejus quod non abstulit.

2. Præterea, ille qui detinet pecuniam creditoris ultra terminum præfixum, videtur eum damnificare in toto eo quod lucrari de pecunia posset, quod tamen ipse non aufert. Ergo videtur quod aliquis teneatur restituere quod non abstulit.

3. Præterea, justitia humana derivatur a justitia divina. Sed Deo debet aliquis restituere plus quam accepit ab eo, secundum illud Matth., xxv, 26 : *Sciebas quod meto ubi non semino, et congrego ubi non sparsi.* Ergo justum est ut etiam restituat homini aliquid quod non accepit.

Sed contra est quod recompensatio ad justitiam pertinet, inquantum æqualitatem facit. Sed si aliquis restitueret quod non accepit, hoc non esset æquale. Ergo talis restitutio non est justum quod fiat.

Respondeo dicendum, quod quicumque damnificat aliquem, videtur ei auferre id in quo ipsum damnificat; damnum enim dicitur ex eo quod aliquis minus habet quam debet habere, secundum Philosophum, in V *Ethic.*, cap. iv, ante med. Et ideo homo tenetur ad restitutionem ejus in quo aliquem damnificavit.

Sed aliquis damnificatur dupliciter : uno modo quia aufertur ei id quod actu habebat; et tale damnum est semper restituendum secundum recompensationem æqualis : puta si aliquis damnificet aliquem diruens domum ejus tenetur ad tantum quantum valet domus. Alio modo si damnificet aliquem, impediendo ne adipiscatur quod erat in via habendi; et tale damnum non oportet recompensare ex æquo, quia minus est habere aliquid virtute quam habere actu; qui autem est in via adipiscendi aliquid, habet illud solum secundum virtutem vel potentiam, et ideo si redderetur ei ut haberet hoc in actu, restitueretur ei quod est ablatum, non simplum, sed multiplicatum; quod non est de necessitate restitutionis, ut dictum est. Tenetur tamen aliquam recompensationem facere secundum conditionem personarum et negotiorum.

Et per hoc patet responsio ad primum et secundum : nam ille qui semen sparsit in agro, nondum habet messem in actu, sed solum in virtute : et similiter ille qui habet pecuniam, nondum habet lucrum in actu, sed solum in virtute; et utrumque potest multipliciter impediri (a).

Ad tertium dicendum, quod Deus nihil requirit ab homine nisi bonum quod ipse in nobis seminavit. Et ideo verbum illud vel intelligitur secundum pravam existimatio-

[1] Garcia inutiliter supplevit : « Et etiam illud præceptum nunc non est observandum. » Nam sensus cod. est apertus : « Lex illa (Exodi) determinativa est pœnæ per judicem infligendæ, » in alio tempore, non hodie, « cum ad observantiam. » Parm. sequitur Garcia.

(a) Si quis aliquem damnificat sine peccato non tenetur ad restitutionem ante sententiam judicis; — si cum peccato veniali, theologi scinduntur; alii dicunt : tenetur, non explicantes an sub gravi, ut Vasquez; alii dicunt : tenetur pro ratione culpæ, ut Layman, Soto, etc.; alii dicunt : non tenetur, ut Lessius, Lugo, etc. — Et hac occasione S. Ligorius vocat Lugo inter theologos alios post S. Thomam facile principem. Non erat hic locus. Multo melius etenim ratiocinatur Billuart, dicens imperfectionem peccati non tollere omnem rationem injustitiæ, nec consequenter omnem obligationem restituendi, quæ ex justitia tanquam ex radice oritur.

nem servi pigri, qui existimavit se ab alio non accepisse; vel intelligitur quantum ad hoc quod Deus requirit a nobis fructus donorum, qui sunt et ab eo, et a nobis; quamvis ipsa dona a Deo sint sine nobis.

Conclusio. — Non tenetur quis illud restituere quod non abstulit.

ARTICULUS V.

Utrum oporteat semper restitutionem facere ei a quo acceptum est aliquid.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod non oporteat semper restitutionem facere ei a quo acceptum est aliquid. Nulli enim debemus nocere. Sed aliquando esset in nocumentum hominis, si redderetur quod ab eo acceptum est, vel etiam in nocumentum aliorum; puta si aliquis gladium depositum redderet furioso. Ergo non semper est restituendum ei a quo acceptum est.

2. Præterea, ille qui illicite aliquid dedit, non meretur illud recuperare. Sed quandoque aliquis illicite dat, quod alius etiam illicite accipit; sicut apparet in dante et recipiente aliquid simoniace. Ergo non semper restituendum est ei a quo acceptum est.

3. Præterea, nullus tenetur ad impossibile. Sed quandoque est impossibile restituere ei a quo acceptum est, vel quia est mortuus, vel quia nimis distat, vel quia est ignotus. Ergo non semper facienda est restitutio ei a quo acceptum est.

4. Præterea, magis debet homo recompensare ei a quo majus beneficium accepit. Sed ab aliis personis homo plus accepit beneficii quam ab illo qui mutuavit, vel deposuit, sicut a parentibus. Ergo magis subveniendum est quandoque alicui personæ alteri quam restituendum ei a quo acceptum est.

5. Præterea, vanum est restituere illud quod ad manum restituentis per restitutionem pervenit. Sed si prælatus injuste aliquid Ecclesiæ subtraxit et ei restituat, ad manus ejus deveniet : quia ipse est rerum Ecclesiæ conservator. Ergo non debet restituere Ecclesiæ a qua abstulit; et sic non semper restituendum est ei a quo est ablatum.

Sed contra est quod dicitur Rom., xiii, 7 : *Reddite omnibus debita; cui tributum, tributum; cui vectigal, vectigal.*

Respondeo dicendum, quod per restitutionem fit reductio ad æqualitatem commutativæ justitiæ, quæ consistit in rerum adæquatione, sicut dictum est. Hujusmodi autem rerum adæquatio fieri non posset, nisi ei qui minus habet quam quod suum est, suppleretur quod deest. Et ad hanc suppletionem faciendam necesse est ut ei fiat restitutio a quo acceptum est.

Ad primum ergo dicendum, quod quando res restituenda apparet esse graviter nociva ei cui restitutio facienda est, vel alteri, non ei debet tunc restitui, quia restitutio ordinatur ad utilitatem ejus cui restituitur; omnia enim quæ possidentur, sub ratione utilis cadunt. Nec tamen debet ille qui detinet rem alienam, sibi appropriare, sed vel reservare, ut congruo tempore restituatur [1], vel etiam alibi tradere tutius conservandam.

Ad secundum dicendum, quod aliquis dupliciter aliquid dat illicite : uno modo quia ipsa datio est illicita, et contra legem, sicut patet in eo qui simoniace aliquid dedit; et talis meretur amittere quod dedit; unde non debet ei restitutio fieri de his : et quia etiam ille qui accepit, contra legem accepit, non debet sibi retinere, sed debet in pios usus convertere. Alio modo aliquis illicite dat, quia propter rem illicitam dat, licet ipsa datio non sit illicita; sicut cum quis dat meretrici propter fornicationem; unde et mulier potest sibi retinere quod ei datum est; sed si superflue aliquid per fraudem vel dolum extorsisset, tenetur eidem restituere.

Ad tertium dicendum, quod si ille cui debet fieri restitutio, sit omnino ignotus, debet homo restituere secundum quod potest, scilicet dando in eleemosynas pro salute ipsius, sive sit mortuus, sive sit vivus, præmissa tamen diligenti inquisitione de persona ejus cui est restitutio facienda. Si vero sit mortuus ille cui est restitutio facienda, debet restitui heredi ejus, qui computatur quasi una persona cum ipso. Si vero ille sit multum distans, debet sibi transmitti quod ei debetur, et præcipue si sit res magni valoris, et possit commode transmitti : alioquin debet in aliquo loco tuto deponi, ut pro eo conservetur, et domino significari.

Ad quartum dicendum, quod aliquis de hoc quod est sibi proprium debet magis satisfacere parentibus vel his a quibus accepit majora beneficia; non autem debet ali-

[1] Parm. : « restituat... alii tradere. »

quis recompensare benefactori de alieno; quod contingeret si quod debet uni, alteri restitueret; nisi forte in casu extremæ necessitatis, in quo posset et deberet aliquis etiam auferre aliena, ut patri subveniret.

Ad quintum dicendum, quod prælatus potest rem Ecclesiæ surripere tripliciter : uno modo si rem Ecclesiæ non sibi deputatam sed alteri, sibi usurparet; puta si episcopus usurparet sibi rem capituli et tunc planum est quod debet restituere ponendo in manus eorum ad quos de jure pertinet; alio modo si rem Ecclesiæ suæ custodiæ deputatam in alterius dominium transferat, puta consanguinei vel amici, et tunc debet restituere Ecclesiæ, et sub sua cura habere, ut ad successorem perveniat; tertio modo potest prælatus surripere rem Ecclesiæ solo animo, dum scilicet incipit habere animum possidendi eam ut suam, et non nomine Ecclesiæ; et tunc debet restituere, talem animum deponendo.

Conclusio. — Ei semper facienda est restitutio a quo acceptum est; modo quod quis accepit sit illius.

ARTICULUS VI.

Utrum teneatur semper restituere ille qui accepit.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod non teneatur semper restituere ille qui accepit. Per restitutionem enim reparatur æqualitas justitiæ, quæ consistit in hoc quod subtrahatur ei qui plus habet, et detur ei qui minus habet. Sed contingit quandoque quod ille qui rem aliquam subtrahit alicui, non habet eam, sed devenit ad manus alterius. Ergo non tenetur ille restituere qui accepit, sed alius qui rem habet.

2. Præterea, nullus tenetur crimen suum detegere. Sed aliquando aliquis restitutionem faciendo, crimen suum detegit, ut patet in furto. Ergo non semper tenetur ille qui abstulit restituere.

3. Præterea, ejusdem rei non est multoties restitutio facienda. Sed quandoque multi simul rem aliquam surripiunt, et unus eorum eam integre restituit. Ergo non semper ille qui accepit tenetur ad restituendum.

Sed contra, ille qui peccavit tenetur satisfacere. Sed restitutio ad satisfactionem pertinet. Ergo ille qui abstulit tenetur restituere.

Respondeo dicendum, quod circa illum qui rem alienam accepit, duo sunt consideranda : scilicet ipsa res accepta et ipsa acceptio. Ratione autem rei tenetur eam restituere, quamdiu eam apud se habet, quia quod habet ultra id quod suum est, debet ei subtrahi, et dari ei cui deest, secundum formam commutativæ justitiæ. Sed ipsa acceptio rei alienæ potest tripliciter se habere : quandoque enim est injuriosa, scilicet contra voluntatem existens ejus qui est rei dominus, ut patet in furto et rapina, et tunc tenetur ad restitutionem non solum ratione rei, sed etiam ratione injuriosæ actionis, etiamsi res apud ipsum non remaneat. Sicut enim qui percutit aliquem, tenetur recompensare injuriam passo, quamvis apud ipsum nihil maneat; ita etiam qui furatur, vel rapit, tenetur ad recompensationem damni illati, etiamsi nihil inde habeat; et ulterius pro injuria illata debet puniri. Alio modo aliquis accipit rem alterius in utilitatem suam absque injuria, cum voluntate scilicet ejus cujus est res, sicut patet in mutuis; et tunc ille qui accepit tenetur ad restitutionem ejus quod accepit, non solum ratione rei, sed etiam ratione acceptionis, etiamsi rem amiserit; tenetur enim recompensare ei qui gratiam fecit; quod non fiet[1], si per hoc damnum incurrat. Tertio modo aliquis accipit rem alterius absque injuria, non pro sua utilitate, sicut patet in depositis; et ideo ille qui sic accepit in nullo tenetur ratione acceptionis; quinimo accipiendo impendit obsequium; tenetur autem ratione rei. Et propter hoc si ei subtrahatur res absque sua culpa, non tenetur ad restitutionem; secus autem esset, si cum magna sua culpa rem depositam amitteret.

Ad primum ergo dicendum, quod restitutio non ordinatur principaliter ad hoc quod ille qui plus habet quam debet, habere desinat; sed ad hoc quod illi qui minus habet, suppleatur. Unde in his rebus quas[2] unus potest ab alio accipere sine ejus detrimento, non habet locum restitutio; puta cum aliquis accipit lumen a candela alterius. Et ideo quamvis ille qui abstulit non habeat id quod accepit, sed in alium sit transla-

[1] Ita mss.; editi quidam : « fieret. »
[2] Ita mss. et editi veteres, ubi « quæ » tantum habetur pro « quas ; » theologi et edit. posteriores : « in his quæ. »

tum; quia tamen alter privatur re sua, tenetur ei ad restitutionem et ille qui rem abstulit ratione injuriosæ actionis[1], et ille qui rem habet, ratione ipsius rei.

Ad secundum dicendum, quod homo, etsi non teneatur crimen suum detegere hominibus, tenetur tamen crimen suum detegere Deo in confessione; et ita per sacerdotem cui confitetur, potest restitutionem facere rei alienæ.

Ad tertium dicendum, quod quia restitutio principaliter ordinatur ad removendum damnum ejus a quo est aliquid injuste ablatum, ideo postquam ei restitutio sufficiens facta est per unum, alii non tenentur ei ulterius restituere, sed magis refusionem facere ei qui restituit; qui tamen potest condonare.

Conclusio. — Is semper restituere tenetur qui rem alterius injuste accepit, vel, invito domino, detinet; qui vero rem alienam accepit absque dantis injuria non pro sua utilitate, eam sibi ablatam non culpa sua, restituere minime tenetur (a).

ARTICULUS VII.

Utrum illi qui non acceperunt teneantur restituere.

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod illi qui non acceperunt non teneantur restituere. Restitutio enim quædam pœna est accipientis. Sed nullus debet puniri, nisi qui peccavit. Ergo nullus debet restituere, nisi qui accepit.

2. Præterea, justitia non obligat aliquem ad hoc quod rem alterius augeat. Sed si ad restitutionem teneretur non solum ille qui accepit, sed etiam illi qui qualitercumque cooperantur, augeretur ex hoc res illius cui

[1] Al. : « acceptionis. »

(a) Duo communiter assignantur tituli obligationem restituendi inducentes : res accepta et injusta possessio.

Res accepta est depositum, commodatum, pignus, inventum, etc.

Acceptio injusta comprehendit res furto, rapina aut alia via injusta ablatas; item injustam damnificationem absque illius rei acceptione.

Inter hos duos titulos magnum intercedit discrimen pro praxi notandum. Ratione injustæ acceptionis manet obligatio restituendi, etiamsi res debita sine culpa pereat; sed ratione rei acceptæ non tenetur quis restituere, si res absque ejus culpa pereat, vel si agatur de fructibus qui sunt consumpti absque eo quod accipiens factus sit ditior; nec etiam tenetur restituere damna emergentia aut lucra cessantia.

Assignari posset tertius titulus obligationem restituendi inducens, scilicet contractus; sed ex contratu videtur oriri obligatio solutionis potius quam restitutionis.

Item assignari posset quasi contractus; sed idem est de eo ac de contractu dicendum.

Henno tertium titulum componit ex rei acceptione et injusta acceptione simul, et dat pro exemplo illum qui rem furto ablatam apud se retinet. Non capio quomodo in hoc casu sit quid aliud quam titulus injustæ acceptionis.

Culpa juridica distinguitur a culpa theologica. Juridica est quædam incircumspectio seu negligentia, ex qua damnum oritur proximo, sive interim Deus offendatur, sive non; culpa theologica est peccatum mortale sive veniale. Culpa juridica est latissima, latior, lata, levis, levissima.

Latissima est cum quis omittit diligentiam necessariam ex intentione, ut inde sequatur damnum, et est dolus apertus.

Latior est cum quis, sciens et volens, omittit diligentiam unde prævidet secuturum damnum, licet non intendat, et dicitur dolus præsumptus.

Lata est omissio diligentiæ quam solent homines prudentes adhibere in tali casu, in tali negotio.

Levis est omissio diligentiæ quam prudentiores adhibere solent.

Levissima est omissio diligentiæ quam prudentissimi adhibent.

Nemo, secluso contractu, tenetur ad restitutionem damni illati ante sententiam judicis, nisi in damno inferendo admiserit culpam theologicam contra justitiam commutativam. — Est communis contra Adrianum et quosdam antiquos.

Secundum jura tam ecclesiastica quam civilia, si animal absque ulla culpa domini damnum causet, puta sata conculcando, sive hominem occidendo, dominus tenetur ad damnum. *Instit.*, lib. IV, tit. IX. *Extra.*, lib. V, tit. XXXVI, cap. fin. « De injuriis. » Sed hæ leges respiciunt duntaxat forum externum et sunt pœnales. De casu fortuito nemo tenetur : ita Petrus Navarrus, Angles, Azorius, Sylvius et alii.

Adrianus et Angelus, volentes obligationem oriri ex qualibet culpa, ad restitutionem obligant hominem ex culpa levi aut levissima. Billuart vult teneri sub veniali ad restitutionem eum qui plene voluntarie damnificat injuste proximum in materia levi, nisi res esset admodum levis, qualis foret unum aut alterum pomum, aut quid simile. Hanc obligationem Henno negat in tali materia, et ex tali culpa.

Communior et probabilior sententia asserit nequidem ex culpa juridica lata oriri obligationem restitutionis, ubi nulla prorsus intercedit culpa theologica.

Ex qualibet culpa theologica formaliter damnificativa, sive mortali, sive veniali, oritur obligatio restitutionis saltem proportionate ad culpam.

Minus probabile videtur eum qui ex culpa veniali grave damnum intulit, teneri sub mortali ad reparationem totius damni : est Sylvestri, Soto, Sylvii, Steyart, contra Henricum a S. Ignatio et quosdam recentiores. — Quidam theologi volunt tunc non esse restituendum, alii partem esse restituendam. Communius et verius non est reparandum damnum integrum.

est aliquid subtractum ; tum quia ipsi multoties restitutio fieret, tum etiam quia quandoque aliqui operam dant ad hoc quod aliqua res alicui auferatur, quæ tamen ei non aufertur. Ergo non tenentur alii ad restitutionem.

3. Præterea, nullus tenetur se periculo exponere, ad hoc quod rem alterius salvet. Sed aliquando manifestando latronem, vel ei resistendo, aliquis periculo mortis personæ[1] se exponeret. Non ergo tenetur aliquis ad restitutionem propter hoc quod non manifestat latronem, vel non ei resistit.

Sed contra est quod dicitur Rom., I, 32 : *Digni sunt morte non solum qui faciunt, sed etiam qui consentiunt facientibus.* Ergo pari ratione etiam consentientes debent restituere.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est, ad restitutionem tenetur aliquis, non solum ratione rei alienæ quam accepit, sed etiam ratione injuriosæ acceptionis. Et ideo quicumque est causa injustæ acceptionis tenetur ad restitutionem. Quod quidem contingit dupliciter : directe scilicet et indirecte. Directe quidem, quando inducit aliquis alium ad accipiendum, et hoc quidem tripliciter : primo quidem[2] movendo ad ipsam acceptionem, quod quidem fit præcipiendo, consulendo, consentiendo expresse, et laudando aliquem quasi strenuum de hoc quod aliena accipit; alio modo ex parte ipsius accipientis, quia scilicet eum receptat[3], vel qualitercumque ei auxilium fert; tertio modo ex parte rei acceptæ, quia scilicet particeps est furti, vel rapinæ, quasi socius maleficii. Indirecte vero, quando aliquis non impedit, cum possit et debeat impedire, vel quia subtrahit præceptum, sive consilium impediens[4] furtum vel rapinam ; vel quia subtrahit suum auxilium, quo posset obsistere; vel quia occultat post factum, occultat primo paratum[5]; quæ his versibus comprehenduntur :

Jussio, consilium, consensus, palpo, recursus,
Participans, mutus, non obstans, non manifestans.

Sciendum tamen quod quinque præmissorum semper obligant ad restitutionem : primo jussio, quia scilicet ille qui jubet est principaliter movens, unde ipse principaliter tenetur ad restituendum ; secundo consensus, in eo scilicet sine quo rapina fieri non potest; tertio recursus, quando scilicet aliquis est receptator latronum, et eis patrocinium præstat; quarto participatio, quando scilicet aliquis participat in crimine latrocinii et in præda; quinto tenetur ille qui non obstat, cum obstare teneatur; sicut principes, qui tenentur custodire justitiam in terra, si per eorum defectum latrones increscant, ad restitutionem tenentur; quia redditus quos habent, sunt quasi stipendia ad hoc instituta, ut justitiam conservent in terra.

In aliis autem casibus enumeratis non semper obligatur aliquis ad restituendum : non enim semper consilium vel adulatio, vel aliquid hujusmodi, est efficax causa rapinæ. Unde tunc solum tenetur consiliator, aut palpo, id est, adulator, ad restitutionem, quando probabiliter æstimari potest quod ex hujusmodi causis fuerit injusta acceptio subsecuta.

Ad primum ergo dicendum, quod non solum peccat ille qui peccatum exequitur, sed etiam qui quocumque modo peccati est causa, sive consiliando, sive præcipiendo, sive quovis alio modo.

Ad secundum dicendum, quod principaliter tenetur restituere ille qui est principalis in facto; principaliter quidem præcipiens, secundario vero exequens, et consequenter alii per ordinem : uno tamen restituente illi qui passus est damnum, alius eidem restituere non tenetur. Sed illi qui sunt principales in facto, et ad quos res pervenit, tenentur aliis restituere qui restituerunt. Quando autem aliquis præcipit injustam acceptionem, quæ non subsequitur, non est restitutio facienda; cum restitutio principaliter ordinetur ad reintegrandam rem ejus qui injuste est damnificatus.

Ad tertium dicendum, quod non semper ille qui non manifestat latronem, tenetur ad restitutionem, aut qui non obstat, vel qui non reprehendit; sed solum quando incumbit alicui ex officio; sicut principibus terræ, quibus ex hoc non multum imminet periculum; propter hoc enim potestate publica potiuntur, ut sint justitiæ custodes.

CONCLUSIO. — Non modo qui aliena rapuerunt,

[1] Sic cod.; edit. omittunt : « personæ. » Sensus est quod resistens latroni se exponeret periculo mortis sive suæ, sive ipsius latronis. — [2] Edit. addunt : « modo, ex parte acceptionis. » — [3] Parm. : « acceptat. » — [4] Parm. : « quod impediret. » — [5] Sic cod.; Parm. omittit : « occultat primo paratum. »

sed qui etiam injustæ acceptionis aliquo modo causa fuerunt, restituere tenentur, quanquam ipsi non acceperint (*a*).

ARTICULUS VIII.

Utrum quis teneatur statim restituere, an vero possit restitutionem differre.

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quod non teneatur aliquis restituere statim, sed potius licite possit restitutionem differre. Præcepta enim affirmativa non obligant ad semper. Sed necessitas restituendi imminet ex præcepto affirmativo. Ergo non obligatur homo ad statim restituendum.

2. Præterea, nullus tenetur ad impossibile. Sed quandoque aliquis non potest statim restituere. Ergo nullus tenetur ad statim restituendum.

3. Præterea, restitutio est quidam actus virtutis, scilicet justitiæ. Tempus autem est una de circumstantiis quæ requiruntur ad actus virtutum. Cum ergo aliæ circumstantiæ non sint determinatæ in actibus virtutum, sed determinabiles secundum rationem prudentiæ, videtur quod nec in restitutione sit tempus determinatum, ut scilicet aliquis teneatur ad statim restituendum.

Sed contra est quod eadem ratio esse videtur in omnibus quæ sunt restituenda. Sed ille qui conducit opera mercenarii, non potest differre restitutionem, ut patet per illud quod habetur Levit., XIX, 13 : *Non morabitur opus mercenarii tui apud te usque mane.* Ergo neque in aliis restitutionibus faciendis potest fieri dilatio, sed statim restituere oportet.

Respondeo dicendum, quod, sicut accipere rem alienam est peccatum contra justitiam,

(*a*) Quando contractus est in solam recipientis utilitatem, ut commodatum, recipiens tenetur de damno ex culpa juridica levissima, non tamen ex casu fortuito.

Quando contractus cedit in solam utilitatem dantis, ut communiter contingit in deposito, recipiens non tenetur de damno, nisi ex culpa juridica lata. Excipe si teipsum deposito obtulisti, vel si aliquid pro custodia recepisti. « Pacto, culpa vel mora præcedentibus, casus etiam fortuitus imputatur. » II *Extra,* lib. III, tit. XVI, « De deposito. » Nautæ, caupones et stabularii, ut communiter censent auctores, tenentur ex culpa levissima de damno rerum quorum custodiam, etsi gratis, susceperunt.

Quando contractus cedit in utilitatem utriusque contrahentis, quis tenetur ex culpa levi.

Hæ leges tam ecclesiasticæ quam civiles videntur obligare in foro conscientiæ ante sententiam judicis. Ita cum D. Thoma Navarrus, Layman, Billuart, et plures alii contra Soto, de Lugo et plures alios, qui non improbabiliter existimant has leges esse pœnales, aut fundari in præsumptione fraudis.

Qui rem conductam, vel commodatam, vel depositam remittit per nuntium, hanc si culpa nuntii pereat, tenetur restituere vel solvere, juxta Sylvium, si nuntius non habebatur communiter fidelis.

Curatores, tutores, advocati, consiliarii, pastores, confessarii, theologi, medici, chirurgi, pharmacopolæ, artifices, etc., ordinarie loquendo, ad restitutionem non tenentur ex culpa levi aut levissima, etiamsi mercede conducti munus suum obeant. Est communis contra Sylvium.

Quilibet officialis tenetur ex dolo, aut culpa lata, etiamsi gratis inserviat.

Non tenetur possessor bonæ fidei restituere fructus mere industriales, etiamsi ex re aliena tanquam instrumento prodierint. Ita expresse Scotus, IV, dist. XV, q. II.

Emptor bonæ fidei qui rem furtivam emit, ubi reperit eam non esse suam, debet illam reddere domino non furi, licet pretium non sit recuperaturus : sic Cajetanus, Soto, Joannes Medina, Major, Sylvius, perfector Tournely, Daelman, Henno, Ethica amoris et alii communius, et juxta Billuart probabilius contra Navarrum, Sylvestrum, Angelum, Lessium et alios plures probabiliter.

Possessor malæ fidei intantum restituere tenetur inquantum damnificavit.

Si res pereat apud possessorem malæ fidei certo peritura eodem modo et eodem tempore apud dominum, possessor malæ fidei non tenetur ad restitutionem, juxta Lessium, de Lugo, Molina, Covarruvias, Sylvestrum, Navarrum, Sporer, Henno, Pontas, verbo *Restitution*, cas. XI. Quidam ex illis auctoribus excipiunt casum quo res ex culpa possessoris perierit. Billuart distinguit : vel res, inquit, manifeste apparet certo brevi peritura, vel non apparet manifeste : si primum non tenetur restituere possessor male fidei; si secundum, tenetur. Secunda pars hujus solutionis est Paludani, Wiggers, Ethicæ amoris, Daelman, etc., et maxime controvertitur.

Qui dubitat an aliquem injuste damnificaverit non tenetur ad restitutionem juxta Sotum, Navarrum, Lessium, Salonium, Malderum, Sylvium, Natalem Alexandrum, Wigant, etc. — Tenetur juxta Decoq, Neesen, Henno, Henricum a S. Ignatio, Molina, Layman, Habert, Daelman, continuatorem Tournely, Billuart, etc.; sed tenetur ad restitutionem pro rata dubii, non totius.

Qui modis licitis sine vi aut dolo impedit aliquem a consecutione boni ipsi ex justitia non debiti, etiamsi id faciat animo nocendi, ex odio, vindicta, etc., non tenetur ad restitutionem; sic, contra quosdam antiquos et Daelman, Soto, Sylvius, Serra, Lessius, Layman, Navarrus, Billuart, etc.

Qui actioni damnificativæ cooperantur tenentur etiam ad restitutionem.

Nota versus qui comprehendunt novem modos quibus injustæ damnificationi quis cooperari potest :

Jussio, consilium, consensus, palpo, recursus,
Participans, mutus, non obstans, non manifestans.

ita etiam detinere eam; quia per hoc quod aliquis detinet rem alienam, invito domino, impedit eum ab usu rei suæ, et sic ei facit injuriam. Manifestum est autem quod nec per modicum tempus licet in peccato morari; sed quilibet tenetur peccatum statim deserere, secundum illud Eccli., XXI, 2 : *Quasi a facie colubri fuge peccata*. Et ideo quilibet tenetur statim restituere, si potest, vel petere dilationem ab eo qui potest usum rei concedere.

Ad primum ergo dicendum, quod præceptum de restitutione facienda quamvis secundum formam sit affirmativum, implicat tamen in se negativum præceptum, quo prohibemur rem alterius detinere.

Ad secundum dicendum, quod quando aliquis non potest statim restituere, ipsa impotentia absolvit eum ab instanti restitutione facienda; sicut etiam totaliter a restitutione absolvitur, si omnino sit impotens; debet tamen remissionem vel dilationem petere ab eo cui debet, aut per se aut per alium.

Ad tertium dicendum, quod cujuscumque circumstantiæ omissio, quæ contrariatur virtuti, pro determinata est habenda, et oportet illam circumstantiam observare[1]; et quia per dilationem restitutionis committitur peccatum injustæ detentionis quod justitiæ opponitur; ideo necesse est tempus esse determinatum ut statim restitutio fiat.

CONCLUSIO. — Statim fieri restitutio debet ab eo, qui accepit, si potest, vel dilatio peti debet ab eo qui usum rei concedere potest.

QUÆSTIO LXIII.

DE ACCEPTIONE PERSONARUM.

(Et quatuor quæruntur.)

Deinde considerandum est de vitiis oppositis prædictis justitiæ partibus : et primo de acceptione personarum, quæ opponitur justitiæ distributivæ; secundo de peccatis quæ opponuntur justitiæ commutativæ.

Circa primum quæruntur quatuor : 1° utrum personarum acceptio sit peccatum; 2° utrum habeat locum in dispensatione spiritualium; 3° utrum in exhibitione honorum ; 4° utrum in judiciis.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum personarum acceptio sit peccatum.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod personarum acceptio non sit peccatum. In nomine enim personæ intelligitur personæ dignitas. Sed considerare dignitates personarum pertinet ad distributivam justitiam. Ergo personarum acceptio non est peccatum.

2. Præterea, in rebus humanis personæ sunt principaliores quam res, quia res sunt propter personas, et non e converso. Sed rerum acceptio non est peccatum. Ergo multo minus acceptio personarum.

3. Præterea, apud Deum nulla potest esse iniquitas vel peccatum. Sed Deus videtur personas accipere, quia interdum duorum hominum unius conditionis unum assumit per gratiam, et alterum relinquit in peccato, secundum illud Luc., XVII, 34 : *Erant duo in lecto : unus assumetur, et alius* relinquetur*. Ergo acceptio personarum non est peccatum. *Alter.

Sed contra, nihil prohibetur in lege divina nisi peccatum. Sed personarum acceptio prohibetur Deut., I, 17, ubi dicitur : *Non accipietis cujusquam personam*. Ergo personarum acceptio est peccatum.

Respondeo dicendum, quod personarum acceptio opponitur justitiæ distributivæ. Consistit enim æqualitas distributivæ justitiæ in hoc quod diversis personis diversa tribuuntur, secundum proportionem ad dignitates personarum. Si ergo aliquis consideret illam proprietatem personæ propter quam aliquid[2] quod ei confertur est ei debitum, non est acceptio personæ, sed causæ; unde Glossa interl., super illud ad Ephes., VI : *Personarum acceptio non est apud eum*, dicit quod « Deus judex justus causas discernit, non personas. » Puta si aliquis promoveat aliquem ad magisterium propter sufficientiam scientiæ, hic attenditur causa debita, non persona; si autem aliquis consideret in eo cui aliquid confert, non id propter quod id quod ei datur, esset ei proportionatum vel debitum, sed solum hoc quod est iste homo, puta Petrus vel Martinus, hic est acceptio personæ, quia non attribuitur ei

[1] Ita codd. Tarrac., Alcan., Paris., theolog. et recentes edit.; solum cod. Alcan. ad marginem addit : « ut » ad « pro, » ut legatur, « prout determinata. » Edit. veteres passim : « Quod quia cujusque circumstantiæ omissio contrariatur virtuti; pro determinato est habendum, quod oportet illam circumstantiam observare. »

[2] Sic cod., in edit. : « id. »

aliquid propter aliquam causam quæ faciat eum dignum, sed simpliciter attribuitur personæ. Ad personam autem refertur quæcumque conditio non faciens ad causam, propter quam sit dignus hoc dono : puta si aliquis promoveat aliquem ad prælationem vel magisterium, quia est dives, vel quia est consanguineus suus, est acceptio personæ.

Contingit tamen aliquam conditionem personæ facere eam dignam respectu unius rei, et non respectu alterius; sicut consanguinitas facit aliquem dignum ad hoc quod instituatur heres patrimonii, non autem ad hoc quod conferatur ei prælatio ecclesiastica. Et ideo eadem conditio personæ in uno negotio considerata facit acceptionem personæ, in alio autem non facit.

Sic ergo patet quod personarum acceptio opponitur justitiæ distributivæ in hoc quod præter proportionem agitur. Nihil autem opponitur virtuti nisi peccatum. Unde consequens est quod personarum acceptio sit peccatum.

Ad primum ergo dicendum, quod in distributiva justitia considerantur conditiones personarum quæ faciunt ad dignitatis vel debiti causam; sed in acceptione personarum considerantur conditiones quæ non faciunt ad causam, ut dictum est.

Ad secundum dicendum, quod personæ proportionantur et dignæ redduntur aliquibus quæ eis distribuuntur, propter aliquas res quæ pertinent ad conditionem personæ; et ideo hujusmodi conditiones sunt attendendæ, tanquam propriæ causæ. Cum autem considerantur ipsæ personæ, attenditur non causa ut causa; et ideo patet quod quamvis personæ sint digniores simpliciter, non tamen sunt digniores quoad hoc.

Ad tertium dicendum, quod duplex est datio : una quidem pertinens ad justitiam, qua scilicet aliquis dat alicui quod ei debetur; et circa tales dationes attenditur personarum acceptio. Alia est datio ad liberalitatem pertinens; qua scilicet gratis datur alicui quod ei non debetur, et talis est collatio munerum gratiæ, per quam peccatores assumuntur a Deo; et in hac donatione non habet locum personarum acceptio, quia quilibet absque injustitia potest de suo dare quantum vult et cui vult, secundum illud Matth., xx, 14 et 15 : *An non licet mihi quod volo facere? Tolle quod tuum est, et vade.*

Conclusio. — Acceptio personarum, cum justitiæ adversetur distributivæ, peccatum necessario est (*a*).

(*a*) Acceptio personarum est injustitia qua in rebus communibus ex justitia distribuendis non attenditur ad proportionem meritorum, vel idoneitatis eorum quibus dantur, sed ad aliquam causam huic rei impertinentem.

Res sunt sive bona, ut beneficia, officia publica, honor, judicium; sive mala, ut tributa, vectigalia, operarum contributiones, pœnæ.

Bona communia sunt quædam primario et immediate ordinata ad bonum publicum, et secundario ad utilitatem particularium qui ea occupant, ut beneficia, officia publica, dignitates; quædam vero primario ordinata ad utilitatem particularium, t ærarium publicum, proventus communes, legatum pauperibus distribuendum, summa pecuniæ a rege tradita distribuenda militibus bene meritis, etc.

In mala distributione bonorum primi generis violatur justitia commutativa erga rempublicam vel Ecclesiam, quæ jus strictum habent ut de optimis ministris provideatur ipsis, et provisoribus id incumbit ex officio; ergo per se loquendo reipublicæ vel Ecclesiæ restitutio facienda est in hoc casu.

In mala distributione bonorum secundi generis violatur justitia commutativa erga particulares qui habent jus strictum ad illa bona, ex hoc quod sunt ipsis primario destinata; particularibus igitur restituere tenetur malus distributor.

Utrorumque bonorum distributio mala opposita est justitiæ distributivæ, et sic est acceptio personarum; nam acceptio personarum, ut sic, opponitur justitiæ distributivæ; et est ex genere suo peccatum mortale.

Sed quia contingit etiam in oneribus distribuendis, pauca dicemus de oneribus frequentioribus, quæ sunt tributa, vectigalia, et alia hujusmodi.

Tributum est generaliter omne id quod principi vel reipublicæ solvi solet.

Innumera tributa a subditis olim exigebantur in Gallia, tributum proprie dictum, vectigal, pedagium, guidagium, collectæ, talliæ, exactiones, præstantiæ, angariæ, etc., etc. Innumera etiam nunc sub aliorum nominum coloribus ab iisdem subditis exigi debent.

Tributum proprie sumptum est pensio quæ super capita vel facultates subditorum imponitur solvenda principi vel reipublicæ ut statum suum tueri, et communibus necessitatibus ac utilitatibus prospicere possit.

Est duplex : unum quod vocatur in jure « capitatio, » et singulis personis imponitur non spectata facultatum proportione; aliud quod secundum propriarum facultatum proportionem a subditis solvitur, et illud iterum est duplex, ordinarium et extraordinarium. Ordinarium quotannis ex lege stata solvitur; extraordinarium propter supervenientem causam extraordinarie imponitur, et dici solet « collecta, » vel « tallia. »

« Vectigal, » a vehendo dictum, quod dicitur in jure « portorium, » id est quod pro rebus invehendis

ARTICULUS II.

Utrum in dispensatione spiritualium locum habeat personarum acceptio.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod in dispensatione spiritualium locum non habeat personarum acceptio. Conferre enim dignitatem ecclesiasticam seu beneficium alicui propter consanguinitatem, videtur ad acceptionem personarum pertinere, quia consanguinitas non est causa faciens hominem dignum ecclesiastico beneficio. Sed hoc non videtur esse peccatum, cum hoc ex consuetudine prælati Ecclesiæ faciant. Ergo peccatum personarum acceptionis non videtur locum habere in dispensatione spiritualium.

2. Præterea, præferre divitem pauperi videtur ad acceptionem personarum pertinere, ut patet Jacobi, II. Sed facilius dispensatur cum divitibus et potentibus, quod in gradu prohibito contrahant matrimonium, quam cum aliis. Ergo peccatum personarum acceptionis non videtur locum habere circa dispensationem spiritualium.

3. Præterea, secundum jura, sufficit eligere bonum, non autem requiritur quod aliquis eligat meliorem. Sed eligere minus bonum ad aliquid altius, videtur ad acceptionem personarum pertinere. Ergo personarum acceptio non est peccatum in spiritualibus.

4. Præterea, secundum *Statuta Ecclesiæ,* cap. « Cum dilectus » de electione, etc., eligendus est aliquis de gremio Ecclesiæ. Sed hoc videtur ad acceptionem personarum pertinere, quia quandoque sufficientiores alibi invenirentur. Ergo personarum acceptio non est peccatum in spiritualibus.

Sed contra est quod dicitur Jacobi, II, 1 : *Nolite in personarum acceptione habere fidem Domini nostri Jesu Christi;* ubi dicit Glossa Augustini : « Quis ferat, si quis divitem eligat ad sedem honoris Ecclesiæ, contempto paupere instructiore et sanctiore ? »

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est, acceptio personarum est peccatum, inquantum contrariatur justitiæ. Quanto autem in majoribus aliquis justitiam transgreditur, tanto gravius peccat. Unde cum spiritualia sint temporalibus potiora, gravius peccatum est personas accipere in dispensatione spiritualium quam in dispensatione temporalium. Et quia personarum acceptio est cum aliquid personæ attribuitur præter proportionem dignitatis ipsius, considerare oportet quod dignitas alicujus personæ potest attendi dupliciter : uno modo simpliciter et secundum se, et sic majoris dignitatis est ille qui magis abundat in spiritualibus gratiæ donis ; alio modo per comparationem ad bonum commune ; contingit enim quandoque quod ille qui est minus sciens, potest magis conferre ad bonum commune propter potentiam vel industriam sæcularem, vel propter aliquid hujusmodi. Et quia dispensationes spiritualium principalius ordinantur ad utilitatem communem, secundum illud I Cor., XII, 7 : *Unicuique datur manifestatio spiritus ad utilitatem,* ideo quandoque absque acceptione personarum in dispensatione spiritualium illi qui sunt simpliciter minus boni, melioribus præferuntur, sicut etiam et Deus gratias gratis datas quandoque concedit minus bonis.

Ad primum ergo dicendum, quod circa consanguineos prælati distinguendum est ;

aut avehendis solvitur. Huic affine est quod datur principi ex rebus venditis, sive mobilibus, sive immobilibus.

« Pedagium, » seu « guidagium » est id quod solvitur a transeuntibus equo, curru, navi, etc., pro pontium et viarum conservatione, custodia et securitate. Antiquitus is cujus erat jus pedagii tenebatur reddere indemnem eum qui inter duos soles in via publica fuisset a latronibus spoliatus.

Tres conditiones communiter requiruntur ut justum sit tributum : auctoritas legitima, justa causa et debita proportio.

Defraudare justa tributa, sive petantur sive non, est, secundum Sylvestrum, Cajetanum, Soto, Bannem, Covarruvias, Lessium, Sylvium, Layman, Cabassutium, etc., ex genere suo peccatum mortale contra justitiam non tantum legalem, sed etiam commutativam, et obligat ad restitutionem.

Sed forsitan quædam leges tributales sunt mere pœnales, et non obligant ad restitutionem, neque ad mulctam ante sententiam judicis; vel proportionem excedunt, et tunc, ait Sylvius, q. LXVI, a. 8, concl. 7 : « Si quis fraudet de illis et vectigalibus quantum bona fide existimat se plus æquo gravari, neque peccat, neque tenetur ad restitutionem : quod meminisse oportet confessarios, quando agitur de fraudatorum vectigalium restitutione injungenda. » Olim, et ex jure civili et ex jure canonico clerici regulariter erant a tributis exempti, et Billuart dicebat : « Inferes : 1. hanc immunitatem non posse contra clericos præscribi, sed omnem consuetudinem contrariam, quantumvis antiquam esse corruptelam, nec ullo tempore convalescere; 2. clericos huic immunitati non posse cedere. »

quandoque enim sunt minus digni et simpliciter, et per respectum ad bonum commune ; et sic si dignioribus præferantur, est peccatum personarum acceptionis in dispensatione spiritualium ; quorum prælatus ecclesiasticus non est dominus, ut possit ea dare pro libito, sed dispensator, secundum illud I ad Corinth., IV, 1 : *Sic nos existimet homo ut ministros Christi et dispensatores mysteriorum Dei*. Quandoque vero consanguinei prælati ecclesiastici sunt æque digni ut alii : et sic licite potest absque personarum acceptione consanguineos suos præferre ; quia saltem in hoc præeminent quod de ipsis magis confidere potest, ut unanimiter secum negotia Ecclesiæ tractent. Esset tamen hoc propter scandalum dimittendum, si ex hoc aliqui exemplum sumerent, etiam præter dignitatem, bona Ecclesiæ consanguineis dandi.

Ad secundum dicendum, quod dispensatio matrimonii contrahendi principaliter fieri consuevit propter fœdus pacis firmandum : quod quidem magis est necessarium communi utilitati circa personas excellentes ; et ideo cum eis facilius dispensatur absque peccato acceptionis personarum.

Ad tertium dicendum, quod quantum ad hoc quod electio impugnari non possit in foro judiciali, sufficit eligere bonum nec oportet eligere meliorem ; quia sic omnis electio posset habere calumniam ; sed quantum ad conscientiam eligentis, necesse est eligere meliorem vel simpliciter, vel in comparatione ad bonum commune : quia si potest haberi aliquis magis idoneus erga aliquam dignitatem, et alius præferatur, oportet quod hoc sit propter aliquam causam ; quæ quidem si pertineat ad negotium, quantum ad hoc erit ille qui eligitur magis idoneus ; si vero non pertineat ad negotium, id quod consideratur ut causa, erit manifeste acceptio personæ.

Ad quartum dicendum, quod ille qui de gremio Ecclesiæ assumitur, ut in pluribus consuevit esse utilior quantum ad bonum commune, quia magis diligit Ecclesiam in qua est nutritus : et propter hoc etiam mandatur Deut., XVII, 15 : *Non poteris alterius gentis hominem regem facere, qui non sit frater tuus*.

Conclusio. — Personarum acceptionem in spiritualibus eo majus peccatum esse certum est, quo spiritualia temporalibus præstant (*a*).

(*a*) Juxta Bannem, Serra et Billuart, peccat peccato acceptionis prælatus qui licentias et dispensationes concedit suis amicis, eas denegando aliis non amicis.

Per spiritualia intelliguntur potestas ecclesiastica ordinis, potestas ecclesiastica jurisdictionis, earum usus, et præsertim beneficia et officia ecclesiastica.

Collatio spiritualium facta indigno, si reperiantur digni, est peccatum mortale ; imo in certis casibus est irrita, in omnibus irritanda.

Indignus habetur qui ad officium propter quod datur beneficium est ineptus, seu non speratur futurus utilis, ratione sive pravæ vitæ, sive ignorantiæ, sive alicujus impedimenti canonici.

Si digni non reperiantur, aliquando licebit conferre indigno ad evitanda majora mala ; sed ille, accepto beneficio, debet se præstare dignum, et officio satisfacere per se vel per alium, alioquin obnoxius erit restitutioni fructuum.

Collatio cujuscumque beneficii aut officii ecclesiastici facta minus digno, prætermisso digniore, regulariter loquendo est illicita, sed valida. Idem dic de præsentatione et electione. Est S. Thomæ, et communis post ipsum. — « Non ex affectu carnali, sed discreto judicio debuisti ecclesiasticum officium et beneficium in persona magis idonea dispensare. » *Extrav.*, lib. III, tit. XII. — « Omnes et singulos qui ad promotionem præficiendorum quodcumque jus habent, aut alioquin operam suam præstant, monet eos alienis peccatis communicantes mortaliter peccare, nisi quos digniores et Ecclesiæ magis utiles ipsi judicaverint, non quidem precibus vel humano affectu, aut ambientium suggestionibus, sed eorum exigentibus meritis præfici diligenter curaverint. » Conc. trident., sess. XXIV, cap. I, « De promotione episcoporum. » — « Ex his episcopus eum eligat quem cæteris magis idoneum judicaverit. » Conc. trident., cap. XVIII, « De parochorum promotione. »

Pius V, bulla *In conferendis*, ann. 1567, concedit digniori jus conandi ad irritandam collationem factam minus digno per appellationem coram metropolitano, aut, si sit ipse collator, coram viciniore ordinario, pro novo examine.

Peccat mortaliter qui minus dignum prætermisso digniori qui haberi potest promovet, præsentat aut eligit ad beneficium seu officium ecclesiasticum habens annexam curam animarum, aut ecclesiasticam gubernationem, qualia sunt cardinalatus, episcopatus, archidiaconatus, decanatus, præpositura, abbatia, prioratus, etc. Hinc damnata est ab Innocentio XI hæc propositio : « Cum dicit concilium tridentinum eos alienis peccatis communicantes mortaliter peccare, qui nisi quos digniores et Ecclesiæ magis utiles judicaverint ad ecclesias promovent ; concilium vel primo videtur per hoc « digniores » nihil aliud significare velle nisi dignitatem eligendorum, sumpto comparativo pro positivo ; vel secundo locutione minus propria ponit « digniores » ut excludat indignos, non vero dignos ; vel tandem loquitur tertio quando fit concursus. »

Peccat mortaliter qui minus dignum digniori præfert in promotione ad beneficium simplex, sed gravis momenti. Erit veniale si agatur de beneficiis minoris momenti ; modo tamen non conferantur

ARTICULUS III.

Utrum in exhibitione honoris et reverentiæ locum habeat peccatum acceptionis personarum.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod in exhibitione honoris et reverentiæ non habeat locum peccatum acceptionis personarum. Honor enim nihil aliud esse videtur quam reverentia quædam alicui exhibita in testimonium virtutis, ut patet per Philosophum in I *Ethic.*, cap. v et xii. Sed prælati et principes sunt honorandi, etiamsi sint mali, sicut etiam parentes, de quibus mandatur Exod., xx, 12 : *Honora patrem tuum et matrem tuam;* et etiam domini sunt a servis honorandi, etiamsi sint mali, secundum illud I ad Timoth., vi, 1 : *Quicumque sunt sub jugo servi dominos suos* * *honore dignos arbitrentur*. Ergo videtur quod acceptio personæ non sit peccatum in exhibitione honoris.

* ...ni ...re.

2. Præterea, Levit., xix, 32, præcipitur : *Coram cano capite consurge, et honora personam senis*. Sed hoc videtur ad acceptionem personarum pertinere : quia quandoque senes non sunt virtuosi, secundum illud Dan., xiii, 5 : *Egressa est iniquitas a senioribus* * *populi :* Ergo acceptio personarum non est peccatum in exhibitione honoris.

* *Senioribus judicibus.*

3. Præterea, super illud Jac., ii : *Nolite in personarum acceptione habere fidem,* dicit Glossa Augustini : « Si hoc quod Jacobus dicit : *Si introierit in conventu vestro vir habens annulum aureum,* etc., intelligatur de quotidianis concessibus, quis hic non peccat, si tamen peccat ? » Sed hæc est acceptio personarum, divites propter divitias honorare ; dicit enim Gregorius in quadam hom., xxviii *in Evang.*, § 2, col. 1211, t. 2 : « Superbia nostra retunditur, quia in hominibus non naturam, qua ad imaginem Dei facti sunt, sed divitias veneramur ; » et sic cum divitiæ non sint debita causa honoris, pertinebit hoc

per concursum. Ita Azorius, Navarrus, Lessius, Sylvius, Cabassutius, etc.

Sunt varii casus in quibus licet promovere dignos, prætermissis dignioribus, ad beneficia etiam curata :

1. Si promovendus debeat esse de gremio Ecclesiæ.

2. Si ipse fundator beneficii præsentet dignum.

3. Si vacent duo beneficia, unum simplex pingue, aliud parochiale tenue, potest reservari tenue parochiale digniori, propter utilitatem Ecclesiæ.

4. Si in electione votum meum non prodesset digniori, prositque minus digno, ut indignus vel longe minus dignus non eligatur, tunc possum eligere primum minus dignum.

5. Si a patrono laico præsentetur minus dignum.

6. Si resignatur aut permutatur beneficium, resignans aut permutans non tenetur præferre digniorem digno : sic Cajetanus, Lessius, Serra, etc. Sed Soto, Navarrus, Sylvius, Pontas et alii putant talem resignantem aut permutantem peccare mortaliter si agatur de beneficio habente curam animarum, aut dignitatem magni momenti.

Promoto indigno, tam promovens quam promotus tenetur restituere Ecclesiæ omnia damna quæ ipsi obveniunt.

Qui promovet minus dignum, prætermisso digniore, tenetur per se loquendo restituere Ecclesiæ : sed Ecclesia ad illam non obligat; tenetur restituere digniori prætermisso, si sit manifeste dignior, quando promotio fit per concursum, non vero extra concursum.

Minus autem dignus promotus nec resignare debet beneficium, nec restituere digniori tenetur, quando promotio facta est ex concursu.

Qualitates ad beneficia rite obtinenda necessariæ sunt : 1. probitas morum; 2. scientia competens; 3. ætas legitima; 4. thorus legitimus, et filius ex illegitimo thoro conceptus aut natus, si sit procreatus ex personis habilibus ad matrimonium, seu nullo impedimento dirimente irretitis, fit legitimus per subsequens matrimonium quod, secundum jura habet in hoc casu vim quamdam retroactivam; 5. tonsura clericalis collata a proprio episcopo, vel ab altero cum litteris ejus dimissorialibus; 6. cœlibatus; 7. immunitas ab excommunicatione majori, suspensione, interdicto et irregularitate; 8. immunitas ab hæresi in se et in parentibus usque ad secundam generationem in linea paterna, et usque ad primam in linea materna; 9. determinata intentio suscipiendi officium beneficio annexum, seu, si nullum sit annexum, perseverandi in statu clericali.

Pluralitas beneficiorum a jure positivo prohibetur. Sed congregatio concilii 13 januarii 1594 declaravit posse retineri consuetudo permittens ut in eadem Ecclesia dignitas cum canonicatu per eumdem obtineatur, v. g. cum canonicatu decanatus, præpositura, etc.

Quæ diximus de collatione bonorum spiritualium, juxta sententiam probabiliorem et communiorem contra Cajetanum dicenda esse videntur de collatione officiorum sæcularium. Sic Billuart. Sed hæc sententia probabilior et communior nobis videtur intelligenda esse cum temperamento. Nonne dignior in sæcularibus officiis aliquando in se minus alio dignus est? Sed dignior est coram principe vel gubernante qualicumque, quia melius cum ipso concordat, et faciliorem sic reddit reipublicæ administrationem? Nonne insuper aliquo sensu principes vel gubernantes sunt domini illorum officiorum, saltem ex consuetudine et consensu tacito populorum? Quod si vigeat contraria consuetudo, illa scilicet quæ vult officia aliqua sæcularia semper dari dignioribus, inquantum fieri potest, optima est talis consuetudo et huic standum est.

ad personarum acceptionem. Ergo personarum acceptio non est peccatum circa exhibitionem honoris.

Sed contra est quod dicitur in Glossa super illud : *Nolite in personarum acceptione*, Jac., II : « Quicumque divitem propter divitias honorat, peccat ; » et pari ratione si aliquis honoretur propter alias causas, quæ non faciunt dignum honore ; quod pertinet ad acceptionem personarum. Ergo acceptio personarum in exhibitione honoris est peccatum.

Respondeo dicendum, quod honor est quoddam testimonium de virtute ejus qui honoratur ; et ideo sola virtus est debita causa honoris. Sciendum tamen quod aliquis potest honorari non solum propter virtutem propriam, sed etiam propter virtutem alterius; sicut principes et prælati honorantur, etiamsi sint mali, inquantum gerunt personam Dei et communitatis cui præficiuntur, secundum illud Proverb., XXVI, 8 : *Sicut qui immittit lapidem in acervum Mercurii, ita qui tribuit insipienti honorem*. Quia enim gentiles rationem [1] attribuebant Mercurio, *acervus Mercurii* dicitur *cumulus ratiocinii*, in quo mercator quandoque mittit unum lapillum loco centum marcarum. Ita etiam honoratur insipiens, qui ponitur loco Dei, et loco totius communitatis; et eadem ratione parentes et domini sunt honorandi propter participationem divinæ dignitatis, qui est omnium pater et dominus. Senes autem sunt honorandi propter signum virtutis, quod est senectus, licet hoc signum quandoque deficiat. Unde, ut dicitur Sap., IV, 8 : *Senectus venerabilis est, non diuturna, neque annorum numero computata; cani autem sunt sensus hominis, et ætas senectutis vita immaculata*. Divites autem honorandi sunt propter hoc quod majorem locum in communitatibus obtinent. Si autem solum intuitu divitiarum honorentur, erit peccatum acceptionis personarum.

Et per hoc patet responsio ad objecta.

CONCLUSIO. — Acceptionis personarum peccatum in honoris exhibitione contingit, si non adsit virtutis ratio, quæ causa est honoris.

ARTICULUS IV.

Utrum in judiciis locum habeat peccatum acceptionis personarum.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod in judiciis locum non habeat peccatum acceptionis personarum. Acceptio enim personarum opponitur distributivæ justitiæ, ut dictum est. Sed judicia maxime videntur ad justitiam commutativam pertinere. Ergo personarum acceptio non habet locum in judiciis.

2. Præterea, pœnæ secundum aliquod judicium infliguntur. Sed in pœnis accipiuntur personæ absque peccato ; quia gravius puniuntur qui inferunt injuriam in personas principum, quam qui in personas aliorum. Ergo personarum acceptio non habet locum in judiciis.

3. Præterea, Eccli., IV, 10, dicitur : *In judicando esto pupillis misericors*. Sed hoc videtur esse accipere personam pauperis. Ergo acceptio personarum in judiciis non est peccatum.

Sed contra est quod dicitur Proverb., XVIII, 5 : *Accipere personam* in judicio non est bonum*. ** Personam impii non est.*

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est, judicium est actus justitiæ, prout judex ad æqualitatem justitiæ reducit ea quæ inæqualitatem oppositam facere possunt. Personarum autem acceptio inæqualitatem quamdam habet, inquantum attribuitur alicui personæ [2] præter proportionem suam, in qua consistit æqualitas justitiæ.

[1] Sic cod.; in edit. : « ratiocinationem. » Editio tamen gothica Nurrembergensis ann. 1496 habet : « rationem. » Eamdem expositionem hujus textus tradit Nicolaus de Lyra, qui tamen aliam interpretationem non omittit, dicendo : qui mittit lapidem ad ædificandum templum Mercurio; et sensus est : Sicut qui Mercurium cultu honorat inani ita, etc. Porro, ut videtur, melius intelligerentur hæc verba, si simpliciter sumerentur, dicendo : *Sicut qui immittit lapidem in acervum Mercurii*, non ad ædificandum Mercurio templum, sed ad exhibendum ipsi honorem, *ita*, etc. — Mercurius etenim viis apud antiquos præerat, et ideo juxta vias frequenter simulacrum quoddam capitis humani quod *Mercurium* vocabant elevabatur, et viator unusquisque, ut neminem lateret Mercurius iste, lapides transeundo jaciebat ad pedes simulacri, unde mox fiebat acervus qui vulgo appellabatur acervus Mercurii. — Cæterum textus hebræus hic habet : sicut qui mittit lapidem in palma fundæ id est in latitudine media fundæ, ut contra naturam suam projiciatur sursum, ita qui contra rationem insipienti tribuit honorem. — Septuaginta autem interpretes vertunt : qui alligat lapidem in funda similis est ei qui dat imprudenti gloriam. Lapis etenim fundæ alligatus inutilis est pariter ac gloria data imprudenti.

[2] Parm. addit. : « aliquid. »

Et ideo manifestum est quod per personarum acceptionem judicium corrumpitur.

Ad primum ergo dicendum, quod judicium dupliciter potest considerari : uno modo quantum ad ipsam rem judicatam, et sic judicium se habet communiter ad commutativam et ad distributivam justitiam ; potest enim judicio definiri qualiter aliquid commune sit distribuendum in multos, et qualiter alteri unus restituat quod ab eo accepit. Alio modo potest considerari quantum ad ipsam formam judicii, prout scilicet judex etiam in ipsa commutativa justitia ab uno accipit, et alteri dat ; et hoc pertinet ad distributivam justitiam. Et secundum hoc in quolibet judicio locum habere potest personarum acceptio.

Ad secundum dicendum, quod cum punitur aliquis gravius propter injuriam in majorem personam commissam, non est personarum acceptio, quia ipsa diversitas personæ facit, quantum ad hoc, diversitatem rei, ut supra dictum est.

Ad tertium dicendum, quod homo in judicio debet pauperi subvenire quantum fieri potest, tamen sine læsione justitiæ : alioquin habet locum illud quod dicitur Exod., XXIII, 3 : *Pauperis quoque non misereberis in judicio.*

Conclusio. — Personarum acceptio in judicio peccatum est, cum ipsum judicium pervertat et corrumpat (a).

QUÆSTIO LXIV.

DE VITIIS OPPOSITIS COMMUTATIVÆ JUSTITIÆ, ET PRIMO DE HOMICIDIO.

(Et octo quæruntur.)

Postea, considerandum est de vitiis oppositis commutativæ justitiæ : et primo considerandum est de peccatis quæ committuntur circa involuntarias commutationes; secundo de peccatis quæ committuntur circa commutationes voluntarias. Committuntur autem peccata circa involuntarias commutationes per hoc quod aliquod nocumentum proximo infertur contra ejus voluntatem ; quod quidem potest fieri dupliciter, scilicet facto et verbo : facto quidem, cum proximus læditur vel in persona propria, vel in persona conjuncta, vel in propriis rebus. De his ergo per ordinem considerandum est : et primo de homicidio, per quod maxime nocetur proximo ; et circa hoc quæruntur octo : 1° utrum occidere animalia bruta, vel etiam plantas, sit peccatum ; 2° utrum occidere peccatorem sit licitum ; 3° utrum hoc liceat privatæ personæ, vel solum publicæ ; 4° utrum hoc liceat clerico ; 5° utrum liceat alicui occidere seipsum ; 6° utrum liceat occidere hominem justum ; 7° utrum liceat alicui occidere hominem seipsum defendendo ; 8° utrum homicidium casuale sit peccatum mortale.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum occidere quæcumque viventia sit illicitum.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod occidere quæcumque viventia sit illicitum. Dicit enim Apostolus ad Rom., XIII, 2 : *Qui ordinationi Dei resistunt, ipsi sibi damnationem acquirunt.* Sed per ordinationem divinæ providentiæ omnia viventia conservantur, secundum illud psal. CXLVI, 8 : *Qui producit in montibus fenum et dat jumentis escam ipsorum.* Ergo mortificare quæcumque viventia videtur esse illicitum.

2. Præterea, homicidium est peccatum ex eo quod homo privatur vita. Sed vita communis est hominibus[1], animalibus et plantis. Ergo eadem ratione videtur esse peccatum occidere bruta animalia et plantas.

3. Præterea, in lege divina non determinatur specialis pœna nisi pro peccato. Sed occidenti bovem vel ovem alterius statuitur pœna determinata in lege divina, ut patet Exod., XXII. Ergo occisio brutorum animalium est peccatum.

Sed contra est quod Augustinus dicit in I *De civit. Dei*, cap. XX, col. 35, t. 7 : « Cum audimus : *Non occides*, non accipimus hoc

[1] Sic cod., non ut in Parm. : « omnibus. »

(a) In his quæ arbitrio judicis relinquuntur, non peccat acceptione personarum, quando committuntur ei in sui commoditate; peccat quando committuntur ei in favorem litigantium. Sic non peccat si audiat die festo advocatum unius partis, alterius partis advocato non audito, quia otium diei festi in ipsius favorem concessum est. Sed peccat prorogando uni præ altero tempus probationis, sine causa ad rem pertinente. Quando rationes sunt æque probabiles pro utraque parte, a judicio supersedere debet. Unde damnata est ab Alexandro VII propositio sequens : « Quando litigantes habent pro sese opiniones æque probabiles, potest judex pecuniam accipere pro ferenda sententia in favorem unius præ alio. »

dictum esse de fructetis, quia nullus est eis sensus; nec de animantibus irrationalibus, quia nulla nobis ratione sociantur. Restat ergo ut de homine intelligamus quod dictum est : *Non occides.* »

Respondeo dicendum, quod nullus peccat ex hoc quod utitur re aliqua ad hoc ad quod est. In rerum autem ordine imperfectiora sunt propter perfectiora, sicut etiam in generationis via natura ab imperfectis ad perfecta procedit. Et inde est quod sicut in generatione hominis prius est vivum, deinde animal, ultimo autem homo; ita etiam ea quæ tantum vivunt, ut plantæ, sunt communiter propter animalia; omnia autem animalia sunt propter hominem. Et ideo si homo utatur plantis ad utilitatem animalium, et animalibus ad utilitatem hominum, non est illicitum, ut etiam patet per Philosophum in I *Polit.*, cap. v et vii.

Inter alios autem usus maxime necessarius esse videtur ut animalia plantis utantur in cibum, et homines animalibus, quod sine mortificatione eorum fieri non potest. Et ideo licitum est plantas mortificare in usum animalium, et animalia in usum hominum, ex ipsa ordinatione divina; dicitur enim Genes., i, 29 : *Ecce dedi vobis omnem herbam et universa ligna, ut sint vobis in escam, et cunctis animantibus terræ;* et Genes., ix, 3, dicitur : *Omne quod movetur et vivit, erit vobis in cibum.*

Ad primum ergo dicendum, quod ex ordinatione divina conservatur vita animalium et plantarum, non propter seipsa, sed propter hominem. Unde ut Augustinus dicit in I *De civit. Dei,* cap. xx, col. 35, t. 7: « Justissima ordinatione Creatoris, et vita et mors eorum nostris usibus subditur. »

Ad secundum dicendum, quod animalia bruta et plantæ non habent vitam rationalem, per quam a seipsis agantur, sed semper aguntur, quasi ab alio naturali quodam impulsu; et hoc est signum quod sunt naturaliter serva et aliorum usibus accommodata.

Ad tertium dicendum, quod ille qui occidit bovem alterius, peccat quidem, non quia occidit bovem, sed quia damnificat hominem in re sua; unde non continetur sub peccato homicidii, sed sub peccato furti vel rapinæ.

Conclusio. — Et plantas ad animalium usum, et ipsa animalia ad hominis sustentationem, vita privare licet (*a*).

ARTICULUS II.

Utrum sit licitum occidere peccatores.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod non sit licitum occidere homines peccatores. Dominus enim, Matth., xiii, in parabola prohibuit extirpare zizania, qui sunt filii nequam, ut ibidem dicitur in Glossa. Sed omne quod est prohibitum a Deo, est peccatum. Ergo occidere peccatorem est peccatum.

2. Præterea, justitia humana conformatur justitiæ divinæ. Sed secundum divinam justitiam peccatores ad pœnitentiam reservantur, secundum illud Ezech., xxxiii, 11 : *Nolo mortem peccatoris*, sed ut convertatur et vivat.* Ergo videtur omnino esse injustum quod peccatores occidantur. * *Impii.*

3. Præterea, illud quod est secundum se malum, nullo bono fine fieri licet, ut patet per Augustinum in lib. *Contra mendac.*, cap. vii, § 18, col. 528, t. 6, et per Philosophum, in II *Ethic.*, cap. vi, parum ante fin. Sed occidere hominem secundum se malum est, quia ad omnes homines debemus[1] charitatem habere, amicos autem volumus vivere, et esse, ut dicitur in IX *Ethicor.*, cap. iv. Ergo nullo modo licet hominem peccatorem interficere[2].

Sed contra est quod dicitur Exod., xxii, 18 : *Maleficos non patieris vivere;* et in

[1] In Parm. : « tenemur. » — [2] In Parm. : « occidere. »

(*a*) Ex hoc præcepto Exod., xx : *Non occides*, concludebant Manichæi non esse licitum occidere bruta animalia neque destruere herbas, eo quod animas haberent et a bono principio, et particulas divinitatis. Contra quos Augustinus : « Cum legimus : *Non occides*, non accipimus hoc esse dictum de frutetis, quia nullus est eis sensus, nec de animalibus irrationalibus, quia nulla nobis ratione sociantur. » Lib. I *De civit. Dei*, cap. xx. Propter hoc Philosophus dicit, III *Politic.*, quod venatio sylvestrium animalium est justa et naturalis, quia per eam homo vindicat sibi quod est naturaliter suum, et suum exercet dominium.

Qui tamen crudeliter necaret bestias et eorum doloribus delectaretur, non excusaretur a veniali propter abusum dominii, et periculum assuefactionis ut sit talis in homines.

Negant Chrysostomus, Hieronymus, Theodoretus et plures alii Patres esum carnium fuisse licitum ante diluvium; fuisse e contra licitum et verosimiliter a pluribus usurpatum affirmant Cajetanus, Soto, Franciscus a Victoria, Natalis Alexander. Sylvius hoc concedens putat religiosiores ab illo esu tamen abstinuisse ante diluvium, quia Deus nondum expresse tradiderat homini omnia viventia in cibum.

psal. c, 8 : *In matutino interficiebam omnes peccatores terræ*.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est, licitum est occidere animalia bruta inquantum ordinantur naturaliter ad hominum usum, sicut imperfectum ordinatur ad perfectum. Omnis autem pars ordinatur ad totum ut imperfectum ad perfectum ; et ideo omnis pars naturaliter est propter totum. Et propter hoc videmus quod si saluti totius corporis humani expediat præcisio alicujus membri, puta cum est putridum et[1] corruptivum aliorum membrorum, laudabiliter et salubriter absciditur. Quælibet autem persona singularis comparatur ad totam communitatem, sicut pars ad totum. Et ideo, si alicuis homo sit periculosus communitati, et corruptivus ipsius propter aliquod peccatum, laudabiliter et salubriter occiditur, ut bonum commune conservetur. *Modicum* enim *fermentum totam massam corrumpit,* ut dicitur I ad Corinth., v, 6.

Ad primum ergo dicendum, quod Dominus abstinendum mandavit ab eradicatione zizaniorum ut tritico parceretur, id est, bonis ; quod quidem fit quando non possunt occidi mali, quin simul occidantur et boni, vel quia latent inter bonos, vel quia habent multos sequaces, ita quod sine bonorum periculo interfici non possunt, ut Augustinus dicit *Contra Parmenianum*, lib. III, cap. II, § 14, etc., col. 92, t. 9. Unde Dominus docet magis esse sinendum malos vivere, et ultionem reservandam usque ad extremum judicium, quam quod boni simul occidantur. Quando vero ex occisione malorum non imminet periculum bonis, sed magis tutela et salus, tunc licite possunt mali occidi.

Ad secundum dicendum, quod Deus secundum ordinem suæ sapientiæ quandoque statim peccatores occidit ad liberationem bonorum, quandoque autem eis pœnitendi tempus concedit, secundum quod ipse novit suis electis expedire. Et hoc etiam humana justitia imitatur pro posse ; illos enim qui sunt perniciosi in alios occidit ; eos vero qui peccant aliis graviter non nocentes, ad pœnitentiam reservat.

Ad tertium dicendum, quod homo peccando ab ordine rationis recedit ; et ideo decidit a dignitate humana, prout scilicet homo est naturaliter liber, et propter seipsum existens ; et incidit quodammodo in servitutem bestiarum, ut scilicet de ipso ordinetur, secundum quod est utile aliis, secundum illud psal. XLVIII, 21 : *Homo, cum in honore esset, non intellexit ; comparatus est jumentis insipientibus, et similis factus est illis ;* et Proverb., XI, 29, dicitur : *Qui stultus est, serviet sapienti*. Et ideo quamvis hominem in sua dignitate manentem occidere sit secundum se malum, tamen hominem peccatorem occidere potest esse bonum, sicut occidere bestiam. Pejor enim est malus homo quam bestia et plus nocet, ut Philosophus dicit in I *Polit.*, c. II, et in VII *Ethic.*, cap. VI, in fine.

CONCLUSIO. — Peccatores occidere non modo licet, sed necessarium est, si communitati perniciosi vel periculosi sint (*a*).

[1] In Parm. : « vel. »

(*a*) Scotus hæc habet in IV, dist. XV, q. III : « Lex divina absolute prohibuit non permittas hominem occidi, et nulli licet inferiori in lege superioris dispensare ; ergo nulla lex positiva, constituens hominem occidendum, justa est, si in illis casibus statuat quos Deus non excipit. Excipit autem multos, ut patet in Exodo, scilicet blasphemum, homicidam, adulterum, et multos alios. Constat quod Deus in lege Moysi vel Evangelio non excipit peccatum furti ab illo præcepto : *Non occides,* ut scilicet propter hoc peccatum liceat occidere ; et ideo nisi revocaverit aliqua revocatione speciali quæ non habetur ex Scriptura, nec de bulla super hoc descendente de cœlo audivimus, non video quod lex aliqua justa possit statuere hominem occidi posse pro furto solo. »

Henno hæc habet : « dices : Scotus negat posse occidi furem, quod et ante ipsum negavit Alexander Alensis, hac ratione ductus, quod ut pœna justa sit, debeat esse crimini proportionata, *pro mensura peccati erit et plagarum modus*, Deut., XXV ; atqui in rebus hujus vitæ bona fortunæ obtinent locum ultimum, et vita primum ; ergo injustitia est hanc pro illis auferre.

» Respond. 1. Doctores subtilem et irrefragabilem id sustinuisse, quia, ut docet Soto, tempore D. Thomæ cui contemporaneus fuit noster Alensis et fere Scotus, non occidebantur fures simplices, et ideo invehit idem Soto in Baldum quem putat fuisse authorem, ut pro furto simplici imponeretur pœna mortis : imo expresse hanc Scoti sententiam sustinet D. Thomas. Unde mirum est quosdam Thomistas eo usque Scotum lacerasse, ut ejus sententiam dixerint esse iniquam, temerariam, periculosam.

» Respond. 2. Scotum, sicut et D. Thomam locutum fuisse secundum jura antiqua imperialia, quæ pro furto simplici imponebant quidem fustigationes, incarcerationes diuturnas, damnationem ad triremes, non tamen pœnam mortis ; jura autem nova id statuerunt pro furto cui annexa est gravis circumstantia, non pro furto simplici. »

Unde ex P. Henno nec antiqua jura imperialia, nec nova jura mortem inferunt pro furto simplici. Quid ergo dicere habet de Baldo quem Sotus putat

ARTICULUS III.

Utrum occidere hominem peccatorem liceat privatæ personæ.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod occidere hominem peccatorem liceat privatæ personæ. In lege enim divina nihil illicitum mandatur. Sed Exod., XXXII, 27, præcipit Moyses : *Occidat unusquisque fratrem, et amicum, et proximum suum,* pro peccato vituli conflatilis. Ergo privatis personis licet peccatorem occidere.

2. Præterea, homo propter peccatum comparatur bestiis, ut dictum est. Sed occidere bestiam sylvestrem, maxime nocentem, cuilibet privatæ personæ licet. Ergo et pari ratione occidere hominem peccatorem.

3. Præterea, laudabile est quod homo etiamsi sit privata persona, operetur quod est utile bono communi. Sed occisio malefactorum est utilis bono communi, ut dictum est. Ergo laudabile est, si etiam privatæ personæ malefactores occidant.

Sed contra est quod Augustinus [1] dicit in *Civit. Dei :* « Qui sine aliqua publica administratione maleficum occiderit, velut homicida judicabitur; et tanto amplius, quanto sibi potestatem a Deo non concessam usurpare non timuit. »

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est, occidere malefactorem licitum est, inquantum ordinatur ad salutem totius communitatis, et ideo ad illum solum pertinet cui committitur cura communitatis conservandæ; sicut ad medicum pertinet præcidere membrum putridum, quando ei commissa fuerit cura salutis totius corporis. Cura autem communis boni commissa est principibus habentibus publicam auctoritatem; et ideo eis solum licet malefactores occidere, non autem privatis personis.

Ad primum ergo dicendum, quod ille aliquid facit, cujus auctoritate fit, ut patet per Dionysium, cap. XIII *Cæl. hierarch.*, § 3, col. 300, t. 1. Et ideo, ut Augustinus dicit in I *De civit. Dei,* cap. XXI, col. 35, t. 7, « non ipse occidit qui ministerium debet jubenti, sed sicut adminiculum gladius est utenti. » Unde illi qui occiderunt proximos et amicos ex mandato Domini, non hoc fecisse ipsi videntur, sed potius ille cujus auctoritate fecerunt; sicut et miles interficit

fuisse authorem ut pro furto simplici imponeretur pœna mortis ?

Audi Raymundum : « Pœna furti variatur secundum quod varie agitur de ipso; nam quandoque agitur criminaliter, quandoque civiliter. In primo casu non est fur suspendendus, aut demembrandus, aut exoculandus, sed alias arbitrio judicis puniendus, videlicet ut fustigetur, vel exulet, vel alio modo, prout judici videatur, et hoc in simplici fure. Si enim plus sit quam fur, id est quia armis aggreditur in domibus, vel sepibus, vel in itinere, vel in mari, ut pyrrhatæ, tunc acrius proceditur contra eum. » Textus ille bene concordat cum interpretatione Scoti a P. Henno allata, si de furto simplici loquatur Scotus. Non tamen concedendum est S. Thomam idem sensisse ac Scotus. Nam Scotus loquitur « de furto solo; » porro plagiatum morte posse puniri S. Thomas docet, et plagiatus, licet cadat in nomine speciali, nihil tamen est aliud quam « furtum solum; » definitur enim : « furtum hominis cum quis liberum hominem scienter vendit, vel emit, donat, vel accipit, vel permutat. » Suppono furem nil aliud facere quam accipere scienter hominem liberum, tunc committit « furtum solum. » Ergo differt sententia S. Thomæ a sententia Scoti quam multis momentis falsitatis arguunt Cajetanus et Soto, lib. V *De jure*, q. I, a. 2.

Non possunt ordinarie condemnari malefactores ad mortem, nisi servato ordine juris, nec possunt occidi, nisi antea concesso tempore necessario pro recipiendis sacramentis.

Peccat judex si in examine rei, circumstantiarum, accusatoris et testium non adhibeat diligentiam sufficientem, si nimium præcipitet, si reo advocatum deneget, si seipsum defendentem detrectet audire.

Homicida est judex si jubeat occidi unum quem certo novit esse reum, si secundum allegata et probata non probetur talis, quia licet scientia publica non semper sufficiat ad occidendum aliquem, semper tamen requiritur.

Si quidam sceleratus ratione comitatus, aut aliunde non posset capi, posset citatus, licet nec præsens, nec auditus, ad mortem a quolibet inferendam condemnari, præmisso tamen processu. Sed peccaret qui occideret illum extra territorium principis vel reipublicæ a quibus condemnatus est.

Si quis justitiæ ministrum in foro publico, aut in ipso tribunali occidat, sine alia forma potest occidi, quia criminis est scientia publica : idem extendunt doctores ad quodlibet factum ita publicum et notorium, ut nulla tergiversatione possit colorari.

Si quis in flagrante delicto repertus est, et expediat statim illum interficere ad aliorum terrorem, ut fit quandoque in bello, statim occidi potest.

His exceptis, homicidium est occidere etiam malefactorem, nisi servato ordine juris.

[1] Cod. et edit. sic habent, et ita refertur in *Decreto;* unde verba prædicta D. Thomas collegit *Causa XXIII*, q. VIII, c. « Quicumque, » col. 1262. Sed editor *Decreti* optime notat hæc apud Augustinum non haberi, sed videri auctoris longe recentioris, forte ipsius Gratiani. Loca quidem quæ afferuntur a Nicolaï ex lib. I *De civit. Dei,* cap. XXI et XXVI, nonnisi maxima vi prædicto loco assimilarentur.

hostem auctoritate principis, et minister latronem auctoritate judicis.

Ad secundum dicendum, quod bestia naturaliter est distincta ab homine; unde super hoc non requiritur aliquod judicium an sit occidenda, si sit sylvestris; si vero sit domestica, requiritur judicium, non propter ipsam, sed propter damnum domini. Sed homo peccator non est naturaliter distinctus ab hominibus justis; et ideo indiget judicio publico, ut discernatur an sit occidendus propter salutem communem.

Ad tertium dicendum, quod facere aliquid ad utilitatem communem quod nulli nocet, hoc est licitum cuilibet privatæ personæ; sed si sit cum nocumento alterius, hoc non debet fieri, nisi secundum judicium ejus ad quem pertinet æstimare quid sit subtrahendum partibus pro salute totius.

Conclusio. — Principibus et judicibus tantum, non autem privatis personis, peccatores occidere licet (*a*).

ARTICULUS IV.

Utrum occidere malefactores liceat clericis.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod occidere malefactores liceat clericis. Clerici enim præcipue debent implere quod Apostolus dicit I ad Corinth., IV, 16 : *Imitatores mei estote, sicut et ego Christi;* per quod nobis indicitur ut Deum et sanctos ejus imitemur. Sed ipse Deus, quem colimus, occidit malefactores, secundum illud psal. CXXXV, 10 : *Qui percussit Ægyptum cum primogenitis eorum.* Moyses etiam a levitis fecit interfici[1] viginti tria millia hominum propter adorationem vituli, ut habetur Exod., XXXII; et Phinees sacerdos interfecit Israelitam cum Madianitide coeuntem, ut habetur Num., XXV; Samuel etiam interfecit Agag regem Amalec, I Reg., XV; et Elias sacerdotes Baal, III Reg., XVIII; et Mathathias eum qui ad sacrificandum accesserat, I Machab., II; et in Novo Testamento Petrus Ananiam et Saphiram, Act., V. Ergo

[1] Ita mss. et editi veteres; edit. Patav. addunt : « quasi. »

(*a*) Non licet patri filiam, aut marito uxorem in adulterio deprehensam occidere; unde proscripta est propositio sequens ab Alexandro VII : « Non peccat maritus occidens propria authoritate uxorem in adulterio deprehensam. » Leges civiles quidem non puniunt maritum ut homicidam in tali casu, sed, ut inquit D. Thomas, IV, dist. XXXVII, q. II, art. 1 : « Ecclesia in hoc non est adstricta legibus humanis, ut judicet eum sine reatu pœnæ æternæ. » Hæ leges valent duntaxat in foro judiciali, et improbandæ sunt tum propter manifestum periculum damnationis æternæ illorum qui sic occiduntur, tum quia dant occasionem cuilibet quem voluerit domi suæ occidendi, fingendo congressum fuisse cum uxore aut filia. A tempore Augusti lex civilis concedebat marito licentiam occidere adulterum non vero uxorem adulteram, nisi forte apud quasdam nationes inter quas lex illa damnabilis adhuc vigebat tempore Nicolaï papæ, cap. « Inter hæc, » causa XXXIII, q. II. Haud dubium quin jus civile gallicum reformandum sit, ut justum evadat, in multis quæ circa mulieres statuit.

Duplex distingui debet tyrannus, unus regiminis tantum, alter usurpationis.

Nemini privato licet occidere primum tyrannum. Unde in concilio de hujusmodi damnata est hæc propositio : « Quilibet tyrannus potest et debet licite et meritorie occidi per quemcumque vassallum vel subditum. » Sed potest respublica contra nimis insolentem tyrannum procedere, ipsum deponere, aut occidendum proscribere, si aliter occurri non possit, quia rex habet a republica auctoritatem regiam in ædificationem, non in destructionem, proindeque per rempublicam tolli potest si in apertam perniciem vergat. Verum inde sæpe mala tyrannide pejora ingruere solent; quapropter potius patienter toleranda est oppressio, et ad Deum recurrendum.

Tyrannum usurpationis, quamdiu in eum respublica non consentit, potest occidere quilibet privatus, positis certis conditionibus. Hæc est sententia S. Thomæ et doctorum communiter. Conditiones autem hæ sunt :

1. Certum esse oportet quod tyrannus nullum jus habeat ad regnum;

2. Quod non sit superior ad quem possit haberi recursus;

3. Quod respublica occisioni illius tyranni non contradicat;

4. Quod ex ejus occisione bene speretur tranquillitas reipublicæ, et non potius inde timeantur majora mala, ut sæpe accidit. Quapropter raro consultum est tali remedio uti.

Henno exigit ut liceat cuilibet privato occidere tyrannum usurpationis, quod id cuilibet permiserint illi quorum interest rempublicam regere aut defendere. « Alias, inquit, censetur authoritate privata occidere : quod intrinsece malum est. Dicunt quidem adesse consensum reipublicæ præsumptum; sed in materia tanti ponderis, cujus justitia aut injustitia non a judicio cujuslibet privati, sed a publica authoritate dijudicanda est, non est tam facile præsumendum. » Huic doctrinæ generaliter sumptæ libenter adhæremus; sæpius enim respublica tyrannum usurpationis non modo non condemnavit, sed etiam absolvit, suffragiisque suis magnificavit.

videtur quod etiam clericis liceat occidere malefactores.

2. Præterea, potestas spiritualis est major quam temporalis, et Deo conjunctior. Sed potestas temporalis licite malefactores occidit, tanquam Dei minister, ut dicitur Rom., XIII. Ergo multo magis clerici, qui sunt Dei ministri, spiritualem potestatem habentes, licite possunt malefactores occidere.

3. Præterea, quicumque licite suscipit aliquod officium, licite potest ea quæ ad officium illud pertinent, exercere. Sed officium principis terræ est malefactores occidere, ut dictum est. Ergo clerici, qui sunt terrarum principes, licite possunt occidere malefactores.

Sed contra est quod dicitur I ad Tim., III, 2 : *Oportet episcopum sine crimine* esse..., non vinolentum, non percussorem.*

* *Irreprehensibilem.*

Respondeo dicendum, quod non licet clericis occidere, duplici ratione : primo quidem quia sunt electi ad altaris ministerium, in quo repræsentatur passio Christi occisi ; qui *cum percuteretur, non percutiebat**, ut dicitur I Petr., II, 23. Et ideo non competit ut clerici sint percussores aut occisores. Debent enim ministri suum Dominum imitari, secundum illud Eccli., X, 2 : *Secundum judicem populi, sic et ministri ejus.* Alia ratio est, quia clericis committitur ministerium novæ legis, in qua non determinantur pœnæ occisionis vel mutilationis corporalis. Et ideo ut sint idonei ministri Novi Testamenti debent a talibus abstinere.

* *Cum pateretur, non comminabatur.*

Ad primum ergo dicendum, quod Deus universaliter in omnibus operatur quæ recta sunt ; in unoquoque tamen secundum ejus congruentiam. Et ideo unusquisque debet Deum imitari in hoc quod sibi specialiter congruit. Unde licet Deus corporaliter etiam malefactores occidat, non tamen oportet quod omnes in hoc eum imitentur. Petrus autem non propria auctoritate vel manu Ananiam et Saphiram interfecit, sed magis divinam sententiam de eorum morte promulgavit. Sacerdotes autem vel levitæ Veteris Testamenti erant ministri veteris legis, secundum quam pœnæ corporales infligebantur ; et ideo etiam eis occidere propria manu congruebat.

Ad secundum dicendum, quod ministerium clericorum est in melioribus ordinatum quam sint corporales occisiones, scilicet in his quæ pertinent ad spiritualem salutem ; et ideo non congruit eis quod minoribus se ingerant.

Ad tertium dicendum, quod prælati Ecclesiarum accipiunt officium principum terræ, non ut ipsi judicium sanguinis exerceant per seipsos, sed quod eorum auctoritate per alios exerceatur.

CONCLUSIO. — Clericis, cum sint ad altaris ministerium electi, ut Novi Testamenti ministri, nullatenus malefactores occidere licet (*a*).

ARTICULUS V.

Utrum liceat alicui occidere seipsum.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod alicui liceat seipsum occidere. Homicidium enim est peccatum, inquantum justitiæ contrariatur. Sed nullus potest sibiipsi injustitiam facere, ut probatur in V *Ethic.*, cap. VI, ad fin., et cap. ult. Ergo nullus peccat occidendo seipsum.

2. Præterea, occidere malefactores licet habenti publicam potestatem. Sed quandoque ille qui habet publicam potestatem est malefactor. Ergo licet ei occidere seipsum.

3. Præterea, licitum est quod aliquis spontanee minus periculum subeat, ut majus periculum vitet ; sicut licitum est quod aliquis etiam sibiipsi amputet membrum putridum, ut totum corpus salvetur. Sed quandoque aliquis per occisionem suiipsius vitat majus malum, vel[1] miseram vitam, vel turpitudinem alicujus peccati. Ergo licet alicui occidere seipsum.

[1] In Parm. : « scilicet. »

(*a*) Nomine clericorum hic intelliguntur omnes clerici, cum hac tamen differentia quod clerici majorum ordinum peccent mortaliter, clerici autem minorum ordinum peccent venialiter, quod etiam est probabile de prima tonsura initiatis.

Clerici vero quibus jurisdictio temporalis competit possunt id quod ipsis conceditur in jure, cap. « Episcopi, » tit. « Ne clerici et monachi, » in sexto : « Licet clericis causas sanguinis agitare non liceat, tamen, cum jurisdictionem obtinent temporalem, debent et possunt, metu irregularitatis cessante, aliis delegare. » Sed non possunt quidquam dicere aut facere quo judices a se deputatos moveant ad infligendam mortem vel mutilationem, neque esse præsentes sententiæ aut ejus executioni : cap. « Ex litteris ; de excessu prælatorum. » Et si adsint, incurrunt irregularitatem. Quantum ad alios clericos qui non habent jurisdictionem in tali causa, non fiunt irregulares, si adsint executioni ex levitate vel curiositate, nullam auctoritatem vel auxilium præstantes ; sed peccant venialiter. Cap. « Sententiam, » tit. « Ne clerici vel monachi, » lib. III *Decretal.*

4. Præterea, Samson seipsum interfecit, ut habetur Judicum, XVI, qui tamen connumeratur inter sanctos, ut patet Hebr., XI. Ergo licitum est alicui occidere seipsum.

5. Præterea, II Machab., XIV, 42, dicitur quod Razias quidam seipsum interfecit; *eligens nobiliter mori potius quam subditus fieri peccatoribus, et contra natales suos indignis injuriis agi*. Sed nihil quod nobiliter fit et fortiter est illicitum. Ergo occidere seipsum non est illicitum.

Sed contra est quod Augustinus dicit in I *De civ. Dei*, cap. XX, col. 35, t. 7 : « Restat ut de homine intelligamus quod dictum est : *Non occides :* nec alterum, ergo nec te. Neque enim qui se occidit, aliud quam hominem occidit. »

Respondeo dicendum, quod seipsum occidere est omnino illicitum, triplici ratione. Primo quidem quia naturaliter quælibet res seipsam amat ; et ad hoc pertinet quod quælibet res naturaliter conservat se in esse, et corrumpentibus resistit quantum potest. Et ideo quod aliquis seipsum occidat, est contra inclinationem naturalem et contra charitatem, qua quilibet debet seipsum diligere. Et ideo suiipsius occisio semper est peccatum mortale, utpote contra naturalem legem et contra charitatem existens.

Secundo, quia quælibet pars id quod est, est totius. Quilibet autem homo est pars[1] communitatis; et ita id[2] quod est, est communitatis ; unde in hoc quod seipsum interficit, injuriam communitati facit, ut patet per Philosophum in V *Ethic.*, cap. ult. a princ.

Tertio, quia vita est quoddam donum divinitus homini attributum, et ejus potestati subjectum qui occidit, et vivere facit. Et ideo qui seipsum vita privat, in Deum peccat ; sicut qui alienum servum interficit, peccat in dominum, cujus est servus; et sicut peccat ille qui usurpat sibi judicium de re sibi non commissa. Ad solum enim Deum pertinet judicium mortis et vitæ, secundum illud Deut., XXXII, 39 : *Ego occidam, et ego vivere faciam* (*a*).

Ad primum ergo dicendum, quod homicidium est peccatum, non solum quia contrariatur justitiæ, sed etiam quia contrariatur charitati quam habere debet aliquis ad seipsum ; et ex hac parte occisio suiipsius est peccatum per comparationem ad seipsum. Per comparationem autem ad communitatem et ad Deum, habet rationem peccati etiam per oppositionem ad justitiam.

Ad secundum dicendum, quod ille qui habet publicam potestatem potest licite malefactorem occidere, per hoc quod potest de ipso judicare. Nullus autem est judex suiipsius. Unde non licet habenti publicam potestatem seipsum occidere propter quodcumque peccatum ; licet tamen ei se committere judicio aliorum.

Ad tertium dicendum, quod homo constituitur dominus suiipsius per liberum arbitrium : et ideo licite potest homo de seipso disponere quantum ad ea quæ pertinent ad hanc vitam, quæ hominis libero arbitrio regitur. Sed transitus[3] de hac vita ad aliam feliciorem non subjacet libero arbitrio hominis, sed potestati divinæ; et ideo non licet homini seipsum interficere, ut ad feliciorem transeat vitam ; similiter etiam nec ut quaslibet miserias præsentis vitæ evadat, quia ultimum malorum hujus vitæ et maxime terribile est mors, ut patet per Philosophum in III *Ethic.*, cap. VI, a med. Et ideo inferre sibi mortem ad alias hujus vitæ miserias evadendas, est majus malum assumere ad minoris mali vitationem. Similiter etiam non licet seipsum interficere propter aliquod peccatum commissum ; tum quia in hoc sibi maxime nocet quod sibi adimit necessarium pœnitentiæ tempus ; tum etiam quia malefactorem occidere non licet nisi per judicium publicæ potestatis. Similiter etiam non licet mulieri seipsam occidere, ne ab alio corrumpatur ; quia non debet in se committere crimen maximum, quod est suiipsius occisio, ut vitet minus crimen alienum ; non enim est crimen mulieris per violentiam violatæ, si consensus non adsit, quia non inquinatur corpus nisi de consensu mentis, ut Lucia dixit. Constat autem minus esse peccatum fornicationem vel adulterium, quam homicidium et præcipue suiipsius ; quod est gravissimum, quia sibi ipsi nocet, cui maximam dilectionem debet : est etiam periculosissimum, quia non restat tempus

[1] Parm. omittit : « pars. » — [2] Parm. omittit : « id. » — [3] Ita cum codicibus editiones veteres. Recentiores ab anno 1600, habent hoc additamentum : « Non tamen quantum ad ea quæ non subjacent suo arbitrio. Sed transitus, » etc.

(*a*) Circumcelliones seu circuitores ex Donatistarum grege dicebant occisionem sui quoddam esse martyrii genus quod, circumeundo per domos, omnibus prædicabant.

ut per pœnitentiam expietur. Similiter etiam nulli licet seipsum occidere ob timorem ne consentiat in peccatum, quia non sunt facienda mala ut veniant bona, vel ut vitentur mala, præsertim minora et minus certa; incertum enim est an aliquis in futurum consentiat in peccatum; potens est enim Deus hominem, quacumque tentatione superveniente, liberare a peccato.

Ad quartum dicendum, quod, sicut Augustinus dicit in I *De civ. Dei,* cap. XXI, col. 35, t. 7, « nec Samson aliter excusatur, quod seipsum cum hostibus ruina domus oppressit, nisi quia Spiritus latenter hoc jusserat, qui per illum miracula faciebat. » Et eamdem rationem assignat de quibusdam sanctis feminis, quæ tempore persecutionis seipsas occiderunt, quarum memoria in Ecclesia celebratur.

Ad quintum dicendum, quod ad fortitudinem pertinet quod aliquis ab alio mortem pati non refugiat propter bonum virtutis, et ut vitet peccatum; sed quod aliquis sibiipsi inferat mortem, ut vitet mala pœnalia, habet quidem quamdam speciem fortitudinis, propter quod quidam seipsos interfecerunt, æstimantes se fortiter agere, de quorum numero Razias fuit, non tamen est vera fortitudo, sed magis quædam mollities animi non valentis mala pœnalia sustinere, ut patet per Philosophum, in III *Ethicor,* cap. VIII, et per Augustinum in I *De civit. Dei,* cap. XXII, col. 35, t. 7.

CONCLUSIO. — Seipsum occidere, cum sit contra Dei, et sui, ac proximi charitatem, nullo modo cuiquam licet.

ARTICULUS VI.

Utrum liceat in aliquo casu interficere innocentem.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod liceat in aliquo casu interficere innocentem. Divinus enim timor non manifestatur per peccatum, quoniam magis *timor Domini expellit peccatum,* ut dicitur Eccli., I, 27. Sed Abraham commendatus est, quod timuit Dominum, quia voluit interficere filium innocentem. Ergo potest aliquis innocentem interficere sine peccato.

2. Præterea, in genere peccatorum quæ contra proximum committuntur, tanto majus videtur aliquod esse peccatum, quanto majus nocumentum infertur ei in quem peccatur. Sed occisio plus nocet peccatori quam innocenti, qui de miseria hujus vitæ ad cælestem gloriam transit per mortem. Cum ergo liceat in aliquo casu peccatorem occidere, multo magis licet occidere innocentem vel justum.

3. Præterea, illud quod fit secundum ordinem justitiæ, non est peccatum. Sed quandoque cogitur aliquis secundum ordinem justitiæ occidere innocentem : puta cum judex, qui debet secundum allegata judicare, condemnat ad mortem eum quem scit innocentem, per falsos testes convictum; et similiter minister, qui injuste condemnatum occidit, obediens judici. Ergo absque peccato potest aliquis occidere innocentem.

Sed contra est quod dicitur Exod., XXIII, 7 : *Insontem et justum non occides.*

Respondeo dicendum (*a*), quod aliquis homo dupliciter considerari potest : uno modo secundum se; alio modo per comparationem ad aliud. Secundum se quidem conside-

(*a*) Nota sedulo D. Thomæ doctrinam :

1. Judex, si scit aliquem innocentem esse, debet diligentius examinare testes;

2. Si non potest hoc officium implere, debet innocentem superiori relinquere judicandum ;

3. Si hoc ipsi non est possibile, non peccat secundum allegata sententiam ferens, quia innocentem occidit non ipse, sed accusatores, qui innocentem nocentem esse demonstrant.

Cum D. Thoma sentiunt Archidiaconus, Bernardus, Hostiensis, Innocentius V, Alexander de Hales, Richardus et alii, æstimantes quod judex aliud facit ut judex, et aliud ut homo.

Contrarium volunt Nicolaus de Lyra, Hugo, Rodonensis et alii.

Cæterum inter causas criminales et causas civiles theologi distingunt. In utrisque judicem posse innocentem comdemnare negant Lyranus, Hugo, Panormitanus, Angelus a Clavasio ; in civilibus posse concedunt Adrianus, Wiggers, Sylvius, Lessius et recentiores communiter; in utrisque posse affirmant cum S. Thoma, S. Raymundus qui dicit omnes fere doctores juris canonici ita sentire, S. Antoninus, Sylvester, qui asserit hanc sententiam esse communem antiquorum theologorum et canonistarum, Turrecremata, Cajetanus, Soto, Bannes, Thomistæ communiter, Abulensis, Covarruvias, Azorius, Valentia, Dicastillo et alii.

rando hominem, nullum occidere licet, quia in quolibet etiam peccatore debemus amare naturam quam Deus fecit, quæ per occisionem corrumpitur.

Sed, sicut supra dictum est, occisio peccatoris fit licita per comparationem ad bonum commune, quod per peccatum corrumpitur. Vita autem justorum est conservativa et promotiva boni communis, quia ipsi sunt principalior pars multitudinis. Et ideo nullo modo licet occidere innocentem.

Ad primum ergo dicendum, quod Deus habet dominium mortis et vitæ; ejus enim ordinatione moriuntur et peccatores et justi. Et ideo ille qui mandato Dei occidit innocentem, talis non peccat; sicut nec Deus, cujus est executor; et ostenditur Deum timere, ejus mandatis obediens.

Ad secundum dicendum, quod in pensanda gravitate peccati magis est considerandum id quod est per se, quam id quod est per accidens. Unde ille qui occidit justum gravius peccat quam ille qui occidit peccatorem : primo quidem, quia nocet ei quem plus debet diligere et ita magis contra charitatem agit; secundo, quia injuriam infert ei qui est minus dignus, et ita magis contra justitiam agit; tertio, quia privat communitatem majori bono; quarto, quia magis Deum contemnit, secundum illud Lucæ, x, 16 : *Qui vos spernit, me spernit.* Quod autem justus occisus ad gloriam perducatur a Deo, per accidens se habet ad occisionem.

Ad tertium dicendum, quod judex, si scit aliquem innocentem esse, qui falsis testibus convincitur, debet diligentius examinare testes, ut inveniat occasionem liberandi innoxium, sicut Daniel fecit. Si autem hoc non potest, debet eum ad superiorem[1] relinquere judicandum. Si autem nec hoc potest, non peccat secundum allegata sententiam ferens, quia non ipse[2] occidit innocentem, sed illi qui eum asserunt nocentem. Minister autem judicis condemnantis innocentem, si sententia intolerabilem errorem contineat, non debet obedire; alias excusarentur carnifices qui martyres occiderunt; si vero non contineat manifestam injustitiam, non peccat præceptum exequendo, quia ipse non habet discutere superioris sententiam; nec ipse occidit innocentem, sed judex, cui ministerium adhibet[3].

Conclusio. — Justos et innocentes, cum eorum vita bonum commune conservet atque promoveat, nullo pacto occidere licet (*a*).

[1] Parm. : « superiori. » — [2] Parm. : « ipse non. » — [3] Al. : « exhibet. »

(*a*) Nulli licet directe et ex intentione occidere innocentem, nisi ex speciali Dei auctoritate.

Unde quando tyrannus excidium urbis minatur nisi interficiat innocentem quem prosequitur ad mortem, ut olim Constantius Athanasium, urbs innocentem occidere non potest.

Sed ponitur alius casus. Quid faciendum si tyrannus petat innocentem ut ipsum occidat, alioquin urbem evertet? Licetne reipublicæ illum innocentem tradere? Sylvius et alii respondent : 1. respublica non potest in hoc casu tradere innocentem, quia esset cooperari ejus morti; 2. potest illi præcipere ut se tradat; 3. si renuit, desinit esse innocens, et tunc vel tradere, vel etiam occidere illum respublica potest.

Sed conscientia honesta solutionem illam respuit ut rectitudine ac justitia carentem, et Billuart hanc rejicit, salva tantis viris debita reverentia, quia, ut ait « non videtur satis consequenter loqui. Si enim non possit respublica tradere innocentem, quia esset cooperari ejus morti, non potest ipse innocens propter eamdem rationem seipsum tradere, magis enim prohibetur suicidium quam simplex homicidium. Et e contra si posset innocens se tradere, quidni possit etiam eum tradere respublica. »

Verum, pace Billuart, nec ipse videtur satis consequenter loqui. Nam respublica non potest tradere innocentem, sed bene potest innocens seipsum saluti reipublicæ devovere. Respublica non habet in tali casu jus supra innocentem, nec consequenter innocens obligationem habet se tradendi; potest tamen, etsi ad hoc non teneatur, pro patria mori. Unde licet non possit respublica tradere innocentem quia esset cooperari morti ejus, quod omnino fatendum est, falsum est dicere cum Billuart quod innocens ipse non potest propter eamdem rationem seipsum tradere.

Nec admittimus quod respublica possit ipsi præcipere tradere se, quia si posset hoc ipsi præcipere posset eum quamvis innocentem addicere morti. Possumne præcipere innocenti ut venenum sumat? Nec possum ipsi præcipere ut tyranno qui absque dubio eum occidet seipsum tradat.

Omnes innocentem defendere ac tueri debent, et ad id tenetur ipsa respublica ex officio. Mortem innocentis procurare, ipsum tradendo, committere est peccatum homicidii, et ego ipse potius mori debeo quam homicidium perpetrare : item respublica. Inferior sum respectu reipublicæ; illa tamen, quia mihi superior est, jus habere non potest, quod ego non habeo, homicidam fieri. Suppono Jerusalem obsessam a Romanis propter Christum, et Romanos volentes Christum vel occidi a Judæis, vel ab ipsis tradi occidendum, alioquin Jerusalem evertent. Nonne Jerusalem posset vel occidere vel occidendum tradere Christum? Talis doctrina repugnat. Quid ergo diceres de Pilato? commovebatur populus, et, ut suppono, timere poterat ne Romani,

ARTICULUS VII.

Utrum liceat alicui occidere aliquem se defendendo.

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod nulli liceat occidere aliquem se defendendo. Dicit enim Augustinus *Ad Publicolam*[1], epist. XLVII, § 5, col. 186, t. 2 : « De occidendis hominibus ne ab eis quisquam occidatur, non mihi placet consilium, nisi forte sit miles, aut publica functione teneatur, ut non pro se hoc faciat, sed pro aliis, accepta legitima potestate, si ejus congruit personæ. » Sed ille qui se defendendo occidit aliquem; ad hoc eum occidit ne ipse ab eo occidatur. Ergo hoc videtur esse illicitum.

2. Præterea, in I *De lib. arbit.*, cap. V, col. 1228, t. 1, dicitur : « Quomodo apud divinam providentiam sunt isti peccato liberi qui pro iis rebus quas contemni oportet humana cæde polluti sunt? » Eas autem res dicit esse contemnendas « quas homines inviti amittere possunt, » ut ex præmissis patet. Horum autem[2] est vita corporalis. Ergo pro conservanda vita corporali nulli licitum est hominem occidere.

3. Præterea, Nicolaus I papa, in *Decretis*, tit. « De clericis, » dist. L, cap. VI, col. 257, dicit : « De clericis, pro quibus consuluisti, scilicet qui se defendendo paganum occiderunt, si postea per pœnitentiam emendati possint ad gradum pristinum redire, aut ad altiorem conscendere; scito nos nullam occasionem dare, nec ullam eis tribuere licentiam quemlibet hominem quolibet modo occidendi. » Sed ad præcepta moralia servanda tenentur communiter clerici et laici. Ergo etiam laicis non est licitum occidere aliquem se defendendo.

4. Præterea, homicidium est gravius peccatum quam simplex fornicatio vel adulterium. Sed nulli licet committere simplicem fornicationem, vel adulterium, vel quodcumque aliud peccatum mortale, pro conservatione propriæ vitæ, quia vita spiritualis præferenda est corporali. Ergo nulli licet, defendendo seipsum, alium occidere, ut propriam vitam conservet.

5. Præterea, si arbor est mala, et fructus, ut habetur Matth., VII. Sed ipsa defensio sui videtur esse illicita, secundum illud Rom., XII, 19 : *Non vos* defendentes, charissimi.* * Vosmetipsos.
Ergo et occisio hominis exinde procedens est illicita.

Sed contra est quod Exod., XXII, 2, dicitur : *Si effringens fur domum, sive suffodiens inventus fuerit, et accepto vulnere mortuus fuerit, percussor non erit reus sanguinis.* Sed multo magis licitum est defendere propriam vitam quam propriam domum. Ergo etiam si aliquis occidat aliquem pro defensione vitæ suæ non erit reus homicidii.

Respondeo dicendum, quod nihil prohibet unius actus esse duos effectus, quorum alter solum sit in intentione, alius vero sit præter intentionem. Morales autem actus recipiunt speciem secundum id quod intenditur, non autem ab eo quod est præter intentionem, cum sit per accidens, ut ex supra dictis patet. Ex actu ergo alicujus seipsum defendentis duplex effectus sequi potest : unus quidem conservatio propriæ vitæ; alius autem occisio invadentis. Actus ergo hujusmodi, ex hoc quod intenditur conservatio propriæ vitæ, non habet rationem illiciti, cum hoc sit cuilibet naturale quod se conservet in esse quantum potest. Potest tamen aliquis actus ex bona intentione proveniens, illicitus reddi, si non sit proportionatus fini. Et ideo si aliquis ad defendendum propriam vitam utatur majori violentia quam oporteat, erit illicitum[3]. Si vero moderate violentiam repellat, erit licita defensio, nam secundum

cujus erat procurator in Judæa, per seditionem potentia sua super Judæos privarentur, nisi Christum Judæis ipsum occidere volentibus traderet. Potuitne præcipere Christo ad tantam avertendam cladem ut seipsum Judæis tradat? Potuitne tradere Christum? Respondebis talem non fuisse casum Pilati. Suppono ipsum fuisse talem, quid diceres?

Unde nec solutio a Billuart allata nobis arridet : « Probabilius cum aliis respublicam posse in tali casu tradere innocentem, non ex intentione ut occidatur, licet prævideat occidendum, sed ex intentione ut liberetur patria ab imminente excidio. » Hæc subtilia sunt. Tyrannus habet primo intentionem ut peream; id non te latet; tyranno me tradis; sed manus abluis, et dicis : Ego sum innocens a sanguine justi hujus. Volui ipsum morti tradere; nolui tamen ipsum mori. — Noli mentiri : voluisti me mori, si ita placeret tyranno cui me tradebas, ut liberaretur patria. Voluisti liberationem patriæ ut finem, et si necessaria fuit ad finem, mortem innocentis ut medium.

[1] Habetur etiam in *Decret.*, cap. XXIII, quæst. V, cap. « De occidendis, » col. 1218.

[2] Parm. addit : « præcipuum. »

[3] In Parm. : « oportet, erit licitum. Si vero moderate violentiam repellat, erit illicita defensio. » Quod est aperte falsum.

jura « vim vi repellere licet cum moderamine inculpatæ tutelæ. » Nec est necessarium ad salutem ut homo actum moderatæ tutelæ prætermittat ad evitandum occisionem alterius; quia plus tenetur homo vitæ suæ providere quam vitæ alienæ. Sed quia occidere hominem non licet nisi publica auctoritate propter bonum commune, ut ex supra dictis patet, illicitum est quod homo intendat occidere hominem, ut seipsum defendat, nisi ei qui habet publicam auctoritatem, qui intendens hominem occidere ad sui defensionem, refert hoc ad publicum bonum, ut patet in milite pugnante contra hostes, et in ministro judicis pugnante contra latrones, quamvis etiam et isti peccent, si privata libidine moveantur.

Ad primum ergo dicendum, quod auctoritas Augustini intelligenda est in eo casu quo quis intendit occidere hominem, ut seipsum a morte liberet; in quo etiam casu intelligitur auctoritas inducta in arg. [2], ex lib. I *De libero arbitrio*. Unde signanter dicit : « Pro iis rebus, » in quo designatur intentio.

Et per hoc patet responsio ad secundum.

Ad tertium dicendum, quod irregularitas consequitur actum homicidii, etiamsi sit absque peccato, ut patet in judice qui juste aliquem condemnat ad mortem; et propter hoc clericus, etiamsi se defendendo interficiat aliquem, irregularis est, quamvis non intendat occidere [1], sed seipsum defendere [2].

Ad quartum dicendum, quod actus fornicationis vel adulterii non ordinatur ad conservationem propriæ vitæ ex necessitate, sicut actus ex quo quandoque sequitur homicidium.

Ad quintum dicendum, quod ibi prohibetur defensio, quæ est cum livore vindictæ. Unde Glossa interl. dicit : « Non vos defendentes, » id est, « non sitis referientes adversarios. »

Conclusio. — Non licet quemquam occidere se defendendo, nisi quis se defendere intendat cum moderamine inculpatæ tutelæ (*a*).

[1] Al. : « interficere. »

[2] Vide tridentini concilii sessionis XIV cap. VII.

(*a*) Unicuique licitum est defendere propriam vitam cum occisione injusti invasoris, servato moderamine inculpatæ tutelæ.

Ut moderamen inculpatæ tutelæ servetur requiritur :

1. Juxta dictum Innocentii III, a quo ista phrasis est desumpta, ut adhibeatur defensio non ad sumendam vindictam, sed ad propulsandam injuriam;
2. Ut invasus non utatur majori violentia quam sit opus ad avertendam mortem intentatam;
3. Ut vera vis actu inferatur;
4. Ut malum quod avertere volumus prævaleat aut saltem adæquet malum quod ex defensione nostra sequitur;
5. Quod invasus non intendat mortem invasoris, sed solum suam defensionem. Hanc sententiam rejiciunt Gerson, Richardus a Sancto Victore, Norisius, Piette et Henricus a Sancto Ignatio.

Illam tenent S. Thomas, S. Bonaventura, S. Antoninus, Sylvester, Cajetanus, Soto, Bannes, Estius, Wiggers, Sylvius, De Lugo, Serra, Natalis Alexander, Decocq, Bondart, Pontas, Tournely et innumeri pene alii.

Alexander VII damnavit hanc propositionem : « Licet interficere falsum accusatorem, falsos testes, ac etiam judicem a quo iniqua certo imminet sententia, si alia via non potest innocens damnum evadere. »

Sequuntur casus dubii.

I. Uxor deprehendit maritum habere sub cervicali latentem pugionem ut ipsam dormientem occidat, nec est ulla via evadendi.

II. Es in aliqua domo unde nullum patet effugium, sed necesse est ut incidas in manus inimici te expectantis ad necem.

III. Dominus vocat famulos ad te occidendum. In his et similis casibus, licet ne prævenire? Alii affirmant, alii negant.

Soto, lib. V, quæst. I, art. 8, respondet :

« Ad hæc aliud responderi non potest quam cum actus ille est agressio nullatenus est licitus; si tamen defensio est, non est cur condemnetur : utrum autem eorum sit? Non est lege aut scientia definiendum, sed arbitrio prudentis quocumque casu judicandum. Servit autem hoc ad pacandas conscientias post factum. Haud tamen est in publico hæc licentia prædicanda, ne rude vulgus quod discernere nescit quando est agressio, quando vero defensio, eam per abusum amplificet. »

Nota propositiones damnatas :

« Non solum licitum est defendere defensione occisiva quæ actu possidemus, sed etiam ad quæ jus inchoatum habemus et quæ nos possessuros speramus. »

« Licitum est tam hæredi quam legatorio contra injuste impedientem, ne vel hæreditas adeatur, vel legata solvantur, se taliter defendere, sicut et jus habenti ad cathedram vel præbendam contra eorum possessionem injuste impedientem. »

« Regulariter possum occidere furem pro conservatione unius aurei. »

« Fas est viro honorato occidere invasorem qui nititur calumniam inferre, si aliter hæc ignominia vitari nequit. Idem quoque dicendum si quis incutiat alapam vel fuste percutiat et post impactam alapam vel ictum fustis fugiat. »

« Est licitum religioso vel clerico, calumniatorem gravia crimina de se vel de sua religione spargere minitantem occidere, quando alius modus defendendi non suppetit, uti suppetere non videtur si calumniator sit paratus vel ipsi religioso vel ejus religioni publice et coram gravissimis viris prædicta impingere, nisi occidatur. »

ARTICULUS VIII.

Utrum aliquis casualiter occidens hominem, incurrat homicidii reatum.

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quod aliquis casualiter occidens hominem incurrat homicidii reatum. Legitur enim Gen., IV, quod Lamech credens interficere bestiam, interfecit hominem, et reputatum est ei ad homicidium. Ergo reatum homicidii incurrit qui casualiter hominem occidit.

2. Præterea, Exod., XXI, 22, dicitur : *Si percusserit quis mulierem prægnantem, et abortivum fecerit, si mors ejus fuerit subsecuta, reddet animam pro anima.* Sed hoc potest fieri absque intentione occisionis. Ergo homicidium casuale habet homicidii reatum.

3. Præterea, in *Decr.,* dist. L, col. 256, etc., inducuntur plures canones quibus casualia homicidia puniuntur. Sed pœnæ non debentur nisi culpæ. Ergo ille qui casualiter hominem occidit incurrit homicidii reatum.

Sed contra est quod Augustinus dicit *Ad Publicolam,* epist. XLVII, § 5, col. 187, t. 2 : « Absit ut ea quæ propter bonum ac licitum facimus, si quid per hæc præter nostram voluntatem cuiquam mali occiderit, nobis imputetur. » Sed contingit quandoque ut propter bonum aliquod [1] facientibus homicidium consequatur casualiter. Ergo non imputatur facienti ad culpam.

Respondeo dicendum, quod, secundum Philosophum in II *Physic.,* text. 49 et 50, « casus est causa agens præter intentionem. » Et ideo ea quæ casualia sunt, simpliciter loquendo, non sunt intenta neque voluntaria. Et quia omne peccatum est voluntarium, secundum Augustinum, lib. *De vera relig.,* cap. XIV, col. 133, t. 3, consequens est quod casualia, inquantum hujusmodi, non sunt peccata.

Contingit tamen, id quod non est actu et per se volitum vel intentum, esse per accidens volitum et intentum, secundum quod causa per accidens dicitur removens prohibens. Unde ille qui non removet ea ex quibus sequitur homicidium, si debeat removere, incurrit quodam modo homicidium voluntarium. Hoc autem contingit dupliciter : uno modo, quando dans operam rebus illicitis, quas vitare debet, homicidium incurrit; alio modo quando non adhibet debitam sollicitudinem. Et ideo secundum jura, si aliquis det operam rei licitæ debitam diligentiam adhibens, et ex hoc homicidium sequatur, non incurrit homicidii reatum. Si vero det operam rei illicitæ, vel etiam det operam rei licitæ, non adhibens diligentiam debitam, non evadit homicidii reatum, si ex ejus opere mors hominis consequatur.

Ad primum ergo dicendum, quod Lamech non adhibuit sufficientem diligentiam ad homicidium vitandum; et ideo reatum homicidii non evasit.

Ad secundum dicendum, quod ille qui percutit mulierem prægnantem dat operam rei illicitæ; et ideo si sequatur mors vel mulieris, vel puerperii animati [2] non effugiet homicidii crimen; præcipue cum ex tali percussione in promptu sit [3], quod mors sequatur.

Ad tertium dicendum, quod secundum canones imponitur pœna his qui casualiter occidunt, dantes operam rei illicitæ, vel non adhibentes diligentiam debitam.

CONCLUSIO. — Casu aliquem occidens homicidii reatum minime incurrit, nisi rei illicitæ operam dederit, vel ad hoc evitandum minus diligens fuerit (*a*).

« Licet procurare abortum ante animationem fœtus ne puella gravida deprehensa occidatur aut infametur. »

[1] Ita veteres edit. ex codicibus, et Patav. ambæ; Nicolaï cum aliis : « Ut per bonum aliquod quod facimus, » etc.

[2] Ita cum codicibus Paris., Tarrac. et Alcan., edit. Patav. optime; al.: « pueri animati. »

[3] Ita veteres edit. ex mss.; al. : « certum sit. »

(*a*) Qui vacando rei illicitæ et prohibitæ, adhibens tamen diligentiam sufficientem ut non occidat, occidit hominem, estne homicidii reus?

Vel res illa prohibita est quia periculosa est et inductiva mortis, vel illicita est propter alias rationes.

In secundo casu non est reus homicidii : ita Covarruvias, Dominicus Soto, Navarrus, Bannes, Salon, Aragon, Avila, Sylvius, Joannes a S. Thoma. In primo casu, vel omni diligentia adhibita, res remanet periculosa, et tunc reus est homicidii; vel non remanet periculosa, et tunc non est reus homicidii, saltem in foro conscientiæ : sic Soto, Cano, Bannes, Sylvius, Serra, etc. Attamen in foro exteriori regulariter reputabitur homicida et irregularis, quia hoc ipso quod actio est periculosa, præsumitur negligens qui illam ponit, nisi constet de opposito.

QUÆSTIO LXV.

DE MUTILATIONE MEMBRORUM.

(Et quatuor quæruntur.)

Deinde considerandum est de peccatis aliarum injuriarum quæ in personam committuntur; et circa hoc quæruntur quatuor : 1° de mutilatione membrorum ; 2° de verberatione; 3° de incarceratione; 4° utrum peccatum hujusmodi injuriarum aggravetur ex hoc quod committitur in personam conjunctam aliis.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum mutilare aliquem membro suo in aliquo casu possit esse licitum.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod mutilare aliquem membro suo in nullo casu possit esse licitum. Damascenus enim dicit in II libro *Orth. fid.*, cap. IV, col. 875, t. 1, quod « peccatum committitur per hoc quod receditur ab eo quod est secundum naturam in id quod est contra naturam[1]. » Sed secundum naturam a Deo institutum est quod corpus hominis sit integrum membris; contra naturam autem est quod sit membro diminutum. Ergo mutilare aliquem membro semper videtur esse peccatum.

2. Præterea, sicut se habet tota anima ad totum corpus, ita se habent partes animæ ad partes corporis, ut dicitur in II *De anima*, text. 9. Sed non licet aliquem privare anima, occidendo ipsum, nisi publica potestate. Ergo etiam non licet aliquem mutilare membro, nisi forte secundum publicam potestatem.

3. Præterea, salus animæ præferenda est saluti corporali. Sed non licet aliquem mutilare se membro propter salutem animæ; puniuntur enim secundum statuta nicæni concilii, part. I, sect. IV, can. I, qui se castraverunt propter castitatem servandam. Ergo propter nullam causam aliam licet aliquem membro mutilare.

Sed contra est quod dicitur Exod., XXI, 24 : *Oculum pro oculo, dentem pro dente, manum pro manu, pedem pro pede.*

Respondeo dicendum, quod cum membrum aliquod sit pars totius humani corporis, est propter totum, sicut imperfectum propter perfectum. Unde disponendum est de membro humani corporis secundum quod expedit toti. Membrum autem humani corporis per se quidem utile est ad bonum totius corporis; per accidens tamen potest contingere quod sit nocivum, puta cum membrum putridum est totius corporis corruptivum. Si ergo membrum sanum fuerit, et in sua naturali dispositione consistens, non potest præscindi absque totius hominis[2] detrimento. Sed quia ipse totus homo ordinatur, ut ad finem, ad totam communitatem, cujus est pars, ut supra dictum est, potest contingere quod abscissio membri etsi vergat in detrimentum totius corporis ordinetur tamen ad bonum communitatis, inquantum alicui infertur in pœnam ad cohibitionem peccatorum. Et ideo sicut per publicam potestatem aliquis licite privatur totaliter vita propter aliquas majores culpas, ita etiam privatur membro propter aliquas culpas minores. Hoc autem non est licitum alicui privatæ personæ, etiam volente illo cujus est membrum; quia per hoc fit injuria communitati, cujus est ipse homo et omnes partes ejus. Si vero membrum propter putredinem sit totius corporis corruptivum, tunc licitum est de voluntate ejus cujus est membrum, putridum membrum præscindere propter salutem totius corporis; quia unicuique commissa est cura propriæ salutis. Et eadem ratio est, si fiat voluntate ejus ad quem pertinet curare de salute ejus qui habet membrum corruptivum. Aliter autem aliquem membro mutilare est omnino illicitum.

Ad primum ergo dicendum, quod nihil prohibet id quod est contra particularem naturam, esse secundum naturam universalem : sicut mors et corruptio in rebus naturalibus est contra particularem naturam ejus quod corrumpitur, cum tamen sit secundum naturam universalem; et similiter mutilare aliquem membro, etsi sit contra naturam particularem corporis ejus qui mutilatur, est tamen secundum natura-

[1] De lapso angelo dicit « libera voluntate ex eo quod naturæ consentaneum est, in id quod est contra naturam, immutatus est. » Et lib. IV, c. XX, col. 1195 : « Malum est... ab eo quod naturæ consentaneum est, in id quod naturæ repugnat, deflectionem. » Vers. Lequien.

[2] Parm. : « corporis. »

lem rationem in comparatione ad bonum commune.

Ad secundum dicendum, quod totius hominis vita non ordinatur ad aliquid proprium ipsius hominis; sed ad ipsam potius omnia quæ sunt hominis ordinantur; et ideo privare aliquem vita in nullo casu pertinet ad aliquem, nisi ad publicam potestatem, cui committitur procuratio boni communis. Sed præcisio membri potest ordinari ad propriam salutem unius hominis; et ideo in aliquo casu potest ad ipsum pertinere.

Ad tertium dicendum, quod membrum non est præscindendum propter corporalem salutem totius, nisi quando aliter toti subveniri non potest. Saluti autem spirituali semper potest aliter subveniri quam per membri præcisionem, quia peccatum subjacet voluntati. Et ideo in nullo casu licet membrum præscindere propter quodcumque peccatum vitandum. Unde Chrysostomus, hom. LXIII, circa med., exponens illud Matth., XIX : *Sunt eunuchi, qui seipsos castraverunt propter regnum cælorum,* dicit : « Non per membrorum abscissionem, sed malarum cogitationum interemptionem; maledictioni enim est obnoxius qui membrum abscindit : etenim homicidæ sunt qui talia præsumunt. » Et postea subdit : « Neque concupiscentia mansuetior ita fit, sed molestior; aliunde enim habet fontes sperma, quod in nobis est; et præcipue a proposito incontinenti et mente negligente; nec ita abscissio membri comprimit tentationes, ut cogitationis frenum. »

CONCLUSIO. — Non licet aliquem quovis membro mutilare, nisi publicis personis; privatis autem, non nisi de licentia ejus, cujus est membrum, in casu quo membri putredo totius corporis saluti adversatur (*a*).

ARTICULUS II.

Utrum liceat patribus verberare filios, aut dominis servos.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod non liceat patribus verberare filios, aut dominis servos. Dicit enim Apostolus ad Ephes., VI, 4 : *Vos patres, nolite ad iracundiam provocare filios vestros;* et infra subdit : *Et vos, domini, eadem facite servis remittentes minas.* Sed propter verbera aliqui ad iracundiam provocantur, et sunt etiam minis graviora. Ergo neque patres filios, neque domini servos debent verberare.

2. Præterea, Philosophus dicit in X *Ethic.,* cap. ult., ante med., quod « sermo paternus habet solum admonitionem, non autem coactionem. » Sed quædam coactio est per verbera. Ergo parentibus non licet filios verberare.

3. Præterea, unicuique licet alteri disciplinam impendere; hoc enim pertinet ad eleemosynas spirituales, ut supra dictum est. Si ergo parentibus licet propter disciplinam filios verberare, pari ratione cuilibet licebit quemlibet verberare, quod patet esse falsum. Ergo et primum.

Sed contra est quod dicitur Proverb., XIII, 24 : *Qui parcit virgæ, odit filium suum;* et infra XXIII, 13 : *Noli subtrahere a puero disciplinam. Si enim percusseris eum virga, non morietur; tu virga percuties eum, et animam ejus de inferno liberabis;* et Eccli., XXXIII, 28, dicitur : *Servo malevolo tortura et compedes.*

Respondeo dicendum, quod per verberationem nocumentum quoddam infertur corpori ejus qui verberatur; aliter tamen quam in mutilatione; nam mutilatio tollit corporis integritatem : verberatio vero tantummodo afficit sensum dolore; unde multo minus nocumentum est quam mutilatio

(*a*) Origenes erravit evirando se. Juxta SS. Patres Chrysostomum, Augustinum, Basilium, Cyrillum et alios, evirati facilius incalescunt, et acrius libidine titillantur, et cum aliunde remedio conjugali uti non possint, in majori periculo peccati et salutis versantur.

Quamvis praxis evirandi pueros consentientes ut servent sonoram vocem quibusdam theologis probetur, illicita est.

Marcus anachoreta, qui sibi pollicem amputavit ne fieret sacerdos, et ille juvenis ligatus in molli lecto qui sibi abscidit linguam et expuit in faciem meretricis ipsum ad turpia excitantis, vel egerunt ex inspiratione Spiritus sancti, aut ex ignorantia invincibili; vel non sunt excusandi. Idem dicendum est de Clarissis illis apud Wadding quæ, ne stuprarentur, faciem sibi enormiter deturparunt, et de Lucia quadam quæ juveni misit in disco proprios oculos quos sibimet eruerat, quia juvenis ille insano amore captus dixerat se oculorum ipsius pulchritudine præcipue allici.

membri. Nocumentum autem inferre alicui non licet, nisi per modum pœnæ, propter justitiam. Nullus autem juste punit aliquem, nisi sit ejus ditioni[1] subjectus. Et ideo verberare aliquem non licet, nisi habenti potestatem aliquam super illum qui verberatur. Et quia filius subditur potestati patris, et servus potestati domini, licite potest verberare pater filium, et dominus servum causa correptionis et disciplinæ.

Ad primum ergo dicendum, quod cum ira sit appetitus vindictæ, præcipue concitatur ira cum aliquis se reputat læsum injuste, ut patet per Philosophum in II *Rhetor.*, cap. II, parum a princ. Et ideo per hoc quod patribus interdicitur ne filios ad iracundiam provocent, non prohibetur quin filios verberent causa disciplinæ, sed quod non immoderate eos affligant verberibus. Quod vero inducitur dominis, quod remittant servis minas, potest dupliciter intelligi : uno modo, ut remisse minis utantur, quod pertinet ad moderationem disciplinæ ; alio modo, ut aliquis non semper impleat quod comminatus est ; quod pertinet ad hoc quod judicium quo quis comminatus est pœnam, quandoque per remissionis misericordiam temperetur.

Ad secundum dicendum, quod major potestas majorem debet habere coactionem. Sicut autem civitas est perfecta communitas, ita princeps civitatis habet perfectam potestatem coercendi ; et ideo potest infligere pœnas irreparabiles, scilicet occisionis vel mutilationis. Pater autem et dominus, qui præsunt familiæ domesticæ, quæ est imperfecta communitas, habent imperfectam potestatem coercendi, secundum leviores pœnas, quæ non inferunt irreparabile nocumentum, et hujusmodi est verberatio.

Ad tertium dicendum, quod exhibere disciplinam volenti, cuilibet licet. Sed disciplinam nolenti adhibere, est solum ejus cui alterius cura committitur ; et ad hoc pertinet aliquem verberibus castigare.

Conclusio. — Cum filius subditus sit potestati patris, servus autem domini, licet patribus filios, dominis servos aliquando verberare (a).

ARTICULUS III.

Utrum liceat aliquem hominem incarcerare.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod non liceat aliquem hominem incarcerare. Actus enim est malus ex genere qui cadit supra indebitam materiam, ut supra dictum est. Sed homo habens naturalem arbitrii libertatem est indebita materia incarcerationis, quæ libertati repugnat. Ergo illicitum est aliquem incarcerare.

2. Præterea, humana justitia regulari debet ex divina. Sed, sicut dicitur Eccli., XV, 14 : *Deus reliquit* hominem *in manu consilii sui*. Ergo videtur quod non est aliquis coercendus vinculis vel carcere.

3. Præterea, nullus est coercendus nisi ab opere malo, a quo quilibet potest alium licite impedire. Si ergo incarcerare aliquem esset licitum, ad hoc quod cohiberetur a malo, cuilibet esset licitum aliquem incarcerare : quod patet esse falsum. Ergo et primum.

Sed contra est quod Lev., XXIV, legitur, quemdam missum fuisse in carcerem propter peccatum blasphemiæ.

Respondeo dicendum, quod in bonis corporis tria per ordinem considerantur. Primo quidem integritas corporalis substantiæ ; cui detrimentum affertur per occisionem, vel mutilationem ; secundo delectatio, vel quies sensus ; cui opponitur verberatio, vel quodlibet sensum dolore afficiens[2] ; tertio motus et usus membrorum ; qui impeditur per ligationem, vel incarcerationem, seu quamcumque detentionem.

Et ideo incarcerare aliquem, vel qualitercumque detinere, est illicitum, nisi fiat secundum ordinem justitiæ, aut in pœnam, aut ad cautelam alicujus mali vitandi.

Ad primum ergo dicendum, quod homo qui abutitur potestate sibi data, meretur eam amittere ; et ideo homo[3] qui peccando abusus est libero usu suorum membrorum, conveniens est incarcerationis materia.

[1] Al. : « jurisdictioni. »

[2] Ita legit Nicolaï cum Paris. cod.; recentiores aliquæ editiones : « sensum doloris efficiens. »

[3] Ita cod. Paris. et Alcan. optime ; al. : « homini. »

(a) Parentes verberantes filios in sacris constitutos, moderate et juxta usum communiter receptum, probabilius juxta Sylvestrum, Bannem, Soto, Sylvium, etc., excommunicationem canonis non incurrunt.

Non potest negari maritum jus habere verberandi uxorem, si uxor graviter delinquens alia via corrigi non possit et speretur mediocri verberatione corrigenda. Sed extra hunc casum gravis et raræ necessitatis, inhumanus et barbarus est vir qui utens uxore quasi mancipio, illam verberat : sunt enim duo in carne una.

Ad secundum dicendum, quod Deus quandoque secundum ordinem suæ sapientiæ peccatores cohibet, ne possint peccata implere, secundum illud Job, v, 12 : *Qui dissipat cogitationes malignorum, ne possint implere manus eorum quod cœperant :* quandoque vero eos permittit quod voluerint agere ; et similiter secundum humanam justitiam non pro qualibet culpa homines incarcerantur, sed pro aliquibus.

Ad tertium dicendum, quod detinere hominem ad horam ab aliquo opere illicito statim perpetrando, cuilibet licet ; sicut cum aliquis detinet aliquem, ne se præcipitet, vel ne alium feriat. Sed simpliciter aliquem includere, vel ligare, ad eum solum pertinet qui habet disponere universaliter de actibus et vita alterius : quia per hoc impeditur non solum a malis[1], sed etiam a bonis agendis.

Conclusio. — Hominem incarcerare, vel vi aliqua detinere, secundum justitiæ ordinem quidem licet, at contra illum ordinem est illicitum.

ARTICULUS IV.

Utrum peccatum aggravetur ex hoc quod prædictæ injuriæ inferuntur in personas aliis conjunctas.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod peccatum non aggravetur ex hoc quod prædictæ injuriæ inferuntur in personas aliis conjunctas. Hujusmodi enim injuriæ habent rationem peccati, prout nocumentum alicui infertur contra ejus voluntatem. Sed magis est contra hominis voluntatem malum quod in propriam personam infertur quam quod infertur in personam conjunctam. Ergo injuria illata in personam conjunctam est minor.

2. Præterea, in sacra Scriptura præcipue reprehenduntur qui pupillis et viduis injurias inferunt ; unde dicitur Eccli., xxxv, 17 : *Non despiciet preces pupilli, nec viduam, si effundat loquelam gemitus.* Sed vidua et pupillus non sunt personæ aliis conjuctæ. Ergo ex hoc quod infertur injuria personis conjunctis non aggravatur peccatum.

3. Præterea, persona conjuncta habet propriam voluntatem, sicut et principalis persona ; potest[2] ei aliquid esse voluntarium[3] quod est contra voluntatem principalis personæ, ut patet in adulterio quod placet uxori, et displicet viro. Sed hujusmodi injuriæ habent rationem peccati, prout consistunt in involuntaria[4] commutatione. Ergo hujusmodi injuriæ minus habent de ratione peccati.

Sed contra est quod Deut., xxviii, 32, ad quamdam exaggerationem dicitur : *Filii tui et filiæ tuæ tradantur alteri populo videntibus oculis tuis.*

Respondeo dicendum, quod quanto aliqua injuria in plures redundat, cæteris paribus, tanto gravius est peccatum ; et inde est quod gravius est peccatum, si aliquis percutiat principem, vel offendat, quam si personam privatam, quia redundat in injuriam totius multitudinis, ut supra dictum est. Cum autem infertur injuria in aliquam personam conjunctam alteri qualitercumque, illa injuria pertinet ad duas personas ; et ideo cæteris paribus, ex hoc ipso aggravatur peccatum. Potest tamen contingere quod secundum aliquas circumstantias sit gravius peccatum quod fit contra personam nulli conjunctam, vel propter dignitatem personæ, vel propter magnitudinem nocumenti.

Ad primum ergo dicendum, quod injuria illata in personam conjunctam minus est nociva personæ cui conjungitur, quam si in ipsam immediate inferretur ; et ex hac parte est minus peccatum. Sed hoc totum quod pertinet ad injuriam personæ cui conjungitur, superadditur peccato quod aliquis incurrit ex eo quod aliam personam secundum se lædit.

Ad secundum dicendum, quod injuriæ illatæ in viduas et pupillos magis exaggerantur, tum quia magis opponuntur misericordiæ, tum quia idem nocumentum hujusmodi personis inflictum est eis gravius, quia non habent relevantem.

Ad tertium dicendum, quod per hoc quod uxor voluntarie consentit in adulterium, minoratur quidem peccatum et injuria ex parte ipsius mulieris ; gravius enim esset, si adulter violenter eam opprimeret ; non tamen propter hoc tollitur injuria ex parte viri, quia uxor *sui corporis potestatem non habet, sed vir,* ut dicitur I ad Cor., vii, 4. Et

[1] Parm. addit : « faciendis. » — [2] Parm. addit : « propterea. » — [3] Ita cod. Camer. et Alcan.; al. : « potest enim aliquid ei esse voluntarium, » etc. — [4] Ita cod. ; quam lectionem probant theologi ; in Parm. : « voluntaria. »

eadem ratio est in similibus. De adulterio tamen, quia non solum justitiæ, sed etiam castitati opponitur, erit locus infra agendi in *Tractatu de temperantia*.

Conclusio. — Qui aliquem lædit multis conjunctum, gravius peccat cæteris paribus, quam ille qui lædit aliquem non tam multis conjunctum; nisi forte talis sit in dignitate constitutus, vel damnum illatum in magnitudine emineat.

QUÆSTIO LXVI.

DE PECCATIS JUSTITIÆ OPPOSITIS QUÆ FIUNT IN REBUS, ET PRIMO DE FURTO ET RAPINA.

(Et novem quæruntur.)

Deinde considerandum est de peccatis justitiæ oppositis, per quæ infertur nocumentum proximo in rebus, scilicet de furto et rapina.

Et circa hoc quæruntur novem : 1° utrum naturalis sit homini possessio exteriorum rerum; 2° utrum licitum sit quod aliquis rem aliquam possideat quasi propriam; 3° utrum furtum sit occulta acceptio rei alienæ; 4° utrum rapina sit peccatum specie differens a furto : 5° utrum omne furtum sit peccatum; 6° utrum furtum sit peccatum mortale; 7° utrum liceat furari in necessitate; 8° utrum omnis rapina sit peccatum mortale ; 9° utrum rapina sit gravius peccatum quam furtum.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum naturalis sit homini possessio exteriorum rerum.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod non sit naturalis homini possessio exteriorum rerum. Nullus enim debet sibi attribuere quod Dei est. Sed dominium omnium creaturarum est proprium Dei, secundum illud psal. xxiii, 1 : *Domini est terra,* etc. Ergo non est naturalis homini possessio rerum exteriorum.

2. Præterea, Basilius exponens verbum divitis dicentis, Luc., xii : *Congregabo omnia quæ nata sunt mihi, et bona mea,* dicit in *Serm.* sup. illud : *Destruam horrea mea,* § 7 : « Dic mihi, quæ tua? unde ea sumens in vitam tulisti? » Sed illa quæ homo possidet naturaliter, potest aliquis convenienter dicere esse sua. Ergo homo non possidet naturaliter exteriora bona.

3. Præterea, sicut Ambrosius dicit in lib. I *De Trinitate*[1], cap. i, § 7, col. 553, t. 3, « dominus nomen est potestatis. » Sed homo non habet potestatem super res exteriores; nihil enim potest circa earum naturam immutare. Ergo possessio exteriorum rerum non est homini naturalis.

Sed contra est quod dicitur in psal. viii, 8 : *Omnia subjecisti sub pedibus ejus,* scilicet hominis.

Respondeo dicendum, quod res exterior potest dupliciter considerari : uno modo quantum ad ejus naturam, quæ non subjacet humanæ potestati, sed solum divinæ, cui omnia ad nutum obediunt; alio modo quantum ad usum ipsius rei; et sic habet homo naturale dominium exteriorum rerum, quia per rationem et voluntatem potest uti rebus exterioribus ad suam utilitatem, quasi propter se factis; semper enim imperfectiora sunt propter perfectiora, ut supra habitum est. Et ex hac ratione Philosophus probat in I *Polit.*, cap. v, quod possessio rerum exteriorum est homini naturalis. Hoc autem naturale dominium super cæteras creaturas, quod competit homini secundum rationem, in qua imago Dei consistit, manifestatur in ipsa hominis creatione, Gen., i, 26, ubi dicitur : *Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram; et præsit piscibus maris,* etc.

Ad primum ergo dicendum, quod Deus habet principale dominium omnium rerum; et ipse secundum suam providentiam ordinavit quasdam res ad corporalem hominis sustentationem : et propter hoc homo habet naturale rerum dominium, quantum ad potestatem utendi ipsis.

Ad secundum dicendum, quod dives ille reprehenditur ex hoc quod putabat exteriora bona esse principaliter sua, quasi non accepisset ea ab alio, scilicet a Deo.

Ad tertium dicendum, quod illa ratio procedit de dominio exteriorum rerum quantum ad naturas ipsarum; quod quidem dominium solo Deo convenit, ut dictum est.

Conclusio. — Est homini rerum exteriorum aliqua naturalis possessio, non quidem quantum ad naturam earum, sed quantum ad usum, quo ipsis secundum rationem et voluntatem uti potest ad suum commodum et utilitatem.

[1] Seu *De fide ad Gratianum*.

ARTICULUS II.

Utrum liceat alicui rem aliquam quasi propriam possidere.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod non liceat alicui rem aliquam quasi propriam possidere. Omne enim quod est contra jus naturale, est illicitum. Sed secundum jus naturale omnia sunt communia; cui quidem communitati contrariatur proprietas possessionum. Ergo illicitum est cuilibet homini appropriare sibi aliquam rem exteriorem.

2. Præterea, Basilius dicit exponens prædictum verbum divitis, ubi supra, art. 1 : « Sicut qui præveniens ad spectacula prohiberet advenientes, appropriando sibi quod ad communem usum ordinatur, similes sunt divites, qui communia, quæ præoccupaverunt, æstimant sua esse. » Sed illicitum esset præcludere viam aliis ad potiendum communibus bonis. Ergo illicitum est appropriare sibi aliquam rem communem.

3. Præterea, Ambrosius dicit, *Serm.* LXIV *de temp.*[1], et habetur in *Decretis*, dist. XLVII, cap. « Sicut ii, » col. 247 : « Proprium nemo dicat, quod est commune. » Appellat autem « commune » res exteriores, sicut patet ex his quæ præmittit. Ergo videtur illicitum esse quod aliquis appropriet sibi aliquam rem exteriorem.

Sed contra est quod Augustinus dicit in lib. *De hæresibus,* hæresi XL, col. 32, t. 8 : « Apostolici dicuntur qui se isto nomine arrogantissime vocaverunt, eo quod in suam communionem non reciperent utentes conjugibus et res proprias possidentes; quales habet catholica Ecclesia et monachos, et clericos plurimos. » Sed ideo isti hæretici sunt, quia se ab Ecclesia separantes, nullam spem putant eos habere qui utuntur his rebus quibus ipsi carent. Est ergo erroneum dicere quod non liceat homini propria possidere.

Respondeo dicendum, quod circa rem exteriorem duo competunt homini : quorum unum est potestas procurandi et dispensandi; et quantum ad hoc licitum est quod homo propria possideat. Est etiam necessarium ad humanam vitam propter tria : primo quidem, quia magis sollicitus est unusquisque ad procurandum aliquid quod sibi soli competit, quam id quod est commune omnium vel multorum : quia unusquisque laborem fugiens, relinquit alteri id quod pertinet ad commune, sicut accidit in multitudine ministrorum; alio modo, quia ordinatius res humanæ tractantur, si singulis immineat propria cura alicujus rei procurandæ; esset autem confusio, si quilibet indistincte quælibet procuraret; tertio, quia per hoc magis pacificus status hominum conservatur, dum unusquisque re sua contentus est. Unde videmus quod inter eos qui communiter et ex indiviso aliquid possident, frequentius jurgia oriuntur.

Aliud vero quod competit homini circa res exteriores, est usus ipsarum; et quantum ad hoc non debet homo habere res exteriores ut proprias, sed ut communes, ut scilicet de facili aliquis eas communicet in necessitate aliorum. Unde Apostolus dicit I ad Timoth., ultimo, 17 : *Divitibus hujus sæculi præcipe..., facile tribuere, communicare* de bonis, etc.

Ad primum ergo dicendum, quod communitas rerum attribuitur juri naturali, non quia jus naturale dictet omnia esse possidenda communiter et nihil esse quasi proprium possidendum; sed quia secundum jus naturale non est distinctio possessionum, sed magis secundum humanum condictum, quod pertinet ad jus positivum, ut supra dictum est. Unde proprietas possessionum non est contra jus naturale, sed juri naturali superadditur per adinventionem rationis humanæ.

Ad secundum dicendum, quod ille qui præveniens ad spectacula præpararet aliis viam, non illicite ageret; sed ex hoc illicite agit, quod alios prohibet; et similiter dives non illicite agit, si præoccupans possessionem rei, quæ a principio erat communis, aliis etiam communicet; peccat autem, si alios ab usu illius rei indiscrete prohibeat. Unde Basilius ibidem dicit : « Cur tu abundas, ille vero mendicat, nisi ut tu bonæ dispensationis merita consequaris, ille vero patientiæ præmiis coronetur? »

Ad tertium dicendum, quod cum dicit Ambrosius : « Nemo proprium dicat quod est commune, » loquitur de proprietate quantum ad usum; unde subdit : « Plus

[1] Sermonem istum inter Ambrosianos edere noluit Migne; idem est enim ac hom. D. Basilii in dictum illud Lucæ : *Destruam horrea mea*, nec jam D. Ambrosio, sed cuidam ignoto ascribitur.

quam sufficeret sumptui, violenter obtentum est. »

Conclusio. — Quanquam hominem non deceat aliquid ut proprium habere, quoad usum, impium tamen est et erroneum asserere ipsum non posse quidpiam proprium habere, quoad potestatem procurandi et dispensandi.

ARTICULUS III.

Utrum sit de ratione furti occulte accipere rem alienam.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod non sit de ratione furti occulte accipere rem alienam. Illud enim quod diminuit peccatum, non videtur ad rationem peccati pertinere. Sed in occulto peccare pertinet ad diminutionem peccati, sicut e contrario ad exaggerandum peccatum quorumdam dicitur Isa., III, 9 : *Peccatum suum quasi Sodoma prædicaverunt, nec absconderunt.* Ergo non est de ratione furti occulta acceptio rei alienæ.

2. Præterea, Ambrosius dicit, *Serm.* LXIV *de temp.*[1], et habetur in *Decretis*, distinct. XLVII, cap. « Sicut ii, » col. 217 : « Non minus est criminis habenti tollere, quam, cum possis et abundans sis, indigentibus denegare. » Ergo sicut furtum consistit in acceptione rei alienæ, ita etiam in detentione ipsius.

3. Præterea, homo potest furtim ab alio accipere etiam quod suum est, puta rem quam apud alium deposuit, vel quæ est ab eo injuste ablata. Non est ergo de ratione furti quod sit occulta acceptio rei alienæ.

Sed contra est quod Isidorus dicit in lib. X *Etym.*, § 107, col. 378, t. 2 : « Fur a furvo dictus est, id est, a fusco; nam noctis utitur tempore. »

Respondeo dicendum, quod ad rationem furti tria concurrunt : quorum primum convenit ei secundum quod contrariatur justitiæ, quæ unicuique tribuit quod suum est, et ex hoc competit ei quod usurpet alienum. Secundum vero pertinet ad rationem furti, prout distinguitur a peccatis quæ sunt contra personam, sicut ab homicidio et adulterio, et secundum hoc competit furto quod sit circa rem possessam; si quis enim accipiat id quod est alterius non quasi possessio, sed quasi pars, sicut si amputet membrum, vel sicut persona conjuncta, ut si auferat filiam, vel uxorem, non habet proprie rationem furti.

Tertia differentia est quæ complet rationem furti, ut scilicet occulte usurpetur alienum; et secundum hoc proprie ratio furti est ut sit « occulta acceptio rei alienæ. »

Ad primum ergo dicendum, quod occultatio quandoque quidem est causa peccati, puta cum quis utitur occultatione ad peccandum, sicut accidit in fraude et dolo; et hoc modo non diminuit, sed constituit speciem peccati; et ita est in furto. Alio modo occultatio est simplex circumstantia peccati; et sic diminuit peccatum, tum quia signum verecundiæ est, tum quia tollit scandalum.

Ad secundum dicendum, quod detinere id quod alteri debetur, eamdem rationem nocumenti habet cum acceptione injusta; et ideo sub injusta acceptione intelligitur etiam injusta detentio.

Ad tertium dicendum, quod nihil prohibet id quod est simpliciter unius, secundum quid esse alterius; sicut res deposita est simpliciter quidem deponentis, sed est ejus apud quem deponitur, quantum ad custodiam; et id quod est per rapinam ablatum, est rapientis non simpliciter, sed quantum ad detentionem.

Conclusio. — Furtum, est alienæ rei occulta ablatio.

ARTICULUS IV.

Utrum furtum et rapina sint peccata differentia specie.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod furtum et rapina non sint peccata differentia specie. Furtum enim et rapina differunt secundum occultum et manifestum; furtum enim importat occultam acceptionem; rapina vero violentam et manifestam. Sed in aliis generibus peccatorum, occultum et manifestum non diversificant speciem. Ergo furtum et rapina non sunt peccata specie diversa.

2. Præterea, moralia recipiunt speciem a fine, ut supra dictum est. Sed furtum et rapina ordinantur ad eumdem finem, scilicet ad habendum aliena. Ergo non differunt specie.

3. Præterea, sicut rapitur aliquid ad possidendum, ita rapitur mulier ad delectan-

[1] Vide notam ad articulum præcedentem, 3.

dum; unde et Isidorus dicit in lib. X *Etym.*, § 237, col. 392, t. 2, quod « raptor dicitur corruptor et rapta dicitur corrupta[1]. Sed raptus dicitur, sive mulier auferatur publice, sive occulte. Ergo et res possessa rapi dicitur, sive occulte, sive publice rapiatur. Ergo non differunt furtum et rapina.

Sed contra est quod Philosophus in V *Ethic.*, cap. II, in fin., distinguit furtum a rapina, ponens furtum « occultum, » rapinam vero « violentam. «

Respondeo dicendum, quod furtum et rapina sunt vitia justitiæ opposita, inquantum aliquis alteri facit injustum. Nullus autem patitur injustum volens, ut probatur in V *Ethic.*, cap. IX, ante med. Et ideo furtum et rapina ex hoc habent rationem peccati quod acceptio est involuntaria ex parte ejus cui aliquid subtrahitur. Involuntarium autem dupliciter dicitur; scilicet per ignorantiam et violentiam, ut habetur in III *Ethic.*, cap. I. Et ideo aliam rationem peccati habet rapina, et aliam furtum. Ergo propter hoc differunt specie.

Ad primum ergo dicendum quod in aliis generibus peccatorum non attenditur ratio peccati ex aliquo involuntario, sicut attenditur in peccatis oppositis justitiæ; et ideo ubi occurrit diversa ratio involuntarii, est diversa species peccati.

Ad secundum dicendum, quod finis remotus rapinæ et furti idem est. Sed hoc non sufficit ad identitatem speciei, quia est diversitas in finibus proximis; raptor enim vult per propriam potestatem obtinere, fur vero per astutiam.

Ad tertium dicendum, quod raptus mulieris non potest esse occultus ex parte mulieris quæ rapitur : et ideo etiamsi sit occultus ex parte aliorum a quibus rapitur, adhuc remanet ratio rapinæ ex parte mulieris, cui violentia infertur.

Conclusio. — Furtum et rapina non eadem, sed diversæ species sunt, quod furtum in sua ratione includat ignorantiam ejus, cui fit injuria; rapina vero violentiam.

ARTICULUS V.

Utrum furtum semper sit peccatum.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod furtum non semper sit peccatum. Nullum enim peccatum cadit sub præcepto divino; dicitur enim Eccli., XV, 21 : *Nemini mandavit impie agere.* Sed Deus invenitur præcepisse furtum; dicitur enim Exod., XII, 35 : *Fecerunt filii Israel, sicut præceperat Dominus Moysi..., et exspoliaverunt* Ægyptios.* Ergo furtum non semper est peccatum.

*Moyses ... et spoliaverunt.

2. Præterea, ille qui invenit rem non suam, si eam accipiat, videtur furtum committere, quia accipit rem alienam. Sed hoc videtur esse licitum secundum naturalem æquitatem, ut juristæ dicunt, § 18, 39 et 46, *De rerum divis.* Ergo videtur quod furtum non semper sit peccatum.

3. Præterea, ille qui accipit rem suam non videtur peccare, cum non agat contra justitiam, cujus æqualitatem non tollit. Sed furtum committitur, etiamsi aliquis rem suam occulte accipiat ab altero detentam, vel custoditam. Ergo videtur quod furtum non semper sit peccatum.

Sed contra est quod dicitur Exod., XX, 15 : *Non furtum facies.*

Respondeo dicendum, quod si aliquis consideret furti rationem, duas rationes peccati in eo inveniet : primo quidem propter contrarietatem ad justitiam quæ reddit unicuique quod suum est; et sic furtum justitiæ opponitur, inquantum furtum est acceptio rei alienæ; secundo, ratione doli, seu fraudis, quam fur committit, occulte et quasi ex insidiis rem alienam usurpando. Unde manifestum est quod omne furtum est peccatum.

Ad primum ergo dicendum, quod accipere rem alienam vel occulte vel manifeste, auctoritate judicis hoc decernentis, non est furtum, quia jam fit sibi debitum per hoc quod sententialiter sibi est adjudicatum. Unde multo minus furtum fuit quod filii Israel tulerunt spolia Ægyptiorum ex præcepto Domini hoc decernentis pro afflictionibus quibus Ægyptii eos sine causa afflixerant; et ideo signanter dicitur Sap., X, 19 : *Justi tulerunt spolia impiorum.*

Ad secundum dicendum, quod circa res inventas est distinguendum : quædam enim sunt quæ nunquam fuerunt in bonis alicujus, sicut lapilli et gemmæ quæ inveniuntur in littore maris, et talia occupanti conceduntur; et eadem ratio est de thesauris antiquo tempore sub terra occultatis, quorum non extat aliquis possessor; nisi quod secundum leges civiles tenetur inventor dare medieta-

[1] « Raptor eo quod corruptor. Inde et rapta, ea quod corrupta est. »

tem domino agri, si in alieno agro invenerit. Propter quod in parabola Evangelii dicitur, Matth., XIII, de inventore thesauri absconditi in agro, quod emit agrum quasi ut haberet jus possidendi totum thesaurum. Quædam vero res inventæ fuerunt de propinquo in alicujus bonis; et tunc si quis eas accipiat non animo retinendi, sed animo restituendi domino, qui eas pro derelictis non habet, non committit furtum; et similiter si pro derelictis habeantur, et hoc credat inventor, licet sibi eas retineat, non committit furtum : alias autem committitur peccatum furti. Unde Augustius dicit in quadam homilia, CLXXVIII, c. VIII, col. 965, t. 2[1] : « Quod invenisti, et non reddidisti, rapuisti. »

Ad tertium dicendum, quod ille qui furtim accipit rem suam apud alium depositam, gravat depositarium, qui tenetur ad restituendum eam, vel ad ostendendum se esse innoxium; unde manifestum est quod peccat, et tenetur ad relevandum gravamen depositarii. Qui vero furtim accipit rem suam apud alium injuste detentam, peccat quidem non quia gravet eum qui detinet, et ideo non tenetur ad restituendum aliquid, vel ad recompensandum; sed peccat contra communem justitiam, dum ipse sibi usurpat suæ rei judicium, juris ordine prætermisso. Et ideo tenetur Deo satisfacere et dare operam ut scandalum proximorum, si inde exortum fuerit, sedetur.

CONCLUSIO. — Furtum, cum semper justitiæ adversetur, semper quoque peccatum necessario est.

ARTICULUS VI.

Utrum furtum sit peccatum mortale.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod furtum non sit peccatum mortale. Dicitur enim Prov., VI, 30 : *Non grandis est culpa, cum quis furatus fuerit.* Sed omne peccatum mortale est grandis culpa. Ergo furtum non est peccatum mortale.

2. Præterea, peccato mortali mortis pœna debetur. Sed pro furto non infligitur in lege pœna mortis, sed solum pœna damni, secundum illud Exod., XXII, 1 : *Si quis furatus fuerit bovem, aut ovem..., quinque boves pro uno bove restituet, quatuor oves pro una ove.* Ergo furtum non est peccatum mortale.

3. Præterea, furtum potest committi in parvis rebus, sicut et in magnis. Sed inconveniens videtur quod pro furto alicujus parvæ rei, puta unius acus, vel unius pennæ, aliquis puniatur morte æterna. Ergo furtum non est peccatum mortale.

Sed contra est quod nullus damnatur secundum divinum judicium nisi pro peccato mortali. Condemnatur autem aliquis pro furto, secundum illud Zach., V, 3 : *Hæc est maledictio quæ egreditur super faciem omnis terræ; quia omnis fur, sicut ibi scriptum est, judicabitur.* Ergo furtum est peccatum mortale.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra habitum est, peccatum mortale est quod contrariatur charitati, secundum quod est spiritualis animæ vita. Charitas autem consistit principaliter quidem in dilectione Dei, secundario vero in dilectione proximi; ad quam pertinet ut proximo bonum velimus et operemur. Per furtum autem homo infert nocumentum proximo in suis rebus; et si passim homines sibi invicem furarentur, periret humana societas. Unde furtum tanquam contrarium charitati est peccatum mortale.

Ad primum ergo dicendum, quod furtum dicitur non esse grandis culpa, duplici ratione : primo quidem propter necessitatem inducentem ad furandum, quæ diminuit vel totaliter tollit culpam, ut infra patebit. Unde subditur : *Furatur enim ut esurientem impleat animam.* Alio modo dicitur furtum non esse grandis culpa per comparationem ad reatum adulterii, quod punitur morte. Unde subditur de fure quod *deprehensus reddet septuplum; qui autem adulter est, perdet animam suam.*

Ad secundum dicendum, quod pœnæ præsentis vitæ magis sunt medicinales quam retributivæ. Retributio enim reservatur divino judicio quod est secundum veritatem in peccantes. Et ideo secundum judicium præsentis vitæ non pro quolibet peccato mortali infligitur pœna mortis, sed solum pro illis quæ inferunt irreparabile nocumentum, vel etiam pro illis quæ habent aliquam horribilem deformitatem; et ideo pro furto, quod irreparabile damnum non infert, non infligitur secundum præsens judicium pœna mortis, nisi furtum aggravetur per aliquam gravem circumstantiam, sicut patet de sacrilegio, quod est furtum rei sacræ; et de pe-

[1] Habetur etiam in *Decretis*, XIV, quæst. V, c. VI, col. 962.

culatu, quod est furtum rei communis, ut patet per Augustinum *Super Joannem,* tract. L, § 10, col. 1762, t. 3; et de plagio, quod est furtum hominis, pro quo quis morte punitur, ut patet Exod., XX.

Ad tertium dicendum, quod illud quod modicum est, ratio apprehendit quasi nihil. Et ideo in his quæ minima sunt, homo non reputat sibi nocumentum inferri; et ille qui accipit, potest præsumere hoc non esse contra voluntatem ejus cujus est res. Et pro tanto si quis furtive hujusmodi res minimas accipiat, potest excusari a peccato mortali; si tamen habet animum furandi et inferendi nocumentum proximo, etiam in talibus minimis, potest esse peccatum mortale, sicut et in solo cogitatu per consensum.

CONCLUSIO. — Cum furtum sit contra proximi charitatem, peccatum mortale de necessitate est.

ARTICULUS VII.

Utrum liceat alicui furari propter necessitatem.

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod non liceat alicui furari propter necessitatem. Non enim imponitur pœnitentia nisi peccanti. Sed *Extra* de furtis, can. III, dicitur: « Si quis per necessitatem famis aut nuditatis furatus fuerit cibaria, vestem, vel pecus, pœniteat per hebdomadas tres. » Ergo non licet furari propter necessitatem.

2. Præterea, Philosophus dicit in II *Ethic.*, cap. VI, ad fin., quod « quædam confestim nominata, convoluta sunt cum malitia, » inter quæ ponit furtum. Sed illud quod est secundum se malum, non potest propter aliquem bonum finem bonum fieri. Ergo non potest aliquis licite furari, ut necessitati suæ subveniat.

3. Præterea, homo debet diligere proximum sicut seipsum. Sed non licet furari ad hoc quod aliquis per eleemosynam proximo subveniat, ut Augustinus dicit in lib. *Contra mendacium,* cap. VII, § 18, col. 528, t. 6. Ergo etiam non licet furari ad subveniendum propriæ necessitati.

Sed contra est quod in necessitate sunt omnia communia; et ita non videtur esse peccatum, si aliquis rem alterius accipiat propter necessitatem sibi factam communem.

Respondeo dicendum, quod ea quæ sunt juris humani non possunt derogare juri naturali vel juri divino. Secundum autem naturalem ordinem ex divina providentia institutum, res inferiores sunt ordinatæ ad hoc quod ex his subveniatur hominum necessitati. Et ideo per rerum divisionem et appropriationem ex jure humano procedentem non impeditur quin hominis necessitati sit subveniendum ex hujusmodi rebus. Et ideo res quas aliqui superabundanter habent, ex naturali jure debentur pauperum sustentationi. Unde Ambrosius dicit in *Sermone* LXIV *de tempore*[1]: « Esurientium panis est quem tu detines; nudorum indumentum est quod tu recludis; miserorum redemptio et absolutio est pecunia quam tu in terram defodis. »

Sed quia multi sunt necessitatem patientes, et non potest ex eadem re omnibus subveniri, committitur arbitrio uniuscujusque dispensatio propriarum rerum, ut ex eis subveniat necessitatem patientibus.

Si tamen adeo sit evidens et urgens necessitas, ut manifestum sit instanti necessitati de rebus occurrentibus esse subveniendum, puta cum imminet personæ periculum et aliter subveniri non potest, tunc licite potest aliquis ex rebus alienis suæ necessitati subvenire, sive manifeste, sive occulte sublatis; nec hoc proprie habet rationem furti vel rapinæ.

Ad primum ergo dicendum quod decretalis illa loquitur in casu in quo non est urgens necessitas.

Ad secundum dicendum, quod uti re aliena occulte accepta in casu necessitatis extremæ, non habet rationem furti, proprie loquendo, quia per talem necessitatem efficitur suum id quod quis accipit ad sustentandam propriam vitam.

Ad tertium dicendum, quod in casu similis necessitatis etiam potest quis occulte rem alienam accipere, ut subveniat proximo sic indigenti.

CONCLUSIO. — Potest homo in extrema constitutus necessitate, ea quæ aliis supersunt, sive manifeste, sive occulte accipere, absque alicujus furti aut rapinæ reatu.

[1] Vide notam ad articulum 2, 3. — Habetur in *Decretis,* dist. XLVII, cap. « Sicut ii, » col. 247.

ARTICULUS VIII.

Utrum rapina possit fieri sine peccato.

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quod rapina possit fieri sine peccato. Præda enim per violentiam accipitur ; quod videtur ad rationem rapinæ pertinere, secundum prædicta. Sed quædam accipere ab hostibus licitum est ; dicit enim Ambrosius in lib. I *De patriarchis*, cap. III, § 17, col. 449, t. 1 : « Cum præda fuerit in potestate victoris, decet militarem disciplinam ut regi serventur omnia [1], » scilicet ad distribuendum. Ergo rapina in aliquo casu est licita.

2. Præterea, licitum est auferre ab aliquo id quod non est ejus. Sed res quas infideles habent non sunt eorum ; dicit enim Augustinus in *Epistola* XCIII *ad Vincentium Donatistam,* cap. XII, col. 345, t. 2 : « Res falso appellatis vestras, quas nec juste possidetis et secundum leges regum terrenorum amittere jussi estis. » Ergo videtur quod ab infidelibus aliquis licite rapere posset [2].

3. Præterea, terrarum principes multa a suis subditis violenter extorquent ; quod videtur ad rationem rapinæ pertinere. Grave autem videtur dicere quod in hoc peccent, quia sic fere omnes principes damnarentur. Ergo rapina in aliquo casu est licita.

Sed contra est quod de quolibet licite accepto potest fieri Deo sacrificium vel oblatio. Non autem potest fieri de rapina, secundum illud Isa., LXI, 8 : *Ego Dominus diligens judicium, et odio habens rapinam in holocausto*. Ergo per rapinam aliquid accipere non est licitum.

Respondeo dicendum, quod rapina quamdam violentiam et coactionem importat per quam contra justitiam alicui aufertur quod suum est. In societate autem hominum nullus habet coactionem nisi per publicam potestatem ; et ideo quicumque per violentiam aliquid alteri aufert, si sit privata persona, non utens publica potestate, illicite agit, et rapinam committit, sicut patet in latronibus. Principibus vero potestas publica committitur ad hoc quod sint justitiæ custodes ; et ideo non licet eis violentia et coactione uti, nisi secundum justitiæ tenorem ; et hoc vel contra hostes pugnando, vel contra cives, malefactores puniendo ; et quod per talem violentiam aufertur, non habet rationem rapinæ, cum non sit contra justitiam. Si vero contra justitiam aliqui per publicam potestatem violenter abstulerint res aliorum, illicite agunt et rapinam committunt, et ad restitutionem tenentur.

Ad primum ergo dicendum, quod circa prædam distinguendum est ; quia si illi qui deprædantur hostes, habeant bellum justum, ea quæ per violentiam in bello acquirunt, eorum efficiuntur ; et hoc non habet rationem rapinæ, unde nec ad restitutionem tenentur ; quamvis possint in acceptione prædæ justum bellum habentes, peccare per cupiditatem ex prava intentione, si scilicet non propter justitiam, sed propter prædam principaliter pugnent. Dicit enim Augustinus in lib. *De verb. Dom.*, serm. LXXXII [3], col. 1904, t. 5, quod « propter prædam militare peccatum est. » Si vero illi qui prædam accipiunt, habeant bellum injustum, rapinam committunt et ad restitutionem tenentur.

Ad secundum dicendum, quod intantum aliqui infideles res suas injuste possident, inquantum eas secundum leges terrenorum principum amittere jussi sunt ; et ideo ab eis possunt per violentiam subtrahi, non privata auctoritate, sed publica.

Ad tertium dicendum, quod si principes a subditis exigant quod eis secundum justitiam debetur propter bonum commune conservandum, etiamsi violentia adhibeatur, non est rapina ; si vero aliqui principes indebita [4] extorqueant per violentiam, rapina est, sicut et latrocinium. Unde dicit Augustinus in IV *De civ. Dei,* cap. IV, col. 115, t. 7 : « Remota justitia, quid sunt regna nisi magna latrocinia ? quia et ipsa latrocinia quid sunt nisi parva regna ? » Et Ezech., XXII, 27, dicitur : *Principes ejus, in medio ejus*, quasi lupi rapientes prædam*. Unde ad restitutionem tenentur, sicut et latrones ; et tanto gravius peccant quam latrones, quanto periculosius et communius contra publicam justitiam agunt, cujus custodes sunt positi.

* *Illius.*

CONCLUSIO. — Peccat semper privata persona, aliquid per violentiam rapiendo.

[1] Paulo aliter : « Quomodo dicit ad regem Sodomorum, nihil sumam abs te, cum præda utique in potestate victoris fuerit ? Docet militarem disciplinam, ut regi serventur omnia. »

[2] Parm. : « possit. »

[3] In appendice rejectus est iste sermo, qui olim XIX *De verbis Domini* numerabatur. — Habentur etiam prædicta verba, cap. « Militare, » XXIII, q. I, col. 1164.

[4] In Parm. : « aliquid... indebite. »

ARTICULUS IX.

Utrum furtum sit gravius peccatum quam rapina.

Ad nonum sic proceditur. 1. Videtur quod furtum sit gravius peccatum quam rapina. Furtum enim super acceptionem rei alienæ habet adjunctam fraudem et dolum; quod non est in rapina. Sed fraus et dolus de se habent rationem peccati, ut supra habitum est. Ergo furtum est gravius peccatum quam rapina.

2. Præterea, verecundia est timor de turpi actu, ut dicitur in IV *Ethic.*, cap. ult., circa princ. Sed magis verecundantur homines de furto quam de rapina. Ergo furtum est turpius quam rapina.

3. Præterea, quanto aliquod peccatum pluribus nocet, tanto gravius esse videtur. Sed per furtum potest nocumentum inferri et magnis et parvis; per rapinam autem solum impotentibus, quibus potest violentia inferri. Ergo gravius videtur esse peccatum furti quam rapinæ.

Sed contra est quod secundum leges gravius punitur rapina quam furtum.

Respondeo dicendum, quod rapina et furtum habent rationem peccati, sicut supra dictum est, propter involuntarium, quod est ex parte ejus cui aliquid aufertur; ita tamen quod in furto est involuntarium per ignorantiam, in rapina autem est involuntarium per violentiam. Magis est autem aliquid involuntarium per violentiam quam per ignorantiam, quia violentia directius opponitur voluntati quam ignorantia. Et ideo rapina est gravius peccatum quam furtum. Est et alia ratio, quia per rapinam non solum infertur alicui damnum in rebus, sed etiam vergit in quamdam personæ ignominiam, sive injuriam; et hoc præponderat fraudi, vel dolo, quæ pertinent ad furtum. Unde patet responsio ad primum.

Ad secundum dicendum, quod homines sensibilibus inhærentes, magis gloriantur de virtute exteriori, quæ manifestatur in rapina, quam de virtute interiori, quæ tollitur per peccatum; et ideo minus verecundantur de rapina quam de furto.

Ad tertium dicendum, quod, licet pluribus possit noceri per furtum quam per rapinam, tamen graviora nocumenta possunt inferri per rapinam quam per furtum; unde etiam ex hoc rapina est detestabilior.

Conclusio. — Rapina gravius peccatum est furto, non modo ratione involuntarii, sed etiam ratione injuriosæ acceptionis.

QUÆSTIO LXVII.

DE VITIIS OPPOSITIS COMMUTATIVÆ JUSTITIÆ, ET PRIMO DE INJUSTITIA JUDICIS.

(Et quatuor quæruntur.)

Deinde considerandum est de vitiis oppositis commutativæ justitiæ, quæ consistunt[1] in verbis quibus læditur proximus; et primo de his quæ pertinent ad judicium; secundo de nocumentis verborum quæ fiunt extra judicium.

Circa primum quinque consideranda occurrunt. Primo quidem de injustitia judicis in judicando. Secundo, de injustitia accusatoris in accusando. Tertio, de injustitia ex parte rei in sua defensione. Quarto, de injustitia testis in testificando. Quinto, de injustitia advocati in patrocinando.

Circa primum quæruntur quatuor : 1° utrum aliquis possit juste judicare eum qui non est sibi subditus; 2° utrum liceat judici judicare contra veritatem quam novit, propter ea quæ sibi proponuntur; 3° utrum judex possit aliquem juste condemnare non accusatum; 4° utrum licite possit pœnam relaxare.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum quis possit juste judicare eum qui non est sibi subjectus.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod aliquis possit juste judicare eum qui non est sibi subditus. Dicitur enim Dan., XIII, quod Daniel seniores de falso testimonio convictos suo judicio condemnavit. Sed illi seniores non erant subditi Danieli; quinimo ipsi erant judices populi. Ergo aliquis potest licite judicare sibi non subditum.

2. Præterea, Christus non erat alicujus hominis subditus : quinimo ipse erat *Rex regum et Dominus dominantium*. Sed ipse exhibuit se judicio hominis. Ergo videtur quod aliquis licite possit judicare aliquem qui non est subditus ejus.

[1] Al. : « consistit. »

3. Præterea, secundum jura quilibet sortitur forum secundum rationem delicti. Sed quandoque ille qui delinquit, non est subditus ejus ad quem pertinet forum illius loci; puta cum alterius est diœcesis, vel cum est exemptus. Ergo videtur quod aliquis possit judicare eum qui non est sibi subditus.

Sed contra est quod Gregorius[1], *Super* illud *Deuter.*, XXIII : *Si intraveris segetem,* etc., dicit, in *Regist.*, lib. XI, ep. LXIV, interrogat. IX, col. 1192, t. 3 : « Falcem judicii mittere non potes in eam segetem quæ alteri videtur esse commissa. »

Respondeo dicendum, quod sententia judicis est quasi quædam particularis lex in aliquo particulari facto. Et ideo sicut lex generalis debet habere vim coactivam, ut patet per Philosophum in X *Ethic.*, cap. ult., ita etiam et sententia judicis debet habere vim coactivam, per quam constringatur utraque pars ad servandam sententiam judicis; alioquin judicium non esset efficax. Potestatem autem coactivam non habet licite in rebus humanis, nisi ille qui fungitur publica potestate; et qui ea funguntur, superiores reputantur respectu eorum in quos sicut in subditos potestatem accipiunt, sive habeant ordinariam sive per commissionem. Et ideo manifestum est quod nullus potest judicare aliquem, nisi sit aliquo modo subditus ejus vel per commissionem, vel per potestatem ordinariam.

Ad primum ergo dicendum, quod Daniel accepit potestatem ad judicandum illos seniores quasi commissam ex instinctu divino; quod signatur per hoc quod ibidem dicitur quod *suscitavit Dominus spiritum pueri junioris.*

Ad secundum dicendum, quod in rebus humanis aliqui propria sponte possunt se subjicere aliorum judicio, quamvis non sint eis superiores; sicut patet in his qui compromittunt in aliquos arbitros; et inde est quod necesse est arbitrum pœna vallari; quia arbitri, qui non sunt superiores, non habent de se plenam potestatem coercendi. Sic ergo et Christus propria sponte humano judicio se subdidit; sicut etiam et Leo papa se judicio imperatoris subdidit[2].

Ad tertium dicendum, quod episcopus in cujus diœcesi aliquis delinquit, efficitur superior ejus ratione delicti, etiamsi sit exemptus; nisi forte delinquat in re aliqua exempta, puta in administratione bonorum alicujus monasterii exempti. Sed si aliquis exemptus committat furtum, vel homicidium, vel aliquid hujusmodi, potest per ordinarium juste condemnari.

CONCLUSIO. — Nullus aliquem judicare potest, nisi sibi vel per ordinariam potestatem vel commissionem subjectus sit.

ARTICULUS II.

Utrum judici liceat judicare contra veritatem quam novit, propter ea quæ in contrarium proponuntur.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod judici non liceat judicare contra veritatem quam novit, propter ea quæ in contrarium proponuntur. Dicitur enim Deut., XVII, 9 : *Venies ad sacerdotes levitici generis et ad judicem qui fuerit illo tempore, quæresque ab eis, qui indicabunt tibi judicii veritatem.* Sed quandoque aliqua proponuntur contra veritatem, sicut cum aliquid per falsos testes probatur. Ergo non licet judici judicare secundum ea quæ proponuntur et probantur contra veritatem quam ipse novit.

2. Præterea, homo in judicando debet divino judicio conformari, quia *Dei judicium est;* ut dicitur Deut., I, 17. Sed *judicium Dei est secundum veritatem,* ut dicitur Rom., II, 2; et Isa., XI, 3, prædicitur de Christo : *Non secundum visionem oculorum judicabit, neque secundum auditum aurium arguet; sed judicabit in justitia pauperes et arguet in æquitate pro mansuetis terræ.* Ergo judex non debet secundum ea quæ coram ipso probantur, sententiam ferre contra ea quæ ipse novit.

3. Præterea, idcirco in judicio probationes requiruntur, ut fides fiat judici de rei veritate; unde in his quæ sunt notoria, non requiritur judicialis ordo, secundum illud I ad Timoth., V, 24 : *Quorumdam hominum peccata manifesta sunt præcedentia ad judicium.* Si ergo judex per se cognoscat veritatem, non debet attendere ad ea quæ probantur, sed sententiam ferre secundum veritatem quam novit.

4. Præterea, nomen conscientiæ importat

[1] Habetur etiam in *Decr.*, caus. VI, q. III, cap. « Scriptum est, » col. 737.

[2] « Leo IV nimirum Ludovico Augusto ad purganda crimina coram illo de quibus erat accusatus, ut in *Decretis*, causa II, quæst. VII, cap. « Non si incompetenter, » videre est — Nicolaï.

applicationem scientiæ ad aliquid agibile, ut in I habitum est. Sed facere contra conscientiam[1] est peccatum. Ergo judex peccat, si sententiam ferat secundum allegata contra scientiam[2] veritatis quam habet.

Sed contra est quod Ambrosius dicit, *Super psalterium*, ps. CXVIII, § 36, col. 1571, t. 2 : « Bonus judex nihil ex arbitrio suo facit; sed secundum leges et jura pronuntiat[3]. » Sed hoc est judicare secundum ea quæ in judicio proponuntur et probantur. Ergo judex debet secundum hujusmodi judicare, et non secundum proprium arbitrium.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est, judicare pertinet ad judicem, secundum quod fungitur publica potestate; et ideo informari debet in judicando non secundum id quod ipse novit tanquam privata persona, sed secundum id quod sibi innotescit tanquam personæ publicæ. Hoc autem innotescit sibi et in communi et in particulari : in communi quidem per leges publicas, vel divinas, vel humanas, contra quas nullas probationes admittere debet; in particulari autem negotio aliquo per instrumenta et testes, et alia hujusmodi legitima documenta, quæ debet sequi in judicando magis quam id quod ipse novit tanquam privata persona (*a*).

Ex quo tamen ad hoc adjuvari potest ut districtius discutiat probationes inductas, ut possit earum defectum investigare. Quod si eas non possit de jure repellere, debet, sicut dictum est, eas in judicando sequi.

Ad primum ergo dicendum, quod ideo præmittitur in illis verbis de quæstione judicibus facienda, ut intelligatur quod judicare debent judices veritatem secundum ea quæ fuerunt[4] sibi proposita.

Ad secundum dicendum, quod Deo competit judicare secundum propriam potestatem; et ideo in judicando informatur secundum veritatem quam ipse cognoscit, non secundum hoc quod ab aliis accipit; et eadem ratio est de Christo, qui est verus Deus et homo. Alii autem judices non judicant secundum propriam potestatem; et ideo non est similis ratio.

Ad tertium dicendum, quod Apostolus loquitur in casu quando aliquid non solum est manifestum judici, sed sibi et aliis, ita quod reus nullo modo crimen inficiari potest[5], sed statim ex ipsa evidentia facti convincitur. Si autem sit manifestum judici, et non aliis; vel aliis, et non judici; tunc est necessaria judicii[6] discussio.

Ad quartum dicendum, quod homo in his quæ ad propriam personam pertinent, debet informare conscientiam suam ex propria scientia : sed in his, quæ pertinent ad publicam potestatem, debet informare conscientiam suam secundum ea quæ in publico judicio sciri possunt, etc.

Conclusio. — Cum judicium ad judices spectet, non secundum privatam, sed publicam potestatem, oportet eos judicare, non secundum veritatem, quam ipsi, ut personæ privatæ, noverunt; sed secundum quod ipsis, ut personis publicis, per leges, per testes, per instrumenta et per allegata et probata res innotuit.

ARTICULUS III.

Utrum judex possit aliquem condemnare, etiamsi non sit aliquis accusator.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod judex possit aliquem judicare, etiamsi non sit alius[7] accusator. Humana enim justitia derivatur a justitia divina. Sed Deus peccatores judicat, etiamsi nullus sit accusator. Ergo videtur quod homo possit in judicio aliquem condemnare, etiamsi non adsit accusator.

2. Præterea, accusator requiritur in judicio ad hoc quod deferat crimen ad judicem. Sed quandoque potest crimen ad judicem devenire alio modo quam per accusationem, sicut per denuntiationem, vel per infamiam, vel etiam si ipse judex videat. Ergo judex potest aliquem condemnare absque accusatore.

3. Præterea, facta sanctorum in Scripturis narrantur, quasi quædam exemplaria humanæ vitæ. Sed Daniel simul fuit accusator et judex contra iniquos senes, ut patet Dan., XIII. Ergo non est contra justitiam, si aliquis aliquem condemnet tanquam judex, et ipsemet sit accusator.

[1] Parm. : « scientiam. » — [2] Parm. : « conscientiam. » — [3] *Decret.* caus. III, q. VII, cap. « Judicet, » col. 693. — [4] Nicolaï : « fuerint. » — [5] Parm. addit : « ut in notoriis. » — [6] Al. : « judicis, » vel « judici. » — [7] Parm. : « aliquis. »

(*a*) Mentem suam D. Thomas aperuit de condemnatione innocentis per judicem privato modo cognoscentem innocentiam. Nunc altera quæstio ponitur : « Utrum judici liceat judicare contra veritatem quam novit propter ea quæ in contrarium [illegible]. » Intellige, sive condemnet, sive absolvat judex.

Sed contra est quod, I ad Cor., v, Ambrosius, super illud : *Et vos inflati*, etc., col. 219, t. 4, exponens sententiam Apostoli de fornicatione, dicit quod « judicis non est sine accusatore damnare ; quia Dominus Judam, cum fur esset, quia non est accusatus, minime abjecit[1]. »

Respondeo dicendum, quod judex est interpres justitiæ. Unde, sicut Philosophus dicit in V *Ethic.*, cap. IV, ante med., « homines ad judicem confugiunt sicut ad quamdam justitiam animatam. » Justitia autem, sicut supra dictum est, non est ad seipsum, sed ad alterum. Et ideo oportet quod judex inter aliquos duos dijudicet ; quod quidem fit, cum unus est actor, et alius est reus. Et ideo in criminibus non potest aliquem judicio condemnare judex, nisi habeat accusatorem, secundum illud Act., XXV, 16 : *Non est Romanis consuetudo damnare aliquem hominem, priusquam is qui accusatur, præsentes habeat accusatores, locumque defendendi accipiat ad abluenda crimina* quæ ei objiciuntur (*a*).

Ad primum ergo dicendum, quod Deus in suo judicio utitur conscientia peccantis, quasi accusatore, secundum illud Rom., II, 15 : *Inter se invicem cogitationum accusantium* aut etiam defendentium;* vel etiam evidentia facti, quantum ad ipsum, secundum illud Genes., IV, 10 : *Vox sanguinis fratris tui Abel clamat ad me de terra.*

...s- ...us, ...en- ...us.

Ad secundum dicendum, quod publica infamia habet locum accusatoris. Unde *Super* illud *Genes.*, IV : *Vox sanguinis fratris tui*, etc., dicit Glossa : « Evidentia perpetrati sceleris accusatore non eget. » In denuntiatione vero, sicut supra dictum est, non intenditur punitio peccantis, sed emendatio ; et ideo nihil agitur contra eum cujus peccatum denuntiatur, sed pro eo ; et ideo non est ibi necessarius accusator. Pœna autem infertur propter rebellionem ad Ecclesiam, quæ quia est manifesta, tenet locum accusatoris; ex eo autem quod ipse judex videt, non potest procedere ad sententiam ferendam, nisi secundum ordinem publici judicii[2].

Ad tertium dicendum, quod Deus in suo judicio procedit ex propria notitia veritatis, non autem homo, ut supra dictum est, et ideo homo non potest simul esse accusator, et testis, et judex : sicut Deus. Daniel autem accusator fuit simul et judex, quasi divini judicii executor, cujus instinctu movebatur, ut dictum est.

Conclusio. — Non potest in criminibus judex quemquam judicare vel condemnare, nisi habeat accusatorem, cum sit justitiæ interpres nonnisi inter duos justitiam administrare possit.

ARTICULUS IV.

Utrum judex licite possit pœnam relaxare.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod judex licite possit pœnam relaxare. Dicitur enim Jacobi, II, 13 : *Judicium sine misericordia* fiet *ei qui non fecit misericordiam.* Sed nullus punitur propter hoc quod non facit illud quod licite facere non potest. Ergo quilibet judex potest licite misericordiam facere, relaxando pœnam.

2. Præterea, judicium humanum debet imitari judicium divinum. Sed Deus pœnitentibus relaxat pœnam : quia non vult mortem peccatoris, ut dicitur Ezech., XVIII. Ergo etiam homo judex potest pœnitenti licite relaxare pœnam.

3. Præterea, unicuique licet facere quod alicui prodest, et nulli nocet. Sed absolvere reum a pœna prodest ei, et nulli nocet. Ergo judex licite potest reum a pœna absolvere.

Sed contra est quod dicitur Deut., XIII, 8, de eo qui persuadet servire diis alienis : *Non* parcat ei oculus tuus, ut miserearis, et occultes eum, sed statim interficies* eum; et de homicidia dicitur Deut., XIX, 12 : *Morietur, nec* misereberis ejus.*

*Neque.

* Morietur. Non, etc.

Respondeo dicendum, quod, sicut ex dictis patet, duo sunt, quantum ad propositum pertinet, circa judicem consideranda : quorum unum est quod ipse habet judicare inter accusatorem et reum; aliud autem est quod ipse non fert judicii sententiam, quasi

[1] *Decret.*, II, q. I, cap. « De manifesta, » col. 591. — [2] Sic cod. ; In Parm. : « manifesta, tenet locum accusatoris. Ex eo... quod tenet, » etc.

(*a*) Covarruvias et alii nonnulli putant judicem supremum, quia ipsius est condere leges, posse aliquem condemnare sine accusatione formali, et sine testibus, et non concesso defensionis loco : contrarium communiter tenetur. Sylvester tamen, et Navarrus, et Sylvius censent quod princeps aut judex supremus possunt, causa privatim discussa et certo cognita, reum inauditum morti tradere, si ex processu publico metuatur rebellio populi, aut aliqua perturbatio gravis. Billuart vero recte dicit id vix unquam in praxi admittendum esse, excepto casu criminis patrandi graviter bono communi perniciosi, v. g. : si proditio patriæ aliter averti non possit.

ex propria, sed quasi ex publica potestate.

Duplici ergo ratione impeditur judex ne reum a pœna absolvere possit : primo quidem ex parte accusatoris, ad cujus jus quandoque pertinet ut reus puniatur, puta propter aliquam injuriam in ipsum commissam, cujus relaxatio non est in arbitrio alicujus judicis, quia quilibet judex tenetur jus suum reddere unicuique. Alio modo impeditur ex parte reipublicæ, cujus potestate fungitur, ad cujus bonum pertinet quod malefactores puniantur.

Sed tamen quantum ad hoc, differt inter inferiores judices et supremum judicem, scilicet principem, cui est plenaria potestas publica commissa. Judex enim inferior non habet potestatem absolvendi reum a pœna contra leges a superiore sibi impositas[1]. Unde *Super* illud *Joan.*, XIX : *Non haberes adversum me potestatem ullam,* dicit Augustinus, tract. CXVI, col. 1943, t. 3 : « Talem Pilato Deus dederat potestatem, ut etiam esset sub Cæsaris potestate, ne ei omnino liberum esset accusatum absolvere[2]. » Sed princeps, qui habet plenariam potestatem in republica, si ille qui passus est injuriam, velit eam remittere, poterit reum licite absolvere, si hoc publicæ utilitati viderit non esse nocivum (*a*).

Ad primum ergo dicendum, quod misericordia judicis habet locum in his quæ arbitrio judicis relinquuntur ; in quibus boni viri est ut sit diminutivus pœnarum, sicut Philosophus dicit in V *Ethic.*, cap. X, circa fin. In his autem quæ sunt determinata secundum legem divinam vel humanam, non est suum misericordiam ferre.

Ad secundum dicendum, quod Deus habet supremam potestatem judicandi, et ad ipsum pertinet quidquid contra aliquem peccatur ; et ideo liberum ei est pœnam remittere ; præcipue cum peccato ex hoc pœna maxime debeatur quod est contra ipsum. Non tamen remittit pœnam, nisi secundum quod decet suam bonitatem, quæ est omnium legum radix.

Ad tertium dicendum, quod judex si inordinate pœnam remitteret, nocumentum inferret communitati ; cui expedit ut maleficia puniantur, ad hoc quod peccata vitentur ; unde Deut., XIII, 11, post pœnam seductoris subditur : *Ut omnis Israel audiens timeat, et nequaquam ultra faciat quidpiam hujus rei simile.* Noceret etiam personæ cui est illata injuria ; quæ recompensationem accipit per quamdam restitutionem honoris in pœna injuriantis.

CONCLUSIO — Potest superior judex pœnam reo relaxare, si passus injuriam remittere velit.

QUÆSTIO LXVIII.

DE PERTINENTIBUS AD INJUSTAM ACCUSATIONEM.

(Et quatuor quæruntur.)

Postea considerandum est de his quæ pertinent ad injustam accusationem ; et circa hoc quæruntur quatuor : 1° utrum homo accusare teneatur ; 2° utrum accusatio sit facienda in scriptis ; 3° quomodo accusatio sit vitiosa ; 4° qualiter male accusantes sint puniendi.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum homo teneatur ad accusandum.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod homo non teneatur ad accusandum. Nullus enim excusatur ab impletione divini præcepti propter peccatum ; quia jam ex suo peccato commodum reportaret. Sed aliqui propter peccatum redduntur inhabiles ad accusandum, sicut excommunicati, infames et illi qui sunt de majoribus criminibus accusati, prius quam innoxii demonstrentur. Ergo homo non tenetur ex præcepto divino ad accusandum.

2. Præterea, omne debitum ex charitate dependet, quæ est finis præcepti ; unde dicitur Rom., XIII, 8 : *Nemini quidquam debeatis, nisi ut invicem diligatis.* Sed illud quod est charitatis, homo debet omnibus, majoribus et minoribus, subditis et prælatis. Cum ergo subditi non debeant prælatos accusare, nec minores suos majores, ut per plura capitula probatur, II, q. VII, videtur quod nullus ex debito teneatur accusare.

3. Præterea, nullus tenetur contra fidelitatem agere quam debet amico ; quia non debet alteri facere quod sibi non vult fieri. Sed accusare aliquem quandoque est contra fidelitatem quam quis debet amico ; dicitur

[1] Non, ut in Parm. : « imposita. » — [2] Plenius in Aug. textu.

(*a*) Billuart notat hoc esse verum regulariter ; si tamen ex relaxatione pœnæ majus bonum commune sequi deberet, tunc, etiam invita parte læsa, judex pœnam relaxare posset.

enim Prov., xi, 13 : *Qui ambulat fraudulenter, revelat arcana; qui autem fidelis est, celat amici commissum.* Ergo homo non tenetur ad accusandum.

Sed contra est quod dicitur Levit., v, 1 : ***Si peccaverit anima, et audiverit vocem jurantis, testisque fuerit quod aut ipse vidit, aut conscius est, nisi indicaverit, portabit iniquitatem suam.***

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, hæc est differentia inter denuntiationem et accusationem, quia in denuntiatione attenditur emendatio fratris; in accusatione autem attenditur punitio criminis. Pœnæ autem præsentis vitæ non per se expetuntur, quia non est hic ultimum retributionis tempus; sed inquantum sunt medicinales, conferentes vel ad emendationem personæ peccantis, vel ad bonum reipublicæ, cujus quies procuratur per punitionem peccantium ; quorum primum intenditur in denuntiatione, ut dictum est; secundum autem proprie pertinet ad accusationem. Et ideo si crimen fuerit tale, quod vergat in detrimentum reipublicæ, tenetur homo ad accusationem, dummodo sufficienter possit probare, quod pertinet ad officium accusatoris : puta cum peccatum alicujus vergit in multitudinis corruptelam corporalem, seu spiritualem. Si autem non fuerit tale peccatum quod in multitudinem redundet, vel etiam si sufficientem probationem adhibere non possit, non tenetur ad intentandam accusationem; quia ad hoc nullus tenetur quod non potest debito modo perficere (*a*).

Ad primum ergo dicendum, quod nihil prohibet per peccatum reddi aliquem impotentem ad ea quæ homines facere tenentur; sicut ad merendum vitam æternam, et ad assumendum ecclesiastica sacramenta. Nec tamen ex hoc homo reportat commodum; quinimo deficere ab eis quæ tenetur facere, est gravissima pœna, quia virtuosi actus sunt quædam hominis perfectiones.

Ad secundum dicendum, quod subditi prælatos suos accusare prohibentur, qui non affectione charitatis, sed sua pravitate vitam eorum diffamare et reprehendere quærunt; vel etiam si subditi accusare volentes fuerint criminosi, ut habetur II, q. vii, cap. x, etc., col. 640; alioquin si fuerint alias idonei ad accusandum, licet subditis ex charitate suos prælatos accusare.

Ad tertium dicendum, quod revelare secreta in malum personæ est contra fidelitatem; non autem si revelentur propter bonum commune, quod semper præferendum est bono privato. Et ideo contra bonum commune nullum secretum licet recipere. Nec tamen omnino est secretum quod per sufficientes testes potest probari.

Conclusio. — Si quod crimen quis sciverit, quod vergat in damnum reipublicæ, si possit probare, tenetur ad accusationem : si vero crimen fuerit, quod probare non possit, minime tenetur (*b*).

(*a*) Nota sedulo doctrinam :

1. Tenetur homo ad accusationem si crimen in multitudinis corruptelam sive corporalem, sive spiritualem vergat; 2. si etiam per sufficientes testes probari possit. Hæ duæ conditiones non disjunguntur. — Utinam ab hac doctrina nemo recederet!

(*b*) Ubi per denuntiationem juridicam potest æqualiter succurri bono communi, accusatio non est necessaria; et forte S. Thomas, ut hic advertunt Soto et Bannes, sub accusatione intellexit denuntiationem juridicam, tanquam imperfectum sub perfecto : vix enim inter se differunt.

Non ubique nec omnibus promiscue permittitur accusatio. Notat Lessius quod olim in regno neapolitano non admittebatur nisi ad suam et suorum injuriam vindicandam. Notat Pontas quod olim in Gallia prohibebatur omnis accusatio ad vindictam publicam, nisi procuratoribus generalibus et fiscalibus, et solum pro interesse civili. Excipit crimina læsæ majestatis et falsæ monetæ, in quibus quilibet potest accusare.

Insuper in jure prohibentur accusare clerici, excommunicati, infames et plures alii. Observat tamen Sylvius quod nunc, a quocumque porrigatur querela, judices eam admittunt ex consuetudine.

De jure communi sex conditiones requiruntur ad accusationem legitimam :

1. Ut fiat in scriptis.
2. Ut exprimatur dies et annus quo intentatur. — Hæc modo non requiritur.
3. Ut exprimantur nomina accusationis et accusati.
4. Species delicti.
5. Locus et tempus delicti, saltem mensis et annus.
6. Inscriptio accusatoris qua se obligat ad pœnam talionis, si non probet. Hæc inscriptio non est necessaria pluribus in locis pro foro sæculari. Tempore tamen Pontas adhuc vigebat in Gallia. Alibi accusator calumniosus pœna minore ad arbitrium judicis puniebatur.

Probabilius, per se loquendo, correptio fraterna non est necessario præmittenda accusationi vel denuntiationi juridicæ; sic S. Thomas, Sylvius, Lessius, Pontas, Daelman, etc.

ARTICULUS II.

Utrum sit necessarium accusationem in scriptis fieri.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod non sit necessarium accusationem in scriptis fieri. Scriptura enim adinventa est ad subveniendum humanæ memoriæ circa præterita. Sed accusatio in præsenti agitur. Ergo accusatio scriptura non indiget.

2. Præterea, II, q. VIII, c. « Per scripta, » col. 664, dicitur : « Nullus absens aut accusari potest, aut accusare. » Sed scriptura ad hoc videtur esse utilis, ut absentibus aliquid significetur, ut patet per Augustinum, X *De Trin.*, cap. I, § 1, col. 972, t. 8. Ergo in accusatione non est necessaria scriptura; præsertim cum canon dicat, quod « per scripta nullius accusatio suscipiatur. »

3. Præterea, sicut crimen alicujus manifestatur per accusationem, ita per denuntiationem. Sed in denuntiatione non est scriptura necessaria. Ergo videtur quod neque etiam in accusatione.

Sed contra est quod dicitur II, q. VIII, cap. I : « Accusatorum personæ nunquam recipiantur sine scripto. »

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, quando in criminibus per modum accusationis agitur, accusator constituitur pars, ita quod judex inter accusatorem et eum qui accusatur medius constituitur ad examen justitiæ; in quo oportet, quantum possibile est, secundum certitudinem procedere. Quia vero ea quæ verbo tenus dicuntur, facile labuntur a memoria, non posset judici esse certum quid et qualiter dictum sit, cum debet proferre sententiam, nisi esset in scriptis redactum. Et ideo rationabiliter institutum est ut accusatio, sicut et alia quæ in judicio aguntur, redigatur in scriptis.

Ad primum ergo dicendum, quod difficile est singula verba propter eorum multitudinem et varietatem retinere; cujus signum est quod multi eadem verba audientes si interrogarentur, non referrent ea similiter, etiam post modicum tempus. Et tamen modica verborum differentia sensum variat[1]; et ideo etiamsi post modicum debeat judicis sententia promulgari, expedit tamen ad certitudinem judicii quod accusatio redigatur in scriptis.

Ad secundum dicendum, quod scriptura non solum necessaria est propter absentiam personæ quæ significat, vel cui est aliquid significandum, sed etiam propter dilationem temporis, ut dictum est. Et ideo cum dicit canon : « Per scripta nullius accusatio suscipiatur, » intelligendum est de absente qui peremptam[2] accusationem mittat; non tamen excluditur quin si[3] præsens fuerit, necessaria sit scriptura.

Ad tertium dicendum, quod denuntiator non obligat se ad probandum; unde nec punitur, si probare nequiverit. Et propter hoc in denuntiatione non est necessaria scriptura; sed sufficit, si aliquis verbo denuntiet Ecclesiæ, quæ ex officio suo procedet ad fratris emendationem.

CONCLUSIO. — Non modo accusatio, sed et quæcumque in publicis aguntur judiciis, in scriptis fieri debent.

ARTICULUS III.

Utrum accusatio reddatur injusta propter calumniam, prævaricationem et tergiversationem.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod accusatio non reddatur injusta per calumniam, prævaricationem et tergiversationem quia, sicut dicitur II, quæst. II, in *Append. Grat. ad c.* VIII, col. 601, « calumniari est falsa crimina intendere. » Sed quandoque aliquis alteri falsum crimen objicit ex ignorantia facti, quæ excusat. Ergo videtur quod non semper reddatur injusta accusatio si sit calumniosa.

2. Præterea, ibidem dicitur quod « prævaricari est vera crimina abscondere. » Sed hoc non videtur esse illicitum, quia homo non tenetur ad omnia crimina detegenda, ut supra dictum est. Ergo videtur quod accusatio non reddatur injusta ex prævaricatione.

3. Præterea, sicut ibidem dicitur, « tergiversari est in universum ab accusatione desistere. » Sed hoc absque injustitia fieri potest; dicitur enim ibidem, cap. VIII : « Si quem pœnituerit accusasse criminaliter et

[1] Parm. : « et cum modica... variet. » — [2] Sic cod.; accusatio enim ab absente qui eam sustinere non potest est accusatio perempta; in Parm. : « per scripta. » — [3] In Parm. : « cum. »

inscriptionem fecisse de eo quod probare non potuerit, si cum accusato innocente convenerit, invicem se absolvant. » Ergo accusatio non redditur injusta per tergiversationem.

Sed contra est quod ibidem dicitur in appendice : « Accusatorum temeritas tribus modis detegitur; aut enim calumniantur, aut prævaricantur, aut tergiversantur. »

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est, accusatio ordinatur ad bonum commune, quod intenditur per cognitionem criminis. Nullus autem debet nocere alicui injuste, ut bonum commune promoveat. Et ideo in accusatione, duplici ratione contingit esse peccatum : uno modo ex eo quod aliquis injuste agit contra eum qui accusatur, crimina falsa ei imponendo, quod est calumniari; alio modo ex parte reipublicæ, cujus bonum principaliter intenditur in accusatione, dum aliquis impedit malitiose punitionem peccati. Quod iterum dupliciter contingit : uno modo fraudem in accusatione adhibendo, et hoc pertinet ad prævaricationem : nam prævaricator quasi varicator, qui adversam partem adjuvat, prodita causa sua; alio modo totaliter ab accusatione desistendo, quod est tergiversari; in hoc enim quod desistit ab hoc quod cœperat, quasi tergum vertere videtur.

Ad primum ergo dicendum, quod homo non debet ad accusationem procedere nisi de re omnino sibi certa, in qua ignorantia facti locum non habeat; nec tamen qui falsum crimen alicui imponit, calumniatur, sed solum qui ex malitia in falsam accusationem prorumpit. Contingit enim quandoque ex animi levitate ad accusationem procedere, quia scilicet aliquis nimis faciliter credit quod audivit; et hoc temeritatis est. Aliquando autem ex justo errore movetur aliquis ad accusandum. Quæ omnia secundum prudentiam judicis debent discerni; ut non prorumpat[1] eum calumniatum fuisse qui vel[2] ex levitate animi, vel ex justo errore in falsam accusationem prorumpit.

Ad secundum dicendum, quod non quicumque abscondit vera crimina, prævaricatur; sed solum qui fraudulenter abscondit ea de quibus accusationem proponit, colludens cum reo, proprias probationes dissimulando, et falsas excusationes admittendo.

Ad tertium dicendum, quod tergiversari est ab accusatione desistere omnino, animum accusandi deponendo, non qualitercumque, sed inordinate. Contingit autem aliquem ab accusatione desistere ordinate absque vitio, dupliciter : uno modo si in ipso accusationis processu cognoverit esse falsum id de quo accusabat[3], et sic pari consensu sese absolvunt accusator et reus; alio modo si princeps, ad quem pertinet cura boni communis, quod per accusationem intenditur, accusationem aboleverit.

Conclusio. — Injusta omnis redditur accusatio, vel per calumniam, falsa crimina imponendo; vel per prævaricationem, fraudem scilicet in accusatione adhibendo; vel per tergiversationem, omnino videlicet ab accusatione desistendo.

ARTICULUS IV.

Utrum accusator qui in probatione defecerit teneatur ad pœnam talionis.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod accusator qui in probatione defecerit, non teneatur ad pœnam talionis. Contingit enim quandoque aliquem ex justo errore ad accusationem procedere; in quo casu judex accusatorem absolvit, ut dicitur II, q. III, cap. « Si quem pœnituerit, » col. 600. Non ergo accusator qui in probatione defecerit, tenetur ad pœnam talionis.

2. Præterea, si pœna talionis ei qui injuste accusat sit injungenda, hoc erit propter injuriam in aliquem commissam. Sed non propter injuriam commissam in personam accusati, quasi sic princeps non posset hanc pœnam remittere; nec etiam propter injuriam illatam in rempublicam, quia sic accusatus non posset eum absolvere. Ergo pœna talionis non debetur ei qui in accusatione defecerit.

3. Præterea, eidem peccato non debetur duplex pœna secundum illud Nahum, I : *Non judicabit Deus bis in idipsum** Sed ille qui in probatione deficit, incurrit pœnam infamiæ, quam etiam papa non videtur posse remittere, secundum illud Gelasii papæ[4], cap. « Euphemium, » II, quæst. III, col. 599 : « Quanquam animas per pœnitentiam salvare possimus, infamiam tamen abolere non possumus. » Non ergo tenetur ad pœnam talionis.

** Non consurget duplex tribulatio.*

[1] In Parm. : « pronuntiet. » — [2] « Vel » deest in edit. — [3] Parm. : « si cognoverit... accusavit. » —

[4] Cod. : « Gelasii, » ex errore *Decreti*, ut notant hujus correctores qui substituunt Gelasio Callixtum.

Sed contra est quod Adrianus I papa dicit, II, q. III, cap. III, col. 598 : « Qui non probaverit quod objecit, pœnam quam intulit, ipse patiatur. »

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, accusator in causa accusationis constituitur pars, intendens ad pœnam accusati. Ad judicium autem pertinet ut inter eos justitiæ æqualitatem constituat. Justitiæ autem æqualitas hoc requirit ut nocumentum quod quis alteri intentat ipse patiatur, secundum illud Exod., XXI, 24 : *Oculum pro oculo, dentem pro dente.* Et ideo justum est ut ille qui per accusationem aliquem in periculum gravis pœnæ inducit, ipse etiam similem pœnam patiatur.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut Philosophus dicit in V *Ethic.*, cap. V, a princ., in justitia non semper competit contrapassum simpliciter; quia multum differt an aliquis voluntarie, vel involuntarie alium lædat. Voluntario autem debetur pœna, sed involuntario debetur venia. Et ideo quando judex cognoverit aliquem de falso accusasse, non voluntate nocendi, sed involuntarie propter ignorantiam ex justo errore, non imponit pœnam talionis.

Ad secundum dicendum, quod ille qui male accusat, peccat et contra personam accusati, et contra rempublicam; unde propter utrumque punitur. Et hoc est quod dicitur Deut., XIX, 18 : *Cumque diligentissime perscrutantes invenerint falsum testem dixisse contra fratrem suum mendacium, reddent ei sicut fratri suo facere cogitavit;* quod pertinet ad injuriam personæ. Et postea, quantum ad injuriam reipublicæ, subditur : *Et auferes malum de medio tui, ut audientes cæteri timorem habeant, et nequaquam talia audeant facere.* Specialiter tamen personæ accusati facit injuriam, si de falso accuset. Et ideo accusatus, si innocens fuerit, potest ei injuriam suam remittere; maxime si non calumniose accusaverit, sed ex animi levitate. Si vero ab accusatione innocentis desistat propter aliquam confusionem[1], facit injuriam reipublicæ; et hoc non potest ei remitti ab eo qui accusatur, sed potest ei remitti per principem qui curam reipublicæ gerit.

Ad tertium dicendum, quod pœnam talionis meretur accusator in recompensationem nocumenti quod proximo inferre intentat; sed pœna infamiæ ei debetur propter malitiam, ex qua calumniose alium accusavit. Et quandoque quidem princeps remittit pœnam, et non abolet infamiam; quandoque autem etiam infamiam abolet; unde et papa potest hujusmodi infamiam abolere. Et quod dicit papa Gelasius[2] : « Infamiam abolere non possumus, » intelligendum est vel[3] de infamia facti; vel quia eam abolere aliquando non expedit; vel etiam loquitur de infamia irrogata per judicem civilem, sicut dicit Gratianus, loc. cit. in arg.

CONCLUSIO. — Æquum est, ut si quis accusator in criminis probatione defecerit, et in periculum gravis pœnæ aliquem induxerit, similem vel talionis patiatur pœnam.

QUÆSTIO LXIX.

DE PECCATIS QUÆ SUNT CONTRA JUSTITIAM EX PARTE REI.

(Et quatuor quæruntur.)

Deinde considerandum est de peccatis quæ sunt contra justitiam ex parte rei; et circa hoc quæruntur quatuor : 1° utrum peccet aliquis mortaliter, veritatem negando, per quam condemnaretur; 2° utrum liceat alicui se calumniose defendere; 3° utrum liceat alicui judicium subterfugere appellando; 4° utrum liceat alicui condemnato per violentiam se defendere, si adsit facultas.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum absque peccato mortali possit accusatus veritatem negare, per quam condemnaretur.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod absque peccato mortali possit accusatus veritatem negare, per quam condemnaretur. Dicit enim Chrysostomus, *Hom.* XXXI *super Epist. ad Hebr.*, a med. : « Non tibi dico ut te prodas in publicum neque apud alium accuses. » Sed si veritatem confiteretur in judicio accusatus, seipsum proderet et accusaret. Non ergo tenetur veritatem dicere; et ita non peccat mortaliter, si in judicio mentiatur.

2. Præterea, sicut mendacium officiosum est quando aliquis mentitur, ut alium a morte liberet; ita mendacium officiosum

[1] In Parm. : « collusionem cum adversario. » —

[2] Callixtus. — [3] « Vel » in edit. deest.

esse videtur quando aliquis mentitur, ut se liberet a morte : quia plus sibi tenetur quam alteri. Mendacium autem officiosum non ponitur esse peccatum mortale, sed veniale. Ergo si accusatus veritatem in judicio neget, ut se a morte liberet, non peccat mortaliter,

3. Præterea, omne peccatum mortale est contra charitatem, ut supra dictum est. Sed quod accusatus mentiatur, excusando se a peccato sibi imposito, non contrariatur charitati, neque quantum ad dilectionem Dei, neque quantum ad dilectionem proximi. Ergo hujusmodi mendacium non est peccatum mortale.

Sed contra, omne quod est contrarium divinæ gloriæ, est peccatum mortale, quia ex præcepto tenemur *omnia in gloriam Dei* facere, ut patet I ad Cor., x, 31. Sed quod reus id quod contra se est, confiteatur, pertinet ad gloriam Dei, ut patet per illud quod Josue dixit ad Acham : *Fili mi, da gloriam Domino Deo Israel, et confitere atque indica mihi quid feceris, ne abscondas,* ut habetur Josue, vii, 19. Ergo mentiri ad excusandum peccatum est peccatum mortale.

Respondeo dicendum, quod quicumque facit contra debitum justitiæ mortaliter peccat, sicut supra dictum est. Pertinet autem ad debitum justitiæ quod aliquis obediat suo superiori in his ad quæ jus prælationis se extendit. Judex autem, ut supra dictum est, superior est respectu ejus qui judicatur. Et ideo ex debito tenetur accusatus judici veritatem exponere, quam ab eo secundum formam juris exigit. Et ideo si confiteri noluerit veritatem quam dicere tenetur, vel si eam mendaciter negaverit, mortaliter peccat. Si vero judex hoc exquirat quod non potest secundum ordinem juris, non tenetur ei accusatus respondere ; sed potest vel per appellationem vel aliter licite subterfugere. Mendacium tamen dicere non licet (*a*).

Ad primum ergo dicendum, quod quando aliquis secundum ordinem juris a judice interrogatur, non ipse se prodit, sed ab alio proditur ; dum ei necessitas respondendi imponitur per eum cui obedire tenetur.

Ad secundum dicendum, quod mentiri, ad liberandum aliquem a morte cum injuria alterius, non est mendacium simpliciter officiosum, sed habet aliquid de pernicioso admixtum. Cum autem aliquis mentitur in judicio ad excusationem sui, injuriam facit ei cui obedire tenetur, dum sibi denegat quod ei debet, scilicet confessionem veritatis.

Ad tertium dicendum, quod ille qui mentitur in judicio, se excusando, facit et contra dilectionem Dei, cujus est judicium, et contra dilectionem proximi ; tum ex parte judicis, cui debitum negat, tum ex parte accusatoris, qui punitur, si in probationem deficiat. Unde et in psalm. cxl dicitur : *Ne declines cor meum in verba malitiæ ad excusandas excusationes in peccatis,* ubi dicit Glossa ord., col. 1063, t. 1 : « Hæc est consuetudo impudentium, ut deprehensi per aliqua falsa se excusent. » Et Gregorius, XXII *Moral.,* cap. xv, § 30, col. 230, t. 2, exponens illud Job, xxxi : *Si abscondi quasi homo peccatum meum,* dicit : « Usitatum humani generis vitium est et latendo peccatum committere, et commissum negando abscondere, et convictum defendendo multiplicare. »

Conclusio. — Non potest accusatus in judicio, veritatem interrogatus a judice, mentiri vel negare absque mortalis criminis incursu ; potest tamen per appellationem, vel alio licito modo, judicis injustam interrogationem subterfugere.

(*a*) « Si reum juridice quidem interroget judex, sed nonnisi ex falsa præsumptione delicti, v. g. : an exierit ex tali domo stricto ense, posset reus (idem de teste), licet sciat semiplene probatum esse, id negare, si exiit quidem, non tamen, facto delicto, sed ob aliam causam : quia, si judex veritatem sciret, non posset interrogare. Ita cum S. Thoma, q. lxix, art. 1, Sot., Fag., Diana, De Lugo. » Hæc habet S. Ligorius, lib. V, c. iii, n. 273 ; ast ubi tale quid invenerit in art. 1, quæst. lxix ? Nescio, cum formaliter et expresse sanctus doctor contrarium teneat. — Exivi ex tali domo stricto ense, et dico me sic non exiisse ; ergo mentior. — Audi D. Thomam : « Si judex hoc exquirat quod non potest secundum ordinem juris, non tenetur ei accusatus respondere ; sed potest vel per appellationem, vel aliter licite subterfugere. Mendacium tamen dicere non licet. » Et infra : « Tenetur aliquis omnem veritatem confiteri, cum processit probatio semiplena. » Et etiam : « Non licet falsitatem dicere, neque aliquem dolum vel fraudem adhibere, quia fraus et dolus vim mendacii habent. »— Sic determinavit ac determinare debebat doctor veritatis, filius ordinis qui pro symboli inscriptione habet : *Veritas!* — Sylvius, Sa et Lessius docent legitime interrogatum a judice in causis capitalibus non teneri, saltem sub mortali, aperte veritatem dicere, saltem si sit spes evadendi, nullumque grave reipublicæ damnum timeatur. Negant illum ad hoc teneri cum timore magno pœnæ Busembaum, Suarez, etc., contra S. Thomam, Sotum, Sylvium et alios. Opinio prima videtur esse S. Ligorio satis probabilis, et De Lugo probabilior ; sed juxta S. Ligorium probabilior est opinio D. Thomæ.

tamen non respondere judici in his quæ interrogatur non secundum juris ordinem, ac subterfugere per appellationem ad superiorem judicem.

ARTICULUS II.

Utrum accusato liceat calumniose se defendere.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod accusato liceat calumniose se defendere. Quia, secundum jura civilia, L. « Transigere, » c. « De transactionibus, » in causa sanguinis licitum est cuilibet adversarium suum corrumpere. Sed hoc maxime est calumniose se defendere. Ergo non peccat accusatus in causa sanguinis, si calumniose se defendat.

2. Præterea, accusator cum accusato colludens pœnam recipit a legibus constitutam, ut habetur II, quæst. III, cap. « Si quem pœnituerit, » col. 600. Non autem imponitur pœna accusato per hoc quod cum accusatore colludit. Ergo videtur quod liceat accusato calumniose se defendere.

3. Præterea, Proverb., XIV, 16, dicitur : *Sapiens timet, et declinat a malo, stultus autem transilit, et confidit.* Sed illud quod fit per sapientiam, non est peccatum. Ergo si aliquis qualitercumque se liberet a malo non peccat.

Sed contra est quod in causa criminali juramentum de calumnia est præstandum, ut habetur Extra *De juramento calumniæ*, cap. « Inhærentes ; » quod non esset si calumniose se defendere liceret. Ergo non est licitum accusato calumniose se defendere.

Respondeo dicendum, quod aliud est veritatem tacere, aliud est falsitatem proponere : quorum primum in aliquo casu licet ; non enim aliquis tenetur omnem veritatem confiteri, sed illam solum quam ab eo potest et debet requirere judex secundum ordinem juris : puta cum præcessit infamia super aliquo crimine, vel aliqua expressa indicia apparuerunt, vel etiam cum præcessit probatio semiplena. Falsitatem tamen proponere in nullo casu licet alicui. Ad id autem quod licitum est, potest aliquis procedere vel per vias licitas, et fini intento accommodas, quod pertinet ad prudentiam ; vel per aliquas vias illicitas, et proposito fini incongruas, quod pertinet ad astutiam, quæ exercetur per fraudem et dolum, ut ex supra dictis patet. Quorum primum est laudabile, secundum vero vitiosum. Sic ergo reo qui accusatur, licet se defendere, veritatem occultando, quam confiteri non tenetur, per aliquos convenientes modos, puta quod non respondeat ad quæ respondere non tenetur. Hoc autem non est calumniose se defendere, sed magis prudenter evadere. Non autem licet ei vel falsitatem dicere, vel veritatem tacere quam confiteri tenetur, neque etiam aliquem dolum vel fraudem adhibere, quia fraus et dolus vim mendacii habent : et hoc est calumniose se defendere.

Ad primum ergo dicendum, quod multa secundum leges humanas impunita relinquuntur, quæ secundum divinum judicium sunt peccata, sicut patet in simplici fornicatione ; quia lex humana non exigit ab homine omnimodam virtutem, quæ paucorum est, et non potest inveniri in tanta multitudine populi, quantam lex humana habet necesse sustinere. Quod autem aliquis non velit aliquod [1] peccatum committere, ut mortem corporalem evadat, cujus periculum in causa sanguinis imminet reo, est perfectæ virtutis, quia « omnium terribilium maxime terribile est mors, » ut dicitur in III *Ethic.*, cap. VI, a med. Et ideo si reus in causa sanguinis corrumpat adversarium suum, peccat quidem inducendo eum ad illicitum ; non autem huic peccato lex civilis adhibet pœnam ; et pro tanto licitum esse dicitur.

Ad secundum dicendum, quod accusator, si colludat cum reo qui noxius est, pœnam incurrit ; ex quo patet quod peccat. Unde cum inducere aliquem ad peccandum sit peccatum, vel qualitercumque peccati participem esse, cum Apostolus dicat, Rom., I, dignos morte eos qui peccantibus consentiunt ; manifestum est quod etiam reus peccat cum adversario colludendo ; non tamen secundum leges humanas imponitur ei pœna propter rationem jam dictam.

Ad tertium dicendum, quod sapiens non abscondit se calumniose, sed prudenter.

Conclusio. — Non potest reus accusatus in judicio calumniose se defendere, sed potest in his ad quæ non tenetur respondere, vel veritatem occultare, vel aliquo alio modo juste se defendere ; nullo autem modo ei licet vel falsitatem dicere, vel veritatem, quam confiteri tenetur, tacere vel quoquo modo mentiri.

[1] Non, ut in Parm. : « aliquando. »

ARTICULUS III.

Utrum reo liceat judicium per appellationem declinare.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod reo non liceat judicium declinare per appellationem. Dicit enim Apostolus, Rom., XIII, 1 : *Omnis anima potestatibus sublimioribus subdita sit*. Sed reus appellando recusat subjici potestati superiori, scilicet judici. Ergo peccat.

2. Præterea, majus est vinculum ordinariæ potestatis quam propriæ electionis. Sed sicut legitur II, q. VI, c. XXXIII, col. 632, « a judicibus quos communis consensus elegerit, non licet provocare. » Ergo multo minus licet appellare a judicibus ordinariis.

3. Præterea, illud quod semel est licitum, semper est licitum. Sed non est licitum appellare post decimum diem, neque tertio super eodem. Ergo videtur quod appellatio non sit secundum se licita.

Sed contra est quod Paulus Cæsarem appellavit, ut habetur Act., XXV.

Respondeo dicendum, quod duplici de causa contingit aliquem appellare : uno quidem modo confidentia justæ causæ, quia videlicet injuste a judice gravatur ; et sic licitum est appellare ; hoc enim est prudenter evadere. Unde II, quæst. VI, cap. III, col. 618, dicitur : « Omnis oppressus libere sacerdotum, si voluerit, appellet judicium, et a nullo prohibeatur. » Alio modo aliquis appellat causa afferendæ moræ, ne contra eum justa sententia proferatur ; et hoc est calumniose se defendere, quod est illicitum, sicut dictum est. Facit enim injuriam et judici, cujus officium impedit, et adversario suo, cujus justitiam, quantum potest, perturbat. Et ideo, sicut dicitur II, quæst. VI, cap. XXVII, col. 625, « omni modo puniendus est cujus appellatio injusta pronuntiatur. »

Ad primum ergo dicendum, quod potestati inferiori intantum aliquis subjici debet, inquantum ordinem superioris servat : a quo si exorbitaverit, ei subjici non oportet ; puta si aliud jusserit proconsul, et aliud imperator, ut patet per Glossam ord., Rom., XIII, v. 2, col. 512, t. 2. Cum autem judex aliquem injuste gravat, quantum ad hoc relinquit ordinem superioris potestatis, secundum quam necessitas ei juste judicandi imponitur. Et ideo licitum est ei qui contra justitiam gravatur, ad directionem superioris potestatis recurrere, appellando vel ante sententiam vel post. Et quia non præsumitur esse rectitudo, ubi vera fides non est, ideo non licet catholico ad infidelem judicem appellare, secundum illud II, quæst. VI, cap. XXXII, col. 632 : « Catholicus qui causam suam sive justam, sive injustam ad judicium alterius fidei judicis provocat, excommunicetur. » Nam et Apostolus I Cor., VI, arguit eos qui judicio contendebant apud infideles.

Ad secundum dicendum, quod ex proprio defectu vel negligentia procedit quod aliquis sua sponte se alterius judicio subjiciat, de cujus justitia non confidit. Levis etiam animi esse videtur ut quis non permaneat in eo quod semel approbavit ; et ideo rationabiliter denegatur subsidium appellationis a judicibus arbitrariis, qui non habent potestatem nisi ex consensu litigantium. Sed potestas judicis ordinarii non dependet ex consensu illius qui ejus judicio subditur, sed ex auctoritate regis et principis, qui eum instituit. Et ideo contra ejus injustum gravamen lex tribuit appellationis subsidium, ita quod etiamsi sit simul ordinarius et arbitrarius judex, potest ab eo appellari, quia videtur ordinaria potestas occasio fuisse quod arbiter eligeretur. Nec debet ad defectum imputari ejus qui consensit, sicut in arbitrum[1] in eum quem princeps judicem ordinarium dedit.

Ad tertium dicendum, quod æquitas juris ita subvenit uni parti, quod altera non gravetur ; et ideo tempus decem dierum concessit ad appellandum, quod sufficiens æstimavit ad deliberandum an expediat appellare. Si vero non esset determinatum tempus in quo appellare liceret, semper certitudo judicii remaneret in suspenso ; et ita pars altera damnificaretur. Ideo autem non est concessum ut tertio aliquis appellet super eodem : quia non est probabile, toties judices a recto judicio declinare.

Conclusio. — Superiorem appellare in causa justa, ubi quis nimium a judice gravatur, reo licet : appellare autem injuste, causa afferendæ moræ, ne sententia proferatur, minime licet (a).

[1] Parm. : « in eum sicut in arbitrum, non ut in eum quem princeps. »

(a) In criminalibus conceditur reo appellare a justa sententia causa protrahendæ vitæ, aut sub

ARTICULUS IV.

Utrum liceat condemnato ad mortem se defendere si possit.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod liceat condemnato ad mortem se defendere si possit. Illud enim ad quod natura inclinat, semper est licitum, quasi de jure naturali existens. Sed naturæ inclinatio est ad resistendum corrumpentibus, non solum in hominibus et animalibus, sed etiam in insensibilibus rebus. Ergo licet reo condemnato resistere, si potest, ne tradatur in mortem.

2. Præterea, sicut aliquis sententiam mortis contra se latam subterfugit resistendo, ita etiam fugiendo. Sed licitum esse videtur quod aliquis se a morte per fugam liberet, secundum illud Eccli., IX, 18 : *Longe esto ab* homine potestatem habente occidendi, et non suspicaberis timorem mortis*, etc. Ergo etiam licitum est reo resistere.

* *Abesto ab.*

3. Præterea, Prov., XXIV, 11, dicitur : *Erue eos qui ducuntur ad mortem ; et qui trahuntur ad interitum liberare ne cesses.* Sed plus tenetur aliquis sibi quam alteri. Ergo licitum est quod aliquis condemnatus seipsum defendat, ne in mortem tradatur.

Sed contra est quod dicit Apostolus ad Rom., XIII, 2 : *Qui resistit potestati, Dei ordinationi resistit* et *ipse sibi damnationem* acquirit. Sed condemnatus se defendendo potestati resistit, quantum ad hoc in quo est divinitus instituta *ad vindictam malefactorum, laudem vero bonorum*. Ergo peccat se defendendo.

Respondeo dicendum, quod aliquis damnatur ad mortem dupliciter : uno modo juste, et sic non licet condemnato se defendere ; licitum enim est judici eum resistentem impugnare ; unde relinquitur quod ex parte ejus sit bellum injustum ; unde indubitanter peccat.

Alio modo condemnatur aliquis injuste ; et tale judicium simile est violentiæ latronum, secundum illud Ezech., XXII, 27 : *Principes ejus in medio illius, quasi lupi rapientes prædam ad effundendum sanguinem.* Et ideo sicut licet resistere latronibus, ita licet resistere in tali casu malis principibus ; nisi forte propter scandalum vitandum, cum ex hoc aliqua gravis turbatio timeretur.

Ad primum ergo dicendum, quod ideo homini data est ratio, ut ea ad quæ natura inclinat, non passim, sed secundum rationis ordinem exequatur. Et ideo non quælibet

spe benignioris sententiæ obtinendæ a judice superiore. Item in civilibus qui causa cadit potest appellare a justa sententia : 1. quando habet novas probationes juris vel facti quas judici inferiori exhibere non potuit ; 2. quando sunt opiniones æque probabiles, et sperat judicem superiorem secuturum opinionem aliam quam eam quam secutus est judex inferior.

Jure tam civili quam ecclesiastico olim concedebantur decem dies a lata sententia ad appellandum, et triginta dies a lata sententia ad obtinendum a judice a quo litteras quas vocant dimissorias, seu « Apostolos. »

Alia erat praxis in Gallia. « Apostoli » edicto Francisci primi abrogati sunt. Appellatio debebat fieri intra quadraginta dies a publicatione sententiæ ; quibus elapsis, judex, postulante parte adversa, jubebat appellantem exhibere infra triduum aut longiorem terminum pro locorum distantia « l'exploit ; » quod si post statum terminum appellans non comparebat, declarabatur irrita appellatio, vulgo « appel désert, » et sententia executioni mandari poterat. Hoc non obstante restabat adhuc appellanti restitutio in integrum per litteras principis ut appellare possit. Poterat ante constitutionem Ludovici XIV anni 1667, tit. 27, a. 7, restitui in integrum usque ad triginta annos ; sed usque ad decennium ex hac constitutione, et quantum ad ecclesias et alia loca pia usque ad vicennium a significatione sententiæ.

In ecclesiasticis negotiis appellatio fieri potest non solum post, sed etiam ante latam sententiam ; in sæcularibus post latam tantum.

Prohibetur catholicis contendentibus inter se appellare ad judicem infidelem.

A judicio arbitrorum mutuo partium consensu acceptorum non datur appellatio.

Non licet appellare tertio in eadem causa. Appellatio debet fieri gradatim, nullo prætermisso judice medio.

Quando temere est appellatum, judex appellationis debet remittere causam ad judicem a quo est appellatum.

Appellatio non admittitur a sententia interlocutoria, nisi importet gravamen irreparabile.

Appellatio tanquam ab abusu genus est Gallis proprium, et recens inventum circa finem sæculi XV, et est appellatio a sententiis judicum ecclesiasticorum ad curias regias, quando sententia judicis ecclesiastici est : 1. contra edicta regia ; 2. vel contra sanctos canones ; 3. vel contra jura et libertates ecclesiæ gallicanæ ; 4. quando judex ecclesiasticus excedit jurisdictionem suam per usurpationem jurisdictionis sæcularis. Reges christianissimi frequentibus edictis effusiorem sine justa causa appellandi licentiam conati sunt coercere, Franciscus I, edicto anni 1539, a. 1, 2, 3, 4 ; Carolus IX, constit. 1571, a. 5 ; Henricus III, edicto melodunensi anni 1579, a. 1 ; blesensi, a. 59. — Vide concilium tridentinum, sess. XXIV, « De reformatione, » cap. XX.

defensio sui est licita, sed solum quæ fit cum debito moderamine.

Ad secundum dicendum, quod nullus ita condemnatur quod sibi inferat mortem, sed quod ipse mortem patiatur; et ideo non tenetur facere id unde mors sequatur, quod est manere in loco, unde ducatur ad mortem; tenetur tamen non resistere agenti, quin patiatur quod justum est eum pati; sicut etiam si aliquis sit condemnatus ut fame moriatur, non peccat, si cibum sibi occulte ministratum sumat, quia non sumere esset seipsum occidere.

Ad tertium dicendum, quod per illud dictum sapientis non inducitur aliquis ad liberandum alium a morte contra ordinem justitiæ; unde nec seipsum contra justitiam resistendo aliquis debet liberare a morte.

CONCLUSIO. — Non potest absque peccato ad mortem juste condemnatus se defendere, potest autem se defendere in causa injustæ condemnationis.

QUÆSTIO LXX.

DE INJUSTITIA PERTINENTE AD PERSONAM TESTIS.

(Et quatuor quæruntur.)

Deinde considerandum est de injustitia pertinente ad personam testis; et circa hoc quæruntur quatuor : 1° utrum homo teneatur ad testimonium ferendum; 2° utrum duorum vel trium testimonium sufficiat; 3° utrum alicujus testimonium repellatur absque ejus culpa; 4° utrum perhibere falsum testimonium sit peccatum mortale.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum homo teneatur ad testimonium ferendum.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod homo non teneatur ad testimonium ferendum. Dicit enim Augustinus in *Quæst. Genes.*[1], quæst. XXVI, col. 554, t. 3, quod Abraham dicens de uxore sua : *Soror mea est*, veritatem celari voluit, non mendacium dici. Sed veritatem celando aliquis a testificando abstinet. Ergo non tenetur aliquis ad testificandum.

2. Præterea, nullus tenetur fraudulenter agere. Sed Proverb., XI, 13, dicitur : *Qui ambulat fraudulenter, revelat arcana; qui autem fidelis est, celat amici commissum.* Ergo non tenetur homo semper ad testificandum; præsertim super his quæ sunt sibi in secreto ab amico commissa.

3. Præterea, ad ea quæ sunt de necessitate salutis, maxime tenentur clerici et sacerdotes. Sed clericis et sacerdotibus prohibetur ferre testimonium in causa sanguinis. Ergo testificari non est de necessitate salutis.

Sed contra est quod Augustinus dicit[2] XI, q. III, cap. « Quisquis, » col. 868 : « Qui veritatem occultat et qui dicit mendacium, uterque reus est : ille, quia prodesse non vult; hic quia nocere desiderat.

Respondeo dicendum, quod in testimonio ferendo distinguendum est; quia aliquando requiritur testimonium alicujus, aliquando non requiritur. Si requiritur testimonium alicujus subditi auctoritate superioris, cui in his quæ ad justitiam pertinent, obedire tenetur, non est dubium quin teneatur testimonium ferre in his in quibus secundum ordinem juris testimonium ab eo exigitur; puta in manifestis, et in his de quibus infamia præcessit. Si autem exigitur ab eo testimonium in aliis, puta in occultis et de quibus infamia non præcessit, non tenetur ad testificandum. Si vero requiratur ejus testimonium non auctoritate superioris, cui obedire tenetur, tunc distinguendum est; quia si testimonium requiratur ad liberandum hominem vel ab injusta morte, seu pœna quacumque, vel a falsa infamia, vel ab aliquo damno, tunc tenetur homo ad testificandum. Et si ejus testimonium non requiratur, tenetur facere quod in se est, ut veritatem denuntiet alicui qui ad hoc possit prodesse. Dicitur enim in psal. LXXXI, 4 : *Eripite pauperem et egenum de manu peccatoris liberate;* et Proverb., XXIV, 11 : *Erue eos qui ducuntur ad mortem;* et Rom., I, 32, dicitur : *Digni sunt morte, non solum qui faciunt, sed etiam qui consentiunt facientibus;* ubi dicit Glossa ord., col. 474, Isidorus, III *Sentent.*, cap. LV, § 3, col. 727, t. 6 : « Unum pene crimen habent, et qui falsitatem promit, et qui supprimit veritatem, quia ille obesse vult, et iste prodesse non vult. »

[1] Plenius XXII *Contra Faustum*, cap. XXXIII, col. 422, t. 8.

[2] In cod. et edit. legitur : « Augustinus dicit, » et revera ut ex Augustino referuntur prædicta in *Decreto*, sed nullibi leguntur apud Augustinum.

t. 2 : « Consentire est tacere, cum possis redarguere. »

Super his vero quæ pertinent ad condemnationem alicujus, non tenetur aliquis ferre testimonium nisi cum a superiore compellitur secundum ordinem juris, quia si circa hoc veritas occultetur, nulli ex hoc speciale damnum nascitur ; vel si immineat periculum accusatori, non est curandum, quia ipse in hoc periculum sponte se ingessit. Alia autem ratio est de reo, cui periculum imminet eo nolente.

Ad primum ergo dicendum, quod Augustinus loquitur de occultatione veritatis in casu illo, quando aliquis non compellitur superioris auctoritate propalare et quando occultatio veritatis est nulli specialiter damnosa.

Ad secundum dicendum, quod de illis quæ homini sunt commissa in secreto per confessionem, nullo modo debet testimonium ferre : quia hujusmodi non scit ut homo, sed tanquam Dei minister; et majus est vinculum sacramenti quolibet hominis præcepto. Circa ea vero quæ aliter homini sub secreto committuntur, distinguendum est. Quandoque enim sunt talia quæ statim cum ad notitiam hominis venerint, homo ea manifestare tenetur, puta si pertinent ad corruptionem multitudinis spiritualem, vel corporalem, vel in grave damnum alicujus personæ, vel si quid aliud est hujusmodi, quod quis propalare tenetur vel testificando, vel denuntiando : et contra hoc debitum obligari non potest per secreti commissum, quia in hoc frangeret fidem quam alteri debet. Quandoque vero sunt talia quæ quis prodere non tenetur ; unde potest obligari ex hoc quod sibi sub secreto committuntur ; et tunc nullo modo tenetur ea prodere, etiam ex præcepto superioris ; quia servare fidem est de jure naturali ; nihil autem potest præcipi homini contra id quod est de jure naturali.

Ad tertium dicendum, quod operari vel cooperari ad occisionem hominis, non competit ministris altaris, ut supra dictum est ; et ideo secundum juris ordinem compelli non possunt ad ferendum testimonium in causa sanguinis.

Conclusio. — In manifestis criminibus et in iis de quibus infamia præcessit, homo petente suo superiore, secundum ordinem juris testimonium ferre tenetur : in aliis vero, aut petente eo qui non esset superior, ad liberationem quidem rei, non autem ad ejus condemnationem, tenetur quis testimonium in judicio dicere (*a*).

ARTICULUS II.

Utrum sufficiat duorum vel trium testimonium.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod non sufficiat duorum vel trium testimonium. Judicium enim certitudinem requirit. Sed non habetur certitudo veritatis per dictum duorum testium ; legitur enim III Regum, XXI, quod Naboth ad dictum duorum testium falso condemnatus est. Ergo duorum vel trium testimonium non sufficit.

2. Præterea, testimonium ad hoc quod sit credibile, debet esse concors. Sed plerumque duorum vel trium testimonium in aliquo discordat. Ergo non est efficax ad veritatem in judicio probandam.

3. Præterea, II, quæst. IV, cap. II, col. 616, dicitur : « Præsul non damnetur, nisi septuaginta duobus testibus ; presbyter autem cardinalis nisi cum quadraginta quatuor testibus non deponatur ; diaconus cardinalis urbis Romæ, nisi cum viginti septem testibus non condemnabitur ; subdiaconus, acolythus, exorcista, lector, ostiarius, non nisi septem testibus non condemnabitur. » Sed magis est periculosum peccatum ejus qui in majori dignitate constitutus est ; et ita minus est tolerandum. Ergo nec in alio-

(*a*) Raro tenentur ad testimonium ferendum hi ad quos miseri peccatores confugiunt causa solatii, consilii vel auxilii ad salutem animæ aut corporis, ut theologi, jurisconsulti, medici, chirurgi, obstetrices.

Ut testis juridice interrogatus teneatur respondere, debet ipsi innotescere se juridice interrogari. Unde si ipse sit unicus testis, juxta Bannem, Ledesma, Serram et alios, non tenetur respondere, quia accusatio cum uno tantum teste est temeraria et injusta, nec testis vi illius interrogatur juridice. Excipe casum in quo etiam interrogatus non teneretur loqui.

Quando testis prudenter dubitat an interrogetur juridice circa ea quæ pertinent ad condemnationem alicujus, non tenetur respondere, nisi forte periclitetur bonum commune. Excipit Bannes nisi longe majus damnum immineat actori ex denegatione responsionis, quam reo ex testificatione.

Probabilius est eum qui a judice interpellatus ad ferendum testimonium, non comparet aut non vult respondere, non teneri ad restitutionem. Ita Bannes, Sylvius, Serra, etc., contra Soto, Navarrum, Azorium, etc.

rum condemnatione sufficit duorum vel trium testimonium.

Sed contra est quod dicitur Deuter., XVII, 6 : *In ore duorum aut trium testium peribit qui interficietur;* et infra, XIX, 15 : *In ore duorum aut trium testium stabit omne verbum.*

Respondeo dicendum, quod secundum Philosophum in I *Ethic.*, cap. III, in princ., et cap. VII, circa fin., certitudo non est similiter quærenda in omni materia. In actibus enim humanis, super quibus constituuntur judicia et exiguntur testimonia, non potest haberi certitudo demonstrativa, eo quod sunt circa contingentia et variabilia; et ideo sufficit probabilis certitudo, quæ ut in pluribus veritatem attingat, etsi in paucioribus a veritate deficiat. Est autem probabile quod magis veritatem contineat dictum multorum quam dictum unius; et ideo cum reus sit unus qui negat, sed multi testes asserant idem cum actore, rationabiliter institutum est de jure divino et humano quod dicto testium stetur. Omnis autem multitudo in tribus comprehenditur, scilicet principio, medio et fine. Unde secundum Philosophum, in I *De cælo,* text. 2, « omne et totum in tribus ponimus. Ternarius quidem constituitur asserentium, cum duo testes conveniunt cum actore; et ideo requiritur binarius testium, vel ad majorem certitudinem ut sit ternarius, qui est multitudo perfecta in ipsis testibus. Unde et Eccle., IV, 12, dicitur : *Funiculus triplex difficile rumpitur.* Augustinus autem, *Super* illud *Joan.*, VIII : *Duorum hominum testimonium verum est,* dicit, tract. XXXVI, § 10, col. 1669, t. 3, quod « in hoc est Trinitas secundum mysterium commendata, in qua est perpetua stabilitas veritatis. »

Ad primum ergo dicendum, quod quantacumque multitudo testium determinaretur, posset quandoque testimonium esse iniquum, cum scriptum sit Exod., XXIII, 2 : *Ne sequaris** *turbam ad faciendum malum.* Nec tamen quia non potest in talibus infallibilis certitudo haberi debet negligi certitudo quæ probabiliter haberi potest per duos vel per tres testes, ut dictum est.

* *Non sequeris.*

Ad secundum dicendum, quod discordia testium in aliquibus principalibus circumstantiis, quæ variant substantiam facti, puta in tempore, vel in loco, vel in personis, de quibus principaliter agitur, aufert efficaciam testimonii : quia si discordant in talibus, videntur singulares esse in suis testimoniis, et de diversis factis loqui; puta si unus dicat hoc factum esse tali tempore vel loco, alius alio tempore vel loco, non videntur de eodem facto loqui. Non tamen præjudicatur testimonio, si unus dicat se non recordari, et alius asserat determinatum tempus vel locum. Et si in talibus omnino discordaverint testes actoris et rei, si sint æquales numero, et pares dignitate, statur pro reo, quia facilior debet esse judex ad absolvendum quam ad condemnandum; nisi forte in causis favorabilibus, sicut est causa libertatis et hujusmodi. Si vero testes ejusdem partis dissenserint, debet judex ex motu sui animi percipere cui parti sit standum, vel ex numero testium, vel ex dignitate eorum, vel ex favorabilitate causæ, vel ex conditione negotii et dictorum. Multo autem magis testimonium unius repellitur, si sibi ipsi dissideat interrogatus de visu et scientia; non autem si dissideat interrogatus de opinione et fama, quia potest secundum diversa visa et audita diversimode motus esse ad respondendum. Si vero sit discordia testimonii in aliquibus circumstantiis non pertinentibus ad substantiam facti, puta si tempus fuerit nubilosum vel serenum, vel si domus fuerit picta, aut non, aut aliquid hujusmodi; talis discordia non præjudicat testimonio; quia homines non consueverunt circa talia multum sollicitari, unde facile a memoria elabuntur; quinimo aliqua discordia in talibus facit testimonium credibilius, ut Chrysostomus dicit, *Sup. Matth.*, hom. I, § 2, col. 287, t. 11[1]; quia si in omnibus concordarent, etiam in minimis, viderentur ex condicto eumdem sermonem proferre; quod tamen prudentiæ judiciis relinquitur discernendum.

Ad tertium dicendum, quod illud locum habet specialiter in episcopis, presbyteris, diaconis et clericis Ecclesiæ romanæ propter ejus dignitatem. Et hoc triplici ratione : primo quidem, quia in ea tales institui debent, quorum sanctitati plus credatur quam multis testibus; secundo, quia homines qui habent de aliis judicare, sæpe propter justitiam multos adversarios habent; unde non est passim credendum testibus contra eos, nisi magna multitudo conveniat; tertio, quia ex condemnatione alicujus eorum derogaretur in opinione hominum dignitati

[1] Edit. Vivès.

illius Ecclesiæ, et auctoritati; quod est periculosius quam in ea tolerare aliquem peccatorem, nisi valde publicum et manifestum, de quo grave scandalum oriretur.

Conclusio. — Duorum vel trium testium assertio in omni judicio necessaria est, atque sufficit (a).

ARTICULUS III.

Utrum alicujus testimonium sit absque ejus culpa repellendum.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod alicujus testimonium non sit repellendum nisi propter culpam. Quibusdam enim in pœnam infligitur quod ad testimonium non admittantur, sicut patet in his qui infamia notantur. Sed pœna non est inferenda nisi pro culpa. Ergo videtur quod nullius testimonium debeat repelli nisi propter culpam.

2. Præterea, de quolibet præsumendum est bonum nisi appareat contrarium. Sed ad bonitatem hominis pertinet quod verum testimonium dicat. Cum ergo non possit constare de contrario, nisi propter aliquam culpam, videtur quod nullius testimonium debeat repelli nisi propter culpam.

3. Præterea, ad ea quæ sunt de necessitate salutis, nullus redditur non idoneus nisi propter peccatum. Sed testificari veritatem est de necessitate salutis, ut supra dictum est. Ergo nullus debet excludi a testificando nisi propter culpam.

Sed contra est quod Gregorius dicit, *Regist.*, lib. XIII, ep. XLV, col. 1299, t. 3, et habetur II, quæst. I, c. « In primis, » § 10, col. 586 : « Quod autem dicitur a servis suis accusatus episcopus, sciendum est quia audiri minime debuerunt. »

Respondeo dicendum, quod testimonium, sicut dictum est, non habet infallibilem certitudinem, sed probabilem. Et ideo quidquid est quod probabilitatem afferat in contrarium, reddit testimonium inefficax. Redditur autem probabile quod aliquis in veritate testificanda non sit firmus quandoque quidem propter culpam, sicut infideles et infames, item illi qui publico crimine rei sunt, qui nec accusare possunt; quandoque autem absque culpa, et hoc est vel ex defectu rationis, sicut patet in pueris, amentibus et mulieribus : vel ex affectu, sicut patet de inimicis et personis conjunctis et domesticis; vel etiam ex exteriori conditione, sicut sunt pauperes, servi et illi quibus imperari potest, de quibus probabile est quod de facili possunt induci ad testimonium ferendum contra veritatem.

Et sic patet quod testimonium alicujus repellitur et propter culpam, et absque culpa.

Ad primum ergo dicendum, quod repellere aliquem a testimonio, magis pertinet ad cautelam falsi testimonii vitandi, quem ad pœnam. Unde ratio non sequitur.

Ad secundum dicendum, quod de quolibet præsumendum est bonum, nisi appareat contrarium; dummodo non vergat in periculum alterius; quia tunc est adhibenda cautela ut non de facili unicuique credatur, secundum illud I Joan., IV, 1 : *Nolite omni spiritui credere.*

Ad tertium dicendum, quod testificari est de necessitate salutis, supposita testis idoneitate, et ordine juris. Unde nihil prohibet aliquos excusari a testimonio ferendo, si non reputentur idonei secundum jura.

Conclusio. — Cujuspiam testimonium, nonnunquam ob culpam, nonnunquam sine culpa repelli potest.

ARTICULUS IV.

Utrum falsum testimonium semper sit peccatum mortale.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod falsum testimonium non semper sit peccatum mortale. Contingit enim aliquem falsum testimonium ferre ex ignorantia facti. Sed talis ignorantia excusat a peccato mortali. Ergo testimonium falsum non semper est peccatum mortale.

2. Præterea, mendacium quod alicui prodest et nulli nocet est officiosum, quod non est peccatum mortale. Sed quandoque in falso testimonio est tale mendacium; puta cum aliquis falsum testimonium perhibet, ut aliquem a morte liberet, vel ab injusta sententia, quæ intentatur per alios[1] falsos testes, vel per judicis perversitatem. Ergo tale falsum testimonium non est peccatum mortale.

3. Præterea, juramentum a teste requiri-

[1] Parm. : « aliquos. »

(a) Secundum jura, contra episcopum requiruntur septuaginta duo testes, quadraginta quatuor contra cardinalem presbyterum, viginti septem contra cardinalem diaconum, septem contra subdiaconum aut minoritam. Sed hæc jura sunt abrogata, et contra præfatos modo sufficiunt duo testes, sicut contra alios.

tur, ut timeat peccare mortaliter pejerando. Hoc autem non esset necessarium, si ipsum falsum testimonium esset peccatum mortale. Ergo falsum testimonium non semper est peccatum mortale.

Sed contra est quod dicitur Prov., XIX, 5 : *Testis falsus non erit impunitus.*

Respondeo dicendum, quod falsum testimonium habet triplicem deformitatem : uno modo ex perjurio, quia testes non admittuntur nisi jurati, et hoc semper est peccatum mortale ; alio modo ex violatione justitiæ, et hoc modo est peccatum mortale in suo genere, sicut et quælibet injustitia. Et ideo in præcepto decalogi sub hac forma interdicitur falsum testimonium, cum dicitur Exod., XX, 16 : *Non loqueris contra proximum tuum falsum testimonium :* non enim contra aliquem facit qui eum ab injuria facienda impedit, sed solum qui ei suam justitiam tollit. Tertio modo ex ipsa falsitate, secundum quod omne mendacium est peccatum ; et ex hoc non habet falsum testimonium quod semper sit peccatum.

Ad primum ergo dicendum, quod in testimonio ferendo non debet homo pro certo asserere, quasi sciens, id de quo certus non est ; sed dubium debet sub dubio proferre, et id de quo certus est, pro certo asserere. Sed quia contingit ex labilitate humanæ memoriæ quod reputat se homo quandoque certum esse de eo quod falsum est, si aliquis cum debita sollicitudine recogitans, æstimet se certum esse de eo quod falsum est, non peccat mortaliter hoc asserens : quia non dicit falsum testimonium per se et ex intentione, sed per accidens contra id quod intendit.

Ad secundum dicendum, quod injustum judicium non est judicium ; et ideo ex vi judicii falsum testimonium in injusto judicio prolatum, ad injustitiam impediendam, non habet rationem peccati mortalis, sed solum ex juramento violato.

Ad tertium dicendum, quod homines maxime abhorrent peccata quæ sunt contra Deum, quasi gravissima ; inter quæ est perjurium ; non autem ita abhorrent peccata quæ sunt contra proximum ; et ideo ad majorem certitudinem testimonii requiritur testis juramentum.

CONCLUSIO. — Falsum testimonium ferens, cum sit perjurus, et contra justitiam agens, et mentiens, peccat mortaliter.

QUÆSTIO LXXI.

DE INJUSTITIA

QUÆ FIT IN JUDICIO EX PARTE ADVOCATORUM.

(Et quatuor quæruntur.)

Postea considerandum est de injustitia quæ fit in judicio ex parte advocatorum, et circa hoc quæruntur quatuor : 1° utrum advocatus teneatur præstare patrocinium causæ pauperum ; 2° utrum aliqui debeant arceri ab officio advocati ; 3° utrum advocatus peccet injustam causam defendendo ; 4° utrum peccet pecuniam accipiendo pro suo patrocinio.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum advocatus teneatur præstare patrocinium causæ pauperum.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod advocatus teneatur præstare patrocinium causæ pauperum. Dicitur enim Exod., XXIII, 5 : *Si videris asinum odientis te jacere sub onere, non pertransibis, sed sublevabis cum eo.* Sed non minus periculum imminet pauperi, si ejus causa contra justitiam opprimatur, quam si ejus asinus jaceat sub onere. Ergo advocatus tenetur præstare patrocinium causæ pauperum.

2. Præterea, Gregorius dicit in quadam hom., IX *in Evangel.*, § 7, col. 1109, t. 2 : « Habens intellectum, curet omnino ne taceat ; habens rerum affluentiam, a misericordia non torpescat ; habens artem qua regitur, usum illius cum proximo partiatur ; habens loquendi locum apud divitem, pro pauperibus intercedat : talenti enim nomine cuilibet reputabitur quod vel minimum accepit[1]. » Sed talentum commissum non abscondere, sed fideliter dispensare quilibet tenetur ; quod patet ex pœna servi abscondentis talentum Matth., XXV. Ergo advocatus tenetur pro pauperibus loqui.

3. Præterea, præceptum de misericordiæ operibus adimplendis, cum sit affirmativum, obligat pro loco et tempore, quod est maxime in necessitate. Sed tempus necessitatis videtur esse quando alicujus pauperis causa opprimitur. Ergo in tali casu videtur quod advocatus teneatur pauperibus patrocinium præstare.

[1] Plenius in textu D. Gregorii.

Sed contra, non minor necessitas est indigentis cibo quam indigentis advocato. Sed ille qui habet potestatem cibandi, non semper tenetur pauperem cibare. Ergo nec advocatus semper tenetur causæ pauperum patrocinium præstare.

Respondeo dicendum, quod cum præstare patrocinium causæ pauperum ad opus misericordiæ pertineat, idem est hic dicendum quod et supra de aliis operibus misericordiæ dictum est. Nullus autem sufficit omnibus indigentibus misericordiæ opus impendere. Et ideo, sicut Augustinus dicit in I *De doct. christ.*, cap. xxviii, col. 30, t. 3, « cum omnibus prodesse non possis, his potissime consulendum est qui pro locorum et temporum, vel quarumlibet rerum opportunitatibus, constrictius tibi quasi quadam sorte junguntur. » Dicit, « pro locorum opportunitatibus, » quia non tenetur homo per mundum quærere indigentes, quibus subveniat; sed sufficit, si eis qui sibi occurrunt misericordiæ opus impendat. Unde dicitur Exod., xxiii, 4 : *Si occurreris bovi inimici tui, aut asino erranti, reduc ad eum.* Addit autem, « et temporum, » quia non tenetur homo futuræ necessitati alterius providere; sed sufficit, si præsenti necessitati succurrat. Unde dicitur I Joan., iii, 17 : *Qui viderit fratrem suum necessitatem habentem*, et clauserit viscera sua ab eo, quomodo charitas Dei manet in eo?* Subdit autem, « vel quarumlibet rerum, » quia homo sibi conjunctis quacumque necessitudine maxime debet curam impendere, secundum illud I ad Timoth., v, 8 : *Si quis suorum, et maxime domesticorum curam non habet, fidem negavit.*

* *Habere.*

Quibus tamen concurrentibus, considerandum restat utrum aliquis tantum necessitatem patiatur, quod non in promptu appareat quomodo ei possit aliter subveniri; et in tali casu tenetur ei opus misericordiæ impendere. Si autem in promptu appareat quomodo aliter ei subveniri possit vel per seipsum, vel per aliam personam magis conjunctam, aut majorem facultatem habentem, non tenetur ex necessitate indigenti subveniri, ita quod non faciendo peccet; quamvis si subvenerit absque tali necessitate, laudabiliter faciat. Unde advocatus non tenetur semper causæ pauperum patrocinium præstare, sed solum concurrentibus conditionibus prædictis; alioquin oporteret eum omnia alia negotia prætermittere, et solis causis pauperum juvandis intendere. Et idem dicendum est de medico quantum ad curationem pauperum.

Ad primum ergo dicendum, quod quando asinus jacet sub onere, non potest ei aliter subveniri in casu isto, nisi per advenientes subveniatur; et ideo tenentur juvare. Non autem tenerentur, si posset aliunde remedium afferri.

Ad secundum dicendum, quod homo talentum sibi creditum tenetur utiliter dispensare, servata opportunitate locorum et temporum, et aliarum rerum, ut dictum est.

Ad tertium dicendum, quod non quælibet necessitas causat debitum subveniendi, sed solum illa quæ est dicta.

Conclusio. — Ubi pauperum causis aliter subveniri non potest, tenentur advocati eorum suscipere causas, et illis patrocinari, sicut tenentur omnes necessitatem patienti misericordiæ opus impendere.

ARTICULUS II.

Utrum convenienter aliqui secundum jura arceantur ab officio advocandi.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod inconvenienter aliqui secundum jura arceantur ab officio advocandi. Ab operibus enim misericordiæ nullus debet arceri. Sed patrocinium præstare in causis, ad opera misericordiæ pertinet, ut dictum est. Ergo nullus debet ab hoc officio arceri.

2. Præterea, contrarium causarum non videtur esse idem effectus. Sed esse deditum rebus divinis, et esse deditum peccatis, est contrarium. Inconvenienter ergo excluduntur ab officio advocati quidam propter religionem, ut monachi et clerici; quidam autem propter culpam, ut infames et hæretici.

3. Præterea, homo debet diligere proximum sicut seipsum. Sed ad officium dilectionis pertinet quod aliquis advocatus causæ alicujus patrocinetur. Inconvenienter ergo aliqui, quibus conceditur pro seipsis auctoritas advocationis esse[1] prohibentur patrocinari causis aliorum.

Sed contra est quod, III, quæst. vii, cap. « Infames, » col. 690, multæ personæ arceantur ab officio postulandi.

[1] In Parm. deest : « esse. »

Respondeo dicendum, quod aliquis impeditur ab aliquo actu duplici ratione : uno modo propter impotentiam ; alio modo propter indecentiam. Sed impotentia simpliciter excludit aliquem ab actu ; indecentia autem non excludit omnino, quia necessitas indecentiam tollere potest. Sic ergo ab officio advocatorum prohibentur quidam propter impotentiam, eo quod deficiunt sensu, vel interiori, sicut furiosi et impuberes, vel exteriori, sicut surdi et muti. Est enim necessaria advocato et interior peritia, qua possit convenienter justitiam assumptæ causæ ostendere ; et iterum loquela cum auditu, ut possit pronuntiare et audire quod ei dicitur. Unde qui in his defectum patiuntur, omnino prohibentur ne sint advocati nec pro se, nec pro aliis. Decentia autem hujus officii exercendi tollitur dupliciter : uno modo ex hoc quod aliquis est rebus majoribus obligatus. Unde monachos et presbyteros non decet in quacumque causa advocatos esse, neque clericos in judicio sæculari, quia hujusmodi personæ sunt rebus divinis adstrictæ. Alio modo propter personæ defectum, vel corporalem, ut patet de cæcis, qui convenienter judicio adstare non possent ; vel spiritualem, non enim decet ut alterius justitiæ patronus existat qui in seipso justitiam contempsit. Et ideo infames, infideles et damnati de gravibus criminibus non decenter sunt advocati, cum[1] hujusmodi indecentiæ necessitas præfertur. Et propter hoc hujusmodi personæ possunt pro seipsis vel pro personis sibi conjunctis uti officio advocati. Unde et clerici pro ecclesiis suis possunt esse advocati, et monachi pro causa monasterii sui, si abbas præceperit.

Ad primum ergo dicendum, quod ab operibus misericordiæ interdum aliqui propter impotentiam, interdum etiam propter indecentiam impediuntur[2]. Non enim omnia opera misericordiæ omnes decent ; sicut stultos non decet consilium dare, neque ignorantes docere.

Ad secundum dicendum, quod sicut virtus corrumpitur per superabundantiam et defectum, ita aliquis fit indecens et per majus et per minus. Et propter hoc quidam arcentur a patrocinio præstando in causis, quia sunt majores tali officio, sicut religiosi et clerici ; quidam vero, quia sunt minores quam ut eis hoc officium competat, sicut infames et infideles.

Ad tertium dicendum, quod non ita imminet homini necessitas patrocinandi causis aliorum sicut propriis, quia alii possunt sibi aliter subvenire ; unde non est similis ratio.

Conclusio. — Jure, nonnulli ab officio advocandi arcentur, non modo propter impotentiam, ut furiosi, impuberes, surdi et muti, et imperiti ; sed et propter indecentiam, ut clerici, monachi, cæci et infideles, infames ac damnati de gravibus criminibus : quanquam clerici pro suis ecclesiis, et monachi in causis monasterii advocare non prohibeantur (a).

ARTICULUS III.

Utrum advocatus peccet, si injustam causam defendat.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod advocatus non peccet, si injustam causam defendat. Sicut enim ostenditur peritia medici, si infirmitatem desperatam sanet, ita etiam ostenditur peritia advocati, si injustam causam defendere possit. Sed medicus laudatur, si infirmitatem desperatam sanet. Ergo etiam advocatus non peccat, sed magis laudandus est, si injustam causam defendat.

2. Præterea, a quolibet peccato licet desistere. Sed advocatus punitur si causam suam prodiderit, ut habetur II, quæst. III, in Append. grat., ad cap. « Si quem pœnituerit, » col. 601. Ergo advocatus non peccat injustam causam defendendo, si eam defendendam susceperit.

3. Præterea, majus videtur esse peccatum, si injustitia utatur ad justam causam defendendam, puta producendo falsos testes, vel allegando falsas leges, quam injustam causam defendendo ; quia hoc[3] est peccatum in forma, illud in materia. Sed videtur ad-

[1] In Parm. : « advocati. Tamen hujusmodi necessitas. » — [2] Sic cod.; in Parm. : « interdum propter indecentiam impediuntur aliqui, et aliqui propter impotentiam. » — [3] Verba, « hoc » et « illud » esse transposita, monent theologi, ut « hoc » ad primum, « illud » ad secundum referatur.

(a) Sacerdotes et monachi possunt advocati munus exercere in causa non criminali, pro pauperibus vel consanguineis infra quartum gradum, modo isti alium advocatum ita idoneum non inveniant. — In utroque foro, clerici non sacerdotes possunt in quocumque foro pro negotiis ecclesiasticis ; clerici in minoribus constituti sine beneficio possunt quascumque causas civiles in utroque foro advocare. At in criminali tutius negandum ; probabiliter tamen reum tueri possent.

vocato licere talibus astutiis uti; sicut militi licet ex insidiis pugnare. Ergo videtur quod advocatus non peccet, si injustam causam defendat.

Sed contra est quod dicitur ad regem Josaphat, II Paralip., XIX, 2 : *Impio præbes auxilium..., et idcirco iram Domini merebaris*. Sed advocatus defendens causam injustam, impio præbet auxilium. Ergo peccando iram Domini meretur.

Respondeo dicendum, quod illicitum est alicui cooperari ad malum faciendum, sive consulendo, sive adjuvando, sive qualitercumque consentiendo, quia consilians et coadjuvans quodammodo est faciens; et Apostolus dicit Rom., I, 32, quod *digni sunt morte, non solum qui faciunt* peccatum, *sed etiam qui consentiunt facientibus*. Unde, et supra dictum est, quod omnes tales ad restitutionem tenentur. Manifestum est autem quod advocatus et auxilium et consilium præstat ei cujus causæ patrocinatur. Unde si scienter injustam causam defendit, absque dubio graviter peccat, et ad restitutionem tenetur ejus damni quod contra justitiam per ejus auxilium altera pars incurrit. Si autem ignoranter injustam causam defendit, putans esse justam, excusatur secundum modum quo ignorantia excusari potest.

Ad primum ergo dicendum, quod medicus, accipiens in cura infirmitatem desperatam, nulli facit injuriam ; advocatus autem, suscipiens causam injustam, injuste lædit eum contra quem[1] patrocinium præstat. Et ideo non est similis ratio. Quamvis enim laudabilis videatur quantum ad peritiam artis, tamen peccat quantum ad injustitiam voluntatis, quia abutitur arte ad malum.

Ad secundum dicendum, quod advocatus, si in principio credidit causam justam esse, et postea in processu appareat eam esse injustam, non debet eam prodere, ut scilicet aliam partem juvet, vel secreta suæ causæ alteri parti revelet. Potest tamen et debet causam deserere, vel eum cujus causam agit, ad cedendum inducere, sive ad componendum sine adversarii damno.

Ad tertium dicendum, quod, sicut supra dictum est, militi vel duci exercitus licet in bello justo ex insidiis agere, ea quæ facere debet prudenter occultando, non autem falsitatem fraudulenter faciendo, quia etiam hosti fidem servare oportet, sicut Tullius dicit in I *De offic.*, in tit. « De bellicis offic., » a med., et lib. III *De fortitud.*, circa med. Unde et advocato defendenti causam justam licet prudenter occultare ea quibus impediri posset processus ejus (*a*); non autem licet ei aliqua falsitate uti.

CONCLUSIO. — Advocatus, si injustam causam scienter defendat, graviter peccat et vinculo restitutionis tenetur; si vero ignoranter defenderit, excusatur a peccato, pro ignorantiæ excusantis qualitate.

ARTICULUS IV.

Utrum advocato liceat pro suo patrocinio pecuniam accipere.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod advocato non liceat pro suo patrocinio pecuniam accipere. Opera enim misericordiæ non sunt intuitu humanæ remunerationis facienda, secundum illud Lucæ, XIV, 12 : *Cum facis prandium, aut cœnam, noli vocare amicos tuos, neque vicinos divites, ne forte te et ipsi reinvitent, et fiat tibi retributio*. Sed præstare patrocinium causæ alicujus pertinet ad opera misericordiæ, ut dictum est. Ergo non licet advocato accipere retributionem pecuniæ pro patrocinio præstito.

2. Præterea, spirituale non est pro temporali commutandum. Sed patrocinium præstitum videtur esse quoddam spirituale, cum sit usus scientiæ juris. Ergo non licet advocato pro patrocinio præstito pecuniam accipere.

3. Præterea, sicut ad judicium concurrit persona advocati ; ita etiam persona judicis et persona testis. Sed secundum Augustinum, *Ad Macedonium, epist.* CLIII, § 23, col. 663, t. 2, « non debet judex vendere justum judicium, aut testis verum testimonium. » Ergo nec advocatus poterit vendere justum patrocinium.

Sed contra est quod Augustinus dicit, ibid., quod « advocatus licite vendit justum patrocinium et jurisperitus verum consilium. »

Respondeo dicendum, quod quæ quis non tenetur alteri exhibere, juste potest pro

[1] Parm. : injuste. »

(*a*) Nisi grave damnum et irreparabile adversario immineat.

eorum exhibitione recompensationem accipere. Manifestum est autem quod advocatus non semper tenetur patrocinium præstare, aut consilium dare causis aliorum. Et ideo si vendat suum patrocinium, sive consilium, non agit contra justitiam. Et eadem ratio est de medico opem ferente ad sanandum, et de omnibus aliis hujusmodi personis; dum tamen moderate accipiant, considerata conditione personarum et negotiorum, et laboris, et consuetudine patriæ. Si autem per improbitatem aliquid immoderate extorqueant peccant contra justitiam. Unde Augustinus dicit, *Ad Macedonium*, loc. sup. cit., § 24, quod « ab his extorta per immoderatam improbitatem repeti solent, data per tolerabilem consuetudinem non solent. »

Ad primum ergo dicendum, quod non semper quæ homo potest misericorditer facere, tenetur facere gratis; alioquin nulli liceret aliquam rem vendere, quia quamlibet rem potest homo misericorditer impendere : sed quando eam misericorditer impendit, non humanam, sed divinam remunerationem quærere debet. Et similiter advocatus quando causæ pauperum misericorditer patrocinatur, non debet intendere remunerationem humanam, sed divinam; non tamen semper tenetur gratis patrocinium impendere.

Ad secundum dicendum, quod etsi scientia juris sit quoddam spirituale, tamen usus ejus fit opere corporali; et ideo pro ejus recompensatione licet pecuniam accipere; alioquin nulli artifici liceret de arte sua lucrari.

Ad tertium dicendum, quod judex et testis communes sunt utrique parti, quia judex tenetur justam sententiam dare, et testis tenetur verum testimonium dicere. Justitia autem et veritas non declinant in unam partem magis quam in aliam. Et ideo judicibus de publico sunt stipendia laboris statuta; et testes accipiunt, non quasi pretium testimonii, sed quasi stipendium laboris, expensas, vel ab utraque parte, vel ab ea a qua inducuntur; quia nemo *militat stipendiis suis unquam,* ut dicitur I ad Corinth., IX, 7. Sed advocatus alteram partem tantum defendit; et ideo licite potest pretium accipere a parte quam adjuvat.

CONCLUSIO. — Licet advocatis pro patrocinio suo in aliorum causis exhibito pecuniam moderate suscipere, secundum personæ conditionem et regionis consuetudinem,

QUÆSTIO LXXII.

DE INJURIIS VERBORUM, QUÆ INFERUNTUR EXTRA JUDICIUM, ET PRIMO DE CONTUMELIA.

(Et quatuor quæruntur.)

Deinde considerandum est de injuriis verborum, quæ inferuntur extra judicium : et primo de contumelia; secundo de detractione; tertio de susurratione; quarto de derisione; quinto de maledictione.

Circa primum quæruntur quatuor : 1° quid sit contumelia; 2° utrum omnis contumelia sit peccatum mortale; 3° utrum oporteat contumeliosos reprimere; 4° de origine contumeliæ.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum contumelia consistat in verbis.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod contumelia non consistat in verbis. Contumelia enim importat quoddam nocumentum proximo illatum, cum pertineat ad injustitiam. Sed verba nullum nocumentum videntur inferre proximo nec in rebus, nec in persona. Ergo contumelia non consistit in verbis.

2. Præterea, contumelia videtur ad quamdam dehonorationem pertinere. Sed magis aliquis potest inhonorari seu vituperari factis quam verbis. Ergo videtur quod contumelia non consistat in verbis, sed magis in factis.

3. Præterea, dehonoratio quæ fit verbis, dicitur convicium vel improperium. Sed contumelia videtur differre a convicio et ab improperio. Ergo contumelia non consistit in verbis.

Sed contra, nihil auditu percipitur nisi verbum. Sed contumelia auditu percipitur, secundum illud Jerem., XX, 10 : *Audivi contumelias in circuitu.* Ergo contumelia est in verbis.

Respondeo dicendum, quod contumelia importat dehonorationem alicujus, quod quidem contingit dupliciter : cum enim honor aliquam excellentiam consequatur, uno modo aliquis alium dehonorat, cum privat eum excellentia, propter quam habebat honorem, quod quidem fit per peccata factorum, de quibus supra dictum est.

Alio modo cum aliquis id quod est contra honorem alicujus deducit in notitiam ejus et aliorum; et hoc proprie pertinet ad contumeliam; quod quidem fit per aliqua signa. Sed, sicut Augustinus dicit in II *De doct. christ.*, cap. III, col. 37, t. 3, « omnia signa verbis comparata paucissima sunt; verba enim inter homines obtinuerunt principatum significandi quæcumque animo concipiuntur. » Et ideo contumelia, proprie loquendo, in verbis consistit; unde Isidorus dicit in lib. X *Etymol.*, § 46, col. 372, t. 3, quod « contumeliosus dicitur aliquis, quia velox est, et tumet in verbis injuriæ. » Tamen quia etiam per facta aliqua significatur aliquid, quæ in hoc quod significant, habent vim verborum significantium, inde est quod contumelia extenso nomine etiam in factis dicitur. Unde Rom., I, super illud : *Contumeliosos, superbos,* dicit Glossa interl., quod « contumeliosi sunt qui dictis vel factis contumelias et turpia inferunt.

Ad primum ergo dicendum, quod verba secundum sui essentiam, id est, inquantum sunt quidam soni audibiles, nullum nocumentum alteri inferunt, nisi forte gravando auditum : puta cum aliquis nimis alte loquitur. Inquantum vero sunt signa repræsentantia aliquid in notitia aliorum, sic possunt damna multa inferre; inter quæ unum est quod homo damnificatur quantum ad detrimentum honoris sui, vel reverentiæ sibi ab aliis exhibendæ. Et ideo major est contumelia, si aliquis alicui defectum suum dicat coram multis; et tamen si ei soli dicat, potest esse contumelia, inquantum ipse qui loquitur, injuste contra reverentiam audientis agit.

Ad secundum dicendum, quod intantum aliquis aliquem factis dehonorat, inquantum illa facta vel faciunt vel significant illud quod est contra honorem alicujus; quorum primum non pertinet ad contumeliam, sed ad alias injustitiæ species, de quibus supra dictum est; secundum vero pertinet ad contumeliam, inquantum facta habent vim verborum in significando.

Ad tertium dicendum, quod convicium et improperium consistunt in verbis, sicut et contumelia, quia per omnia hæc repræsentatur aliquis defectus alicujus in detrimentum honoris ipsius. Hujusmodi autem defectus est triplex : scilicet defectus culpæ, qui repræsentatur per verba contumeliosa; et defectus generaliter culpæ et pœnæ, qui repræsentatur per convicium, quia vicium consuevit dici non solum animæ, sed etiam corporis; unde si quis alicui injuriose dicat eum esse cæcum, convicium quidem dicit, sed non contumeliam; si quis autem dicat alteri quod sit fur, non solum convicium, sed etiam contumeliam infert. Quandoque vero repræsentat aliquis alicui defectum minorationis, sive indigentiæ, qui etiam derogat honori consequenti quamcumque excellentiam; et hoc fit per verbum improperii; quod proprie est quando aliquis injuriose alteri ad memoriam reducit auxilium quod contulit ei necessitatem patienti. Unde dicitur Eccli., XX, 15 : *Exigua dabit, et multa improperabit.* Quandoque tamen unum istorum pro alio ponitur.

Conclusio. — Contumelia consistit in verbis quibus aliquis id quod est contra alicujus honorem deducit ad ejus et aliorum notitiam.

ARTICULUS II.

Utrum contumelia, sive convicium, sit peccatum mortale.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod contumelia, vel convicium, non sit peccatum mortale. Nullum enim peccatum mortale est actus alicujus virtutis. Sed conviciari est actus alicujus virtutis, scilicet eutrapeliæ, ad quam pertinet bene conviciari, secundum Philosophum in IV *Ethic.*, cap. VIII. Ergo convicium sive contumelia non est peccatum mortale.

2. Præterea, peccatum mortale non invenitur in viris perfectis; qui tamen convicia vel contumelias aliquando dicunt, sicut patet de Apostolo, qui ad Galatas, III, 1, dixit : *O insensati Galatæ;* et Dominus dicit Lucæ, ult., 25 : *O stulti et tardi corde ad credendum.* Ergo convicium sive contumelia non est peccatum mortale.

3. Præterea, quamvis illud quod est peccatum veniale ex genere possit fieri mortale, non tamen peccatum quod est ex genere mortale potest esse veniale, ut supra habitum est. Si ergo dicere convicium vel contumeliam esset peccatum mortale ex genere suo, sequeretur quod semper esset peccatum mortale; quod videtur esse falsum, ut patet in eo qui leviter ex surreptione vel ex levi ira dicit aliquod verbum contumeliosum. Non ergo contumelia, vel convicium, ex genere suo est peccatum mortale.

Sed contra, nihil meretur pœnam æternam inferni, nisi peccatum mortale. Sed convicium vel contumelia meretur pœnam inferni, secundum illud Matth., v, 22 : *Qui dixerit fratri suo, fatue, reus erit gehennæ ignis*. Ergo convicium, vel contumelia, est peccatum mortale.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, verba inquantum sunt soni quidam, non sunt in nocumentum aliorum, sed inquantum significant aliquid; quæ quidem significatio ex interiori affectu procedit. Et ideo in peccatis verborum maxime considerandum videtur ex quo affectu aliquis verba proferat. Cum ergo convicium seu contumelia de sui ratione importet quamdam dehonorationem, si intentio proferentis ad hoc feratur ut per verba quæ profert, honorem alterius auferat, hoc proprie et per se est dicere convicium vel contumeliam; et hoc est peccatum mortale non minus quam furtum vel rapina : non enim homo minus amat suum honorem quam rem possessam. Si vero aliquis verbum convicii vel contumeliæ alteri dixerit, non tamen animo dehonorandi, sed forte propter correctionem vel propter aliquid hujusmodi, non dicit convicium vel contumeliam formaliter et per se, sed per accidens et materialiter, inquantum scilicet dicit id quod potest esse convicium vel contumelia; unde hoc potest esse quandoque peccatum veniale, quandoque autem absque omni peccato. In quo tamen necessaria est discretio, ut moderate homo talibus verbis utatur, quia posset esse ita grave convicium quod per incautelam prolatum auferret honorem ejus contra quem proferretur; et tunc posset homo peccare mortaliter, etiamsi non intenderet dehonorationem alterius; sicut etiam si aliquis incaute alium ex ludo percutiens graviter lædat, culpa non caret.

Ad primum ergo dicendum, quod ad eutrapeliam pertinet dicere aliquod leve convicium, non ad dehonorationem vel ad contristationem ejus in quem dicitur, sed magis causa delectationis et joci; et hoc potest esse sine peccato, si debitæ circumstantiæ observentur. Si vero aliquis non reformidet contristare eum in quem profertur hujusmodi jocosum convicium, dummodo aliis risum excitet, hoc est vitiosum, ut ibidem dicitur.

Ad secundum dicendum, quod, sicut licitum est aliquem verberare, vel in rebus damnificare, causa disciplinæ, ita etiam causa disciplinæ potest aliquis alteri, quem debet corrigere, verbum aliquod conviciosum dicere; et hoc modo Dominus discipulos vocavit *stultos*, et Apostolus Galatas *insensatos*. Tamen, sicut dicit Augustinus in libro II *De sermone Domini in monte*, cap. XIX, § 66, col. 1299, t. 3, « raro et in magna necessitate objurgationes adhibendæ sunt; ita tamen ut etiam in his ipsis non nobis, sed Deo ut serviatur, instemus. »

Ad tertium dicendum, quod cum peccatum convicii vel contumeliæ ex animo dicentis dependeat, potest contingere quod sit peccatum veniale, si sit leve convicium, non multum hominem dehonestans, et proferatur ex aliqua animi levitate, vel ex levi ira, absque firmo proposito aliquem dehonestandi, puta cum aliquis intendit aliquem per hujusmodi verbum leviter contristare.

Conclusio. — Contumelia, vel convicium formaliter, animo videlicet nocendi prolatum, mortale peccatum est (*a*).

ARTICULUS III.

Utrum aliquis debeat contumelias sibi illatas sustinere.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod aliquis non debeat contumelias sibi illatas sustinere. Qui enim sustinet contumeliam sibi illatam, audaciam nutrit conviciantis. Sed hoc non est faciendum. Ergo homo non debet sustinere contumeliam sibi illatam, sed magis convicianti respondere.

2. Præterea, homo debet plus se diligere quam alium. Sed aliquis non debet sustinere quod alteri convicium inferatur; unde

(*a*) Contumelia, convitium et improperium sæpe pro eodem sumuntur, sed tamen distinguuntur. Contumelia est cum objicitur defectus culpæ, ut si dicas injuriose alicui quod sit fur. Convitium est dum objicitur defectus culpæ vel pœnæ, ut si dicas alicui quod sit fur vel lucus. Improperium est dum objicitur minoratio seu indigentia.

Attamen hæc tria sunt ejusdem speciei, et habent idem objectum formale, scilicet lædere, vel tollere honorem. Ita Cajetanus, Soto, Sylvius, Serra, etc.

Soto et Toletus, quos sequitur Sylvius, excusant a mortali viros infimæ sortis et mulierculas, quæ inter rixandum sese invicem convitiis onerant, et quidquid occurrit evomunt, quia, quæ sic effutiunt, non apprehenduntur ut vera, nec inde graviter læduntur aut lædunt.

dicitur Prov., xxvi, 10 : *Qui imponit stulto silentium, iras mitigat.* Ergo etiam aliquis non debet sustinere contumelias sibi illatas.

3. Præterea, non licet alicui vindicare seipsum, secundum illud Rom., xii, 19 : *Mihi vindicta, et ego retribuam.* Sed aliquis non resistendo contumeliæ se vindicat, secundum illud Chrysostomi, *Homilia* xxii *in Epist. ad Rom.*, a med., et *Homilia* xliii *in Matth.*, a med. : « Si vindicare vis, sile, et funestam ei dedisti plagam. » Ergo aliquis non debet silendo sustinere verba contumeliosa, sed magis respondere.

Sed contra est quod dicitur in ps. xxxvii, 13 : *Qui inquirebant mala mihi, locuti sunt vanitates;* et postea subdit : *Ego autem tanquam surdus non audiebam, et sicut mutus non aperiens os suum.*

Respondeo dicendum, quod, sicut patientia necessaria est in his quæ contra nos fiunt, ita etiam in his quæ contra nos dicuntur. Præcepta autem patientiæ in his quæ contra nos fiunt sunt in præparatione animæ[1] habenda, sicut Augustinus in lib. I *De serm. Domini in monte*, c. xix, col. 1258, t. 3, exponit illud præceptum Domini Matth., v, 32 : *Si quis te percusserit in unam maxillam, præbe ei et aliam*;* ut scilicet homo sit paratus hoc facere, si opus fuerit. Non tamen hoc semper tenetur facere actu : quia nec ipse Dominus hoc fecit; sed cum suscepisset alapam, dixit : *Quid me cædis ?* ut habetur Joan., xviii, 23. Et ideo etiam circa verba contumeliosa quæ contra nos dicuntur, est idem intelligendum. Tenemur enim habere animum paratum ad contumelias tolerandas si expediens fuerit. Quandoque tamen oportet ut contumeliam illatam repellamus, maxime propter duo : primo quidem propter bonum ejus qui contumeliam infert, ut videlicet ejus audacia reprimatur, et de cætero talia non attentet, secundum illud Proverb., xxvi, 5 : *Responde stulto juxta stultitiam suam, ne sibi sapiens videatur;* alio modo propter bonum multorum, quorum profectus impeditur per[2] contumelias nobis illatas. Unde Gregorius dicit, *Sup. Ezech.*, hom. ix, § 18, col. 877, t. 2 : « Hi quorum vita in exemplo imitationis est posita, debent, si possunt, detrahentium sibi verba compescere; ne eorum prædicationem non audiant qui audire poterant, et ita in pravis moribus remanentes bene vivere contemnant. »

* *Dextе-ram maxil-lam, præbe illi et alteram.*

Ad primum ergo dicendum, quod audaciam conviciantis contumeliosi[3] debet aliquis moderate reprimere, scilicet propter officium charitatis, non propter cupiditatem privati honoris. Unde dicitur Prov., xxvi, 4 : *Ne respondeas stulto juxta stultitiam suam, ne efficiaris ei similis.*

Ad secundum dicendum, quod in hoc quod aliquis alienas contumelias reprimit, non ita timetur cupiditas privati honoris, sicut cum aliquis repellit contumelias proprias; magis autem videtur hoc provenire ex charitatis affectu.

Ad tertium dicendum, quod si aliquis hoc animo taceret, ut tacendo contumeliantem ad iracundiam provocaret, pertineret hoc ad vindictam; sed si aliquis taceat, volens dare locum iræ, hoc est laudabile. Unde dicitur Eccli., viii, 4 : *Non litiges cum homine linguato, et non strues in ignem illius ligna.*

Conclusio. — Illatas contumelias nonnunquam repellere homo potest, propter bonum illius qui contumeliam infert, ad reprimendam illius audaciam, et ad suam tuendam dignitatem et auctoritatem : quanquam animo paratus quisque esse debet omnes sustinere injurias, si propriæ et aliorum saluti expedire conspexerit.

ARTICULUS IV.

Utrum contumelia oriatur ex ira.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod contumelia non oriatur ex ira, quia dicitur Prov., xi, 2 : *Ubi superbia, ibi contumelia.* Sed ira est vitium distinctum a superbia. Ergo contumelia non oritur ex ira.

2. Præterea, Prov., xx, 3, dicitur : *Omnes stulti miscentur contumeliis.* Sed stultitia est vitium oppositum sapientiæ, ut supra habitum est; ira autem opponitur mansuetudini. Ergo contumelia non oritur ex ira.

3. Præterea, nullum peccatum diminuitur ex sua causa. Sed peccatum contumeliæ diminuitur, si ex ira proferatur; gravius enim peccat qui ex odio contumeliam infert quam qui ex ira. Ergo contumelia non oritur ex ira.

Sed contra est quod Gregorius, XXXI *Moral.*, cap. xlv, § 88, col. 621, t. 2, dicit quod « ex ira oriuntur contumeliæ. »

Respondeo dicendum, quod, cum unum peccatum possit ex diversis oriri, ex illo ta-

[1] Sic cod.; in Parm. : « animi. » — [2] Parm. : « propter. » — [3] Parm. : « contumeliose. »

men dicitur principalius habere originem ex quo frequentius procedere consuevit, propter propinquitatem ad finem ipsius. Contumelia autem magnam habet propinquitatem ad finem iræ, qui est vindicta; nulla enim vindicta est irato magis in promptu quam inferre contumeliam alteri. Et ideo contumelia maxime oritur ex ira.

Ad primum ergo dicendum, quod contumelia non ordinatur ad finem superbiæ, qui est celsititudo. Et ideo non directe contumelia oritur ex superbia; disponit tamen superbia ad contumeliam, inquantum illi qui se superiores æstimant, facilius alios contemnunt, et injurias eis irrogant; facilius enim irascuntur, utpote reputantes indignum quidquid contra eorum voluntatem agitur.

Ad secundum dicendum, quod secundum Philosophum, in VII *Ethic.*, c. VI, in princ., « ira non perfecte audit rationem; » et sic iratus patitur rationis defectum, in quo convenit cum stultitia; et propter hoc ex stultitia oritur contumelia secundum affinitatem quam habet cum ira.

Ad tertium dicendum, quod secundum Philosophum in II *Rhetor.*, cap. IV, ad fin., « iratus intendit manifestam offensam; quod non curat odiens. » Et ideo contumelia, quæ importat manifestam injuriam, magis pertinet ad iram quam ad odium.

CONCLUSIO. — Cum contumelia ad vindictam properet, ex ira magis quam ex alio vitio oriri videtur.

QUÆSTIO LXXIII.

DE DETRACTIONE.

(Et quatuor quæruntur.)

Postea considerandum est de detractione; et circa hoc quæruntur quatuor : 1° quid sit detractio; 2° utrum sit peccatum mortale; 3° de comparatione ejus ad alia peccata; 4° utrum peccet aliquis audiendo detractionem.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum detractio convenienter definiatur, quod est denigratio alienæ famæ per verba.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod detractio non sit « denigratio alienæ famæ per occulta verba, » ut a quibusdam definitur. Occultum enim et manifestum sunt circumstantiæ non constituentes speciem peccati, accidit enim peccato quod a multis sciatur vel a paucis. Sed illud quod non constituit speciem peccati, non pertinet ad rationem ipsius; nec debet poni in ejus definitione. Ergo ad rationem detractionis non pertinet quod fiat per occulta verba.

2. Præterea, ad rationem famæ pertinet publica notitia. Si ergo per detractionem denigretur fama alicujus, non poterit hoc fieri per verba occulta, sed per verba in manifesto dicta.

3. Præterea, ille detrahit qui aliquid subtrahit, vel diminuit de eo quod est. Sed quandoque denigratur fama alicujus, etamsi nihil subtrahatur de veritate, puta cum aliquis vera crimina alicujus pandit. Ergo non omnis denigratio famæ est detractio.

Sed contra est quod dicitur Eccle., x, 11 : *Si mordeat serpens in silentio, nihil eo minus habet qui occulte detrahit.* Ergo occulte mordere famam alicujus est detrahere.

Respondeo dicendum, quod, sicut facto aliquis nocet alteri dupliciter : manifeste quidem, sicut in rapina vel quacumque violentia illata, occulte autem, sicut in furto et dolosa percussione; ita etiam verbo aliquis dupliciter aliquem lædit : uno modo in manifesto, et hoc fit per contumeliam, ut supra dictum est; alio modo occulte, et hoc fit per detractionem. Ex hoc autem quod aliquis manifeste verba contra alium profert, videtur eum parvipendere; unde ex hoc ipso dehonoratur, et ideo contumelia detrimentum affert honori ejus in quem profertur. Sed qui verba contra aliquem profert in occulto, videtur eum vereri magis quam parvipendere; unde non directe infert detrimentum honori, sed famæ, inquantum hujusmodi verba occulte proferens quantum in ipso est, eos qui audiunt, facit malam opinionem habere de eo contra quem loquitur. Hoc enim intendere videtur, et ad hoc conatur detrahens, ut ejus verbis credatur. Unde patet quod detractio differt a contumelia dupliciter : uno modo quantum ad modum proponendi verba, quia scilicet contumeliosus manifeste contra aliquem loquitur, detractor autem occulte; alio modo quantum ad finem intentum, sive quantum ad nocumentum illatum, quia scilicet contumeliosus derogat honori, detractor famæ (*a*).

(*a*) Sic Albertus Magnus.

Ad primum ergo dicendum, quod in involuntariis[1] commutationibus, ad quas reducuntur omnia nocumenta proximo illata verbo, vel facto, diversificant rationem peccati occultum et manifestum, quia alia est ratio involuntarii per violentiam, et per ignorantiam, ut supra dictum est.

Ad secundum dicendum, quod verba detractionis dicuntur occulta, non simpliciter, sed per comparationem ad eum de quo dicuntur, quia eo absente et ignorante dicuntur. Sed contumeliosus in faciem contra hominem loquitur. Unde si aliquis de alio male loquatur coram multis, eo absente, detractio est; si autem eo solo præsente, contumelia est; quamvis etiam si uni soli aliquis de absente malum dicat, corrumpit famam ejus non in toto, sed in parte.

Ad tertium dicendum, quod aliquis dicitur detrahere alteri, non quia diminuit de veritate, sed quia diminuit famam ejus. Quod quidem fit quandoque directe, quandoque indirecte : directe quidem quadrupliciter : uno modo, quando falsum imponit alteri; secundo, quando peccatum adauget suis verbis; tertio, quando occultum revelat; quarto, quando id quod est bonum dicit mala intentione factum. Indirecte autem vel negando bonum alterius, vel malitiose reticendo[2].

Conclusio. — Detractio est alienæ famæ per verba denigratio.

ARTICULUS II.

Utrum detractio sit peccatum mortale.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod detractio non sit peccatum mortale. Nullus enim actus virtutis est peccatum mortale. Sed revelare peccatum occultum, quod, sicut dictum est, ad detractionem pertinet, est actus virtutis vel charitatis, dum aliquis fratris peccatum denuntiat, ejus emendationem intendens; vel etiam est actus justitiæ, dum aliquis fratrem accusat. Ergo detractio non est peccatum mortale.

2. Præterea, super illud Proverb., xxiv : *Cum detractoribus non commiscearis,* dicit Glossa[3] : « Hoc specialiter vitio periclitatur totum genus humanum. » Sed nullum peccatum mortale in toto humano genere invenitur, quia multi abstinent a peccato mortali; peccata autem venialia sunt quæ in omnibus inveniuntur. Ergo detractio est peccatum veniale.

3. Præterea, Augustinus, in *Hom. de igne purgatorio*[4], civ in *Append.*, § 3, col. 1947, t. 5, inter peccata minuta ponit, « quando cum omni facilitate vel temeritate maledicimus; » quod pertinet ad detractionem. Ergo detractio est peccatum veniale.

Sed contra est quod Rom., i, 30, dicitur : *Detractores Deo odibiles;* quod ideo additur, ut dicit Glossa ord., col. 474, t. 2, « ne leve putetur propter hoc quod consistit in verbis. »

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, peccata verborum maxime sunt ex intentione dicentis judicanda. Detractio autem secundum suam rationem ordinatur ad denigrandum famam alicujus. Unde ille per se loquendo detrahit qui ad hoc de aliquo obloquitur, eo absente, ut ejus famam denigret. Auferre autem alicui famam valde grave est, quia inter res temporales videtur fama esse pretiosior, per cujus defectum impeditur homo a multis bene agendis. Propter quod dicitur Eccli., xli, 15 : *Curam habe de bono nomine; hoc enim magis permanebit tibi quam mille thesauri pretiosi et magni.* Et ideo detractio, per se loquendo, est peccatum mortale. Contingit tamen quandoque quod aliquis dicit aliqua verba, per quæ diminuitur fama alicujus, non hoc intendens, sed aliquid aliud. Hoc autem non est detrahere per se, et formaliter loquendo, sed solum materialiter, et quasi per accidens. Et si quidem verba per quæ fama alterius diminuitur proferat aliquis propter aliquod bonum vel[5] necessarium, debitis circumstantiis observatis, non est peccatum nec potest dici detractio. Si autem proferat ex animi levitate, vel propter aliquod[6] non necessarium, non est peccatum mortale; nisi forte verbum quod dicitur sit adeo grave, quod notabiliter famam alicujus lædat, et præcipue in his quæ pertinent ad honestatem vitæ : quia hoc ex ipso genere verborum[7] habet rationem peccati mortalis.

[1] Sic cod.; in Parm. : « voluntariis. » Porro, evidens est omnia nocumenta proximo illata verbo vel facto esse commutationes ex parte proximi, ut communius, involuntarias. — [2] Parm. addit : « vel minuendo. » — [3] Non legitur in Glos. ord. apud Migne, sed in veteri manuscripta; et ex Rabano desumptum est. — [4] Inter supposititios sermones numeratur. — [5] Parm. omittit : « vel. » — [6] Parm. : « aliquam causam non necessarium. » — [7] Ita mss. et impressi libri omnes; theologi suspicantur redundare vocem : « verborum. »

Et tenetur aliquis ad restitutionem famæ, sicut ad restitutionem cujuslibet rei subtractæ, eo modo quo supra dictum est, cum de restitutione ageretur.

Ad primum ergo dicendum, quod revelare peccatum occultum alicujus propter ejus emendationem denuntiando, vel propter bonum justitiæ publicæ accusando, non est detrahere, ut dictum est.

Ad secundum dicendum, quod Glossa illa non dicit quod detractio in toto genere humano inveniatur, sed addit « pene, » tum quia *stultorum infinitus est numerus, et pauci sunt qui ambulant per viam salutis;* tum etiam quia pauci vel nulli sunt qui non aliquando ex animi levitate aliquid dicant, unde in aliquo vel leviter alterius fama minoratur : quia, ut dicitur Jacobi, III, 2 : *Si quis in verbo non offendit, hic perfectus est vir.*

Ad tertium dicendum, quod Augustinus loquitur in casu illo quo aliquis dicit aliquod leve malum de alio, non ex intentione nocendi, sed ex animi levitate, vel ex lapsu linguæ.

CONCLUSIO. — Cum inter res temporales fama pretiosissima esse videatur, ille qui honori famæque alterius, cum intentione eum denigrandi, derogat ac detrahit, peccat mortaliter : non ita si præter intentionem dicentis sequatur denigratio, nisi forte notabiliter quis alicujus famam læserit in his quæ ad vitæ honestatem spectant.

ARTICULUS III.

Utrum detractio sit gravior omnibus peccatis quæ in proximum committuntur.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod detractio sit gravior omnibus peccatis quæ in proximum committuntur. Quia super illud psal. CVIII : *Pro eo ut me diligerent, detrahebant mihi,* dicit Glossa ordin., col. 1028, t. 1 : « Plus nocent in membris detrahentes Christo, qui animas crediturorum interficiunt quam qui carnem ejus mox resurrecturam peremerunt. » Ex quo videtur quod detractio sit gravius peccatum quam homicidium; quanto gravius est occidere animam quam occidere corpus. Sed homicidium est gravius inter cætera peccata quæ in proximum committuntur. Ergo detractio est simpliciter inter omnia gravior.

2. Præterea, detractio videtur esse gravius peccatum quam contumelia; quia contumeliam potest homo repellere, non autem detractionem latentem. Sed contumelia videtur esse majus peccatum quam adulterium, per hoc quod adulterium unit duos in unam carnem, contumelia autem unitos in multa dividit. Ergo detractio est majus peccatum quam adulterium; quod tamen inter alia peccata, quæ sunt in proximum, magnam gravitatem habet.

3. Præterea, contumelia oritur ex ira, detractio autem ex invidia, ut patet per Gregorium, XXXI *Moral.*, c. XLV, § 88, col. 621, t. 2. Sed invidia est majus peccatum quam ira. Ergo et detractio est majus peccatum quam contumelia, et sic idem quod prius.

4. Præterea, tanto aliquod peccatum est gravius, quando inducit graviorem defectum. Sed detractio inducit gravissimum defectum, scilicet excæcationem mentis; dicit enim Gregorius in *Regist.*, lib. XI, *Ep.* II *ad Pallad.*, col. 1120, t. 3 : « Quid aliud detrahentes faciunt, nisi quod in pulverem sufflant, et in oculos suos terram excitant, ut unde plus detractionis perflant, inde magis nihil veritatis videant? » Ergo detractio est gravissimum peccatum inter ea quæ committuntur in proximum.

Sed contra, gravius est peccare facto quam verbo. Sed detractio est peccatum verbi; adulterium autem et homicidium et furtum sunt peccata in factis. Ergo detractio non est gravior cæteris peccatis quæ sunt in proximum.

Respondeo dicendum, quod peccata quæ committuntur in proximum sunt pensenda per se quidem secundum nocumenta quæ proximo inferuntur, quia ex hoc habent rationem culpæ. Tanto autem est majus nocumentum, quanto majus bonum demitur. Cum autem sit triplex bonum hominis, scilicet bonum animæ, et bonum corporis, et bonum exteriorum rerum; bonum animæ, quod est maximum, non potest aliter ab alio tolli nisi occasionaliter, puta per malam persuasionem, quæ necessitatem non infert; sed alia duo bona, scilicet corporis et exteriorum rerum, possunt ab alio violenter auferri. Sed quia bonum corporis præeminet bono exteriorum rerum, graviora sunt peccata quibus infertur nocumentum corpori, quam ea quibus infertur nocumentum exterioribus rebus. Unde inter cætera peccata quæ committuntur in proximum, homicidium gravius est, per quod tollitur vita

proximi jam actu existens, consequenter autem adulterium, quod est contra debitum ordinem generationis humanæ, per quam est introitus ad vitam. Consequenter autem sunt exteriora bona, inter quæ fama præeminet divitiis, eo quod propinquior est spiritualibus bonis; unde dicitur Prov., xxii, 1 : *Melius est nomen bonum quam divitiæ multæ.* Et ideo detractio secundum suum genus est majus peccatum quam furtum; minus tamen quam homicidium vel adulterium. Potest tamen esse alius ordo propter circumstantias aggravantes vel diminuentes.

Per accidens autem gravitas peccati attenditur ex parte peccantis, qui gravius peccat si ex deliberatione peccet, quam si peccet ex infirmitate, vel incautela ; et secundum hoc peccata locutionis habent aliquam levitatem, inquantum de facili ex lapsu linguæ proveniunt, absque magna præmeditatione.

Ad primum ergo dicendum, quod illi qui detrahunt Christo impedientes fidem membrorum ipsius, derogant divinitati ejus, cui fides innititur. Unde non est simplex detractio, sed blasphemia.

Ad secundum dicendum, quod gravius peccatum est contumelia quam detractio, inquantum habet majorem contemptum proximi; sicut et rapina est gravius peccatum quam furtum, ut supra dictum est. Contumelia tamen non est gravius peccatum quam adulterium. Non enim gravitas adulterii pensatur ex conjunctione corporum, sed ex deordinatione generationis humanæ. Contumeliosus autem non sufficienter causat inimicitiam in alio, sed occasionaliter tantum dividit unitos, inquantum scilicet per hoc quod mala alterius promit, alios, quantum in se est, ab ejus amicitia separat, licet ad hoc per ejus verba non cogantur. Sic ergo et detractor occasionaliter est homicida, inquantum scilicet per sua verba dat alteri occasionem ut proximum odiat vel contemnat. Propter quod in epistola Clementis, *Decret.*, distinct. i *De pœnit.*, cap. « Homicidiorum, » col. 1526, dicitur « detractores esse homicidas, » scilicet occasionaliter, quia *qui odit fratrem suum homicida est,* ut dicitur I Joan., iii, 15.

Ad tertium dicendum, quod ira quærit in manifesto vindictam inferre, ut Philosophus dicit in II *Rhet.*, cap. iv, ad fin. Ideo detractio quæ est in occulto, non est filia iræ, sicut contumelia, sed magis invidiæ, quæ nititur qualitercumque minuere gloriam proximi. Nec tamen sequitur propter hoc quod detractio sit gravior quam contumelia; quia ex minori vitio potest oriri majus peccatum, sicut ex ira nascitur homicidium et blasphemia. Origo enim peccatorum attenditur secundum inclinationem ad finem, quod est ex parte conversionis; gravitas autem peccati magis attenditur ex parte aversionis.

Ad quartum dicendum, quod quia *homo lætatur in sententia oris sui,* ut dicitur Proverb., xv, 23, inde est quod ille qui detrahit, incipit magis amare et credere quod dicit, et per consequens proximum magis odire, et sic magis recedere a cognitione veritatis. Iste tamen effectus potest sequi etiam ex aliis peccatis quæ pertinent ad odium proximi.

Conclusio. — Vitium detractionis, quo proximi læditur honor, ex genere suo gravius est quam furtum, minus autem homicidio ac adulterio.

ARTICULUS IV.

Utrum audiens qui tolerat detrahentem graviter peccet.

Ad quartum sic proceditur. 1 Videtur quod audiens qui tolerat detrahentem, non graviter peccet. Non enim aliquis magis tenetur alteri quam sibi ipsi. Sed laudabile est, si patienter homo suos detractores toleret; dicit enim Gregorius, *Sup. Ezech.,* hom. ix, § 17, col. 877, t. 2 : « Linguas detrahentium sicut nostro studio non debemus excitare, ne ipsi pereant, ita per suam malitiam excitatas debemus æquanimiter tolerare, ut nobis meritum crescat. » Ergo non peccat aliquis si detractionibus aliorum non resistat[1].

2. Præterea, Eccli., iv, 30, dicitur : *Non contradicas verbo veritatis ullo modo.* Sed quandoque aliquis detrahit verba veritatis dicendo, ut supra dictum est. Ergo videtur quod non semper teneatur homo detractionibus[2] resistere.

3. Præterea, nullus debet impedire id quod est in utilitatem aliorum. Sed detractio frequenter est in utilitatem illorum contra quos detrahitur; dicit enim [3] Pius papa, in Appendice ad cap. « Oves » VI, quæst. i,

[1] Sic cod.; Parm. argumenti conclusionem omittit. — [2] Parm. : « detractoribus. » — [3] Cod. : « Pius papa, » sed non legitur nisi in *Appendice Gratiani.*

col. 730 : « Nonnunquam detractio adversus bonos excitatur, ut quos vel domestica præsumptio, vel aliorum favor in altum extulerat, detractio humiliet. » Ergo aliquis non debet detractiones[1] impedire.

Sed contra est quod Hieronymus dicit, *Epist.* LII *ad Nepotian.*, § 14, col. 538, t. 1 : « Cave ne aut linguam, aut aures habeas prurientes, id est, ne aut ipse aliis detrahas, aut alios audias detrahentes. »

Respondeo dicendum, quod secundum Apostolum ad Rom., I, 32, *digni sunt morte non solum qui* peccata *faciunt, sed etiam qui consentiunt* peccata *facientibus*. Quod quidem contingit dupliciter : uno modo directe, quando scilicet quis inducit alium ad peccatum, vel ei placet peccatum; alio modo indirecte, scilicet quando non resistit, cum resistere possit; et hoc contingit quandoque, non quia peccatum placeat, sed propter aliquem humanum timorem.

Dicendum est ergo, quod si aliquis detractiones audiat absque resistentia, videtur detractori consentire, unde fit particeps peccati ejus. Et si quidem inducat eum ad detrahendum, vel saltem placeat ei detractio propter odium ejus cui detrahitur, non minus peccat quam detrahens, et quandoque magis : unde Bernardus dicit, lib. II *De consid.*, cap. XIII, § 27, pag. 136, t. 2[2] : « Detrahere, aut detrahentem audire quid horum damnabilius sit non facile dixerim. » Si vero non placeat ei peccatum, sed ex timore, vel negligentia, vel etiam verecundia quadam omittat repellere detrahentem, peccat quidem, sed multo minus quam detrahens, et plerumque venialiter. Quandoque etiam hoc potest esse peccatum mortale, vel propter hoc quod alicui ex officio incumbit detrahentem corrigere, vel propter aliquod periculum consequens, vel propter radicem, qua timor humanus quandoque potest esse peccatum mortale, ut supra habitum est.

Ad primum ergo dicendum, quod detractiones suas nullus audit, quia scilicet mala quæ dicuntur de aliquo, eo audiente, non sunt detractiones proprie loquendo, sed contumeliæ, ut dictum est. Possunt tamen ad notitiam alicujus detractiones contra ipsum factæ aliorum relationibus pervenire; et tunc sui arbitrii est detrimentum suæ famæ pati, nisi hoc vergat in periculum aliorum, ut supra dictum est. Et ideo in hoc potest commendari ejus patientia, quod patienter proprias detractiones sustineat. Non autem est sui arbitrii quod patiatur detrimentum famæ alterius; et ideo in culpam ei vertitur, si non resistit, cum possit resistere, eadem ratione qua tenetur aliquis sublevare asinum alterius jacentem sub onere, ut præcipitur Deut. XXII.

Ad secundum dicendum, quod non semper aliquis debet resistere detractori, arguendo eum de falsitate, et maxime si quis sciat verum esse quod dicitur; sed debet eum verbis redarguere de hoc quod peccat fratri detrahendo, vel saltem ostendere quod ei detractio displicet per tristitiam faciei : quia, ut dicitur Proverb., XXV, 23, *ventus Aquilo dissipat pluvias, et facies tristis linguam detrahentem.*

Ad tertium dicendum, quod utilitas quæ ex detractione provenit, non est ex intentione detrahentis, sed ex Dei ordinatione, qui ex quolibet malo elicit bonum. Et ideo nihilominus est detractoribus resistendum, sicut et raptoribus vel oppressoribus aliorum; quamvis ex hoc oppressis vel spoliatis per patientiam meritum crescat.

CONCLUSIO. — Audiens detrahentem, cui posset resistere, sed ei placet detractio, ejusdem detractionis vitii reus est.

QUÆSTIO LXXIV.

DE SUSURRATIONE.

(Et duo quæruntur.)

Deinde considerandum est de susurratione; et circa hoc quæruntur duo : 1° utrum susurratio sit peccatum distinctum a detractione; 2° quid horum sit gravius.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum susurratio sit peccatum distinctum a detractione.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod susurratio non sit peccatum distinctum a detractione. Dicit enim Isidorus in lib. X *Etymol.*, § 249, col. 394, t. 3 : « Susurro de sono locutionis appellatur, quia non in facie alicujus, sed in aure loquitur detrahendo. » Sed loqui de altero detrahendo, ad detractio-

[1] Parm. : « detractores. » — [2] Edit. Vivès.

nem pertinet. Ergo susurratio non est peccatum distinctum a detractione.

2. Præterea, Levit., XIX, 16, dicitur : *Non eris criminator, nec susurro in populo.* Sed criminator idem videtur esse quod detractor. Ergo etiam susurratio a detractione non differt.

3. Præterea, Eccli., XXVIII, 15, dicitur : *Susurro et bilinguis maledictus* erit. Sed bilinguis videtur idem esse quod detractor; quia detractorum est duplici lingua loqui, aliter scilicet in absentia, et aliter in præsentia. Ergo susurro idem est quod detractor.

Sed contra est quod Rom., I, super illud, *Susurrones, detractores,* dicit Glossa : « Susurrones inter amicos discordiam seminantes; detractores qui aliorum bona negant vel minuunt [1]. »

Respondeo dicendum, quod susurro et detractor in materia conveniunt; et etiam in forma, sive in modo loquendi, quia uterque malum occulte de proximo dicit; propter quam similitudinem interdum unum pro alio ponitur. Unde Eccli., V, super illud : *Non appelleris susurro,* dicit Glossa, « id est, detractor. » Differunt autem in fine; quia detractor intendit denigrare famam proximi, unde illa mala de proximo præcipue profert ex quibus proximus infamari possit, vel saltem diminui ejus fama : susurro autem intendit amicitiam separare, ut patet per Glossam inductam in arg. « Sed contra., » et per illud quod dicitur Proverb., XXVIII, 20 : *Susurrone subtracto, jurgia conquiescent.* Et ideo susurro talia mala profert de proximo quæ possunt contra ipsum commovere animum audientis, secundum illud Eccli., XXVIII, 11 : *Vir peccator turbabit amicos, et in medio pacem habentium immittet inimicitiam.*

Ad primum ergo dicendum, quod susurro, inquantum dicit malum de alio, dicitur detrahere; in hoc tamen differt a detractore, quia non intendit simpliciter malum dicere, sed quidquid sit illud quod possit animum unius perturbare contra alium, etiamsi sit simpliciter bonum, et tamen apparens malum inquantum displicet ei cui dicitur.

Ad secundum dicendum, quod criminator differt a susurrone et a detractore, quia criminator est qui publice crimina aliis imponit vel accusando, vel conviciando, quod non pertinet ad detractorem et susurronem.

Ad tertium dicendum, quod bilinguis proprie dicitur susurro. Cum enim amicitia sit inter duos, nititur susurro ex utraque parte amicitiam rumpere; et ideo duabus linguis utitur ad duos, uni dicens malum de alio, propter quod dicitur Eccli., XXVIII, 15 : *Susurro et bilinguis maledictus,* et subditur : *Multos enim turbabit pacem habentes.*

CONCLUSIO. — Eo diversa est detractio a susurratione, quod detractione proximi honor, susurratione vero amicitia læditur, et illius intenditur separatio.

ARTICULUS II.

Utrum detractio sit gravius peccatum quam susurratio.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod detractio sit gravius peccatum quam susurratio. Peccata enim oris consistunt in hoc quod aliquis mala dicit. Sed detractor dicit de proximo ea quæ sunt mala simpliciter, quia ex talibus oritur infamia, vel diminuitur fama; susurro autem non curat dicere nisi mala apparentia, quæ scilicet displiceant audienti. Ergo gravius peccatum est detractio quam susurratio.

2. Præterea, quicumque aufert alicui famam, aufert ei non solum unum amicum, sed multos; quia intellectus unuscujusque refugit amicitiam infamium personarum. Unde contra quemdam dicitur II Paralip., XIX, 2 : *His qui oderunt Dominum amicitia jungeris.* Susurratio autem aufert unum solum amicum. Gravius ergo peccatum detractio est quam susurratio.

3. Præterea, Jacobi, IV, 11, dicitur : *Qui detrahit fratri suo, detrahit legi,* et per consequens Deo, qui est legislator; et sic peccatum detractionis videtur esse peccatum in Deum, quod est gravissimum, ut supra habitum est. Peccatum autem susurrationis est in proximum. Ergo peccatum detractionis est gravius quam peccatum susurrationis.

Sed contra est quod dicitur Eccli., V, 17 : *Denotatio pessima super bilinguem; susurratori autem odium et inimicitia, et contumelia.*

Respondeo dicendum, quod, sicut supra

[1] Sic in Glossa ordin. Strabi apud Migne : « Detractores qui aliorum bona negant vel invertunt. » Textus integer in vetere Glossa mss. legitur.

dictum est, peccatum in proximum tanto est gravius, quanto per ipsum majus nocumentum proximo infertur. Nocumentum autem tanto majus est, quanto majus est bonum quod tollitur. Inter cætera vero exteriora bona præeminet amicus, cum « sine amicis nullus vivere possit, » ut patet per Philosophum in VIII *Ethic.*, cap. I, in princ. Unde dicitur Eccli., VI, 15 : *Amico fideli nulla est comparatio*. Fama autem ipsa, quæ per detractionem tollitur, ad hoc maxime necessaria est, ut homo idoneus ad amicitiam habeatur. Et ideo susurratio est majus peccatum quam detractio, et etiam quam contumelia; quia amicus est melior quam honor, et amari quam honorari, ut in VIII *Ethic.*, cap. VIII, Philosophus dicit.

Ad primum ergo dicendum, quod species et gravitas peccati magis attenditur ex fine quam ex materiali objecto; et ideo ratione finis susurratio est gravior, quamvis detractor quandoque pejora dicat.

Ad secundum dicendum, quod fama est dispositio ad amicitiam, et infamia ad inimicitiam. Dispositio autem deficit ab eo ad quod disponit. Et ideo ille qui operatur ad aliquid quod est dispositio ad inimicitiam, minus peccat quam ille qui directe operatur ad inimicitiam inducendam.

Ad tertium dicendum, quod ille qui detrahit fratri, intantum videtur detrahere legi, inquantum contemnit præceptum de dilectione proximi; contra quod directius agit qui amicitiam disrumpere nititur. Unde hoc peccatum maxime contra Deum est, quia *Deus dilectio est*, ut dicitur I Joan., IV, 16 ; et propter hoc dicitur Proverb., VI, 16 : *Sex sunt quæ odit Dominus, et septimum detestatur anima ejus;* et hoc septimum ponit eum *qui seminat inter fratres discordiam*.

CONCLUSIO. — Quanto amicitia honori præstat, tanto susurratio per quam amicitia tollitur, detractione, per quam honor læditur, gravius est peccatum.

QUÆSTIO LXXV.

DE DERISIONE.

(Et duo quæruntur.)

Deinde considerandum est de derisione; et circa hoc quæruntur duo : 1° utrum derisio sit peccatum speciale distinctum ab aliis peccatis, quibus per verba nocumentum proximo infertur ; 2° utrum derisio sit peccatum mortale.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum derisio sit speciale peccatum ab aliis præmissis distinctum.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod derisio non sit speciale peccatum ab aliis præmissis distinctum. Subsannatio enim videtur idem esse quod derisio. Sed subsannatio ad contumeliam videtur pertinere. Ergo derisio non videtur distingui a contumelia.

2. Præterea, nullus irridetur nisi de aliquo turpi, ex quo homo erubescit. Hujusmodi autem sunt peccata, quæ si manifeste de aliquo dicuntur, pertinent ad contumeliam ; si autem occulte, pertinent ad detractionem, sive susurrationem. Ergo derisio non est vitium a præmissis distinctum.

3. Præterea, hujusmodi peccata distinguuntur secundum nocumenta quæ proximo inferuntur. Sed per derisionem non infertur aliud nocumentum proximo quam in honore, vel fama, vel detrimento amicitiæ. Ergo derisio non est peccatum distinctum a præmissis.

Sed contra est quod derisio fit ludo, unde et illusio nominatur. Nullum autem præmissorum ludo agitur, sed serio. Ergo derisio ab omnibus prædictis differt.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, peccata verborum præcipue pensanda sunt secundum intentionem proferentis : et ideo secundum diversa quæ quis intendit, contra alium loquens, hujusmodi peccata distinguuntur. Sicut autem aliquis conviciando intendit conviciati honorem deprimere, et detrahendo diminuere famam, et susurrando tollere amicitiam; ita etiam irridendo aliquis intendit quod ille qui irridetur erubescat. Et quia hic finis est distinctus ab aliis, ideo etiam peccatum derisionis distinguitur a præmissis peccatis.

Ad primum ergo dicendum, quod subsannatio et irrisio conveniunt in fine, sed differunt in modo : quia irrisio fit ore, id est, verbo et cachinnis ; subsannatio autem naso rugato, ut dicit Glossa Aug., super illud psal. II, 4 : *Qui habitat in cælis irridebit eos*. Talis autem differentia non diversificat speciem. Utrumque tamen differt a contumelia, sicut erubescentia a dehonoratione; est

enim erubescentia « timor dehonorationis, sicut Damascenus dicit, lib. II *Orthod. fid.*, cap. xv, col. 931, t. 1.

Ad secundum dicendum, quod de opere virtuoso aliquis apud alios et reverentiam meretur, et famam, et apud seipsum bonæ conscientiæ gloriam, secundum illud II ad Cor., I, 12 : *Gloria nostra hæc est, testimonium conscientiæ nostræ*. Unde e converso de actu turpi, id est vitioso, apud alios quidem tollitur hominis honor et fama ; et ad hoc contumeliosus et detractor turpia de alio dicunt ; apud seipsum autem per turpia, quæ dicuntur, aliquis perdit conscientiæ gloriam per quamdam confusionem et erubescentiam, et ad hoc turpia dicit derisor. Et sic patet quod derisor communicat cum prædictis vitiis in materia, differt autem in fine.

Ad tertium dicendum, quod securitas conscientiæ et quies illius magnum bonum est, secundum illud Proverb., xv, 15 : *Secura mens quasi juge convivium*. Et ideo qui conscientiam alicujus inquietat, confundendo ipsum, aliquod speciale nocumentum ei infert. Unde derisio est peccatum speciale.

Conclusio. — Derisio diversa est a cæteris linguæ vitiis, quod per illam intendatur proximi erubescentia.

ARTICULUS II.

Utrum derisio possit esse peccatum mortale.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod derisio non possit esse peccatum mortale. Omne enim peccatum mortale contrariatur charitati. Sed derisio non videtur contrariari charitati; agitur enim ludo quandoque inter amicos , unde et delusio nominatur. Ergo derisio non potest esse peccatum mortale.

2. Præterea , derisio illa videtur esse maxima quæ fit in injuriam Dei. Sed non omnis derisio quæ vergit in injuriam Dei, est peccatum mortale ; alioquin quicumque recidivaret in aliquod peccatum veniale, de quo pœnituit, peccaret mortaliter ; dicit enim Isidorus, lib. II *Sentent.*, cap. xvi, col. 619, t. 6, quod « irrisor est, et non pœnitens, qui adhuc agit quod pœnitet. » Similiter etiam sequeretur quod omnis simulatio esset peccatum mortale ; quia, sicut Gregorius dicit in *Moral.*, lib. XXXI, cap. xv, § 27, col. 588, t. 2, « per struthionem significatur simulator, qui deridet equum, id est, hominem justum, et ascensorem, id est Deum [1]. » Ergo derisio non est peccatum mortale.

3. Præterea, contumelia et detractio videntur esse graviora peccata quam derisio ; quia majus est facere aliquid serio quam joco. Sed non omnis detractio, vel contumelia, est peccatum mortale. Ergo multo minus derisio.

Sed contra est quod dicitur Proverb., III, 34 : *Ipse deridet illusores*. Sed *deridere Dei* est æternaliter punire pro peccato mortali, ut patet per id quod dicitur in psalm. II, 5 : *Qui habitat in cælis irridebit eos*. Ergo derisio est peccatum mortale.

Respondeo dicendum, quod irrisio non fit nisi de aliquo malo vel defectu. Malum autem, si sit magnum, non pro ludo accipitur, sed seriose ; unde si in ludum vel risum vertatur, ex quo irrisionis vel illusionis nomen sumitur, hoc est, quia accipitur ut parvum. Potest autem aliquod malum accipi ut parvum dupliciter : uno modo secundum se ; alio modo ratione personæ. Cum autem aliquis alterius personæ malum vel defectum in ludum vel risum ponit, quia secundum se parvum malum est, est veniale et leve peccatum secundum suum genus. Cum autem accipitur quasi parvum ratione personæ, sicut defectus puerorum et stultorum parum ponderare solemus ; sic aliquem illudere, vel irridere, est eum omnino parvipendere, et eum tam vilem æstimare, ut de ejus malo non sit curandum ; sed sit quasi pro ludo habendum. Et sic derisio est peccatum mortale et gravius quam contumelia, quæ similiter est in manifesto ; quia contumeliosus videtur accipere malum alterius seriose, illusor autem in ludum ; et ita videtur esse major contemptus et dehonoratio. Et secundum hoc illusio est grave peccatum, et tanto gravius, quanto major reverentia debetur personæ quæ illuditur.

Unde gravissimum est irridere Deum et ea quæ Dei sunt, secundum illud Isa., XXXVII, 23 : *Cui exprobrasti? et quem blasphemasti? et super quem exaltasti vocem* tuam ? et postea subditur : *Ad sanctum*

[1] Plenius in textu S. Gregorii.

Israel. Deinde secundum locum tenet irrisio parentum; unde dicitur Proverb., xxx, 17 : *Oculum qui subsannat patrem et despicit partum matris suæ, effodiant eum corvi de torrentibus et comedant eum filii aquilæ.* Deinde justorum derisio gravis est, quia honor est virtutis præmium; et contra hoc dicitur Job, xii, 4 : *Deridetur justi simplicitas;* quæ quidem derisio valde nociva est, quia per hoc homines a bene agendo impediuntur, secundum illud Gregorii, lib. XX *Moral.*, cap. xiv, § 29, col. 155, t. 2 : « Qui in aliorum actibus exoriri bona conspiciunt, mox ea manu pestiferæ exprobrationis evellunt. »

Ad primum ergo dicendum, quod ludus non importat aliquid contrarium charitati respectu ejus cum quo luditur; potest tamen importare aliquid contrarium charitati respectu ejus de quo luditur, propter contemptum, ut dictum est.

Ad secundum dicendum, quod ille qui recidivat in peccatum de quo pœnituit, et ille qui simulat, non expresse Deum irridet, sed quasi interpretative, inquantum scilicet ad modum deridentis se habet. Nec tamen venialiter peccando aliquis simpliciter recidivat, vel simulat, sed dispositive et imperfecte[1].

Ad tertium dicendum, quod derisio secundum suam rationem levius aliquid est quam detractio, vel contumelia, quia non importat contemptum, sed ludum; quandoque tamen habet majorem contemptum quam contumelia, ut supra dictum est, et tunc est grave peccatum.

Conclusio. — Derisio in parvis veniale peccatum est; at in magnis, pensatis tamen conditionibus personarum, peccatum mortale est.

QUÆSTIO LXXVI.

DE MALEDICTIONE.

(Et quatuor quæruntur.)

Postea considerandum est de maledictione; et circa hoc quæruntur quatuor : 1° utrum licite possit aliquis maledicere homini; 2° utrum licite possit aliquis maledicere irrationali creaturæ; 3° utrum maledictio sit peccatum mortale; 4° de comparatione ejus ad alia peccata.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum liceat maledicere aliquem.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod non liceat maledicere aliquem. Non est enim licitum præterire mandatum Apostoli, in quo Christus loquebatur, ut dicitur II ad Cor., xiii. Sed ipse præcepit Rom., xii, 14 : *Benedicite et nolite maledicere.* Ergo non licet aliquem maledicere.

2. Præterea, omnes tenentur Deum benedicere, secundum illud Dan., iii, 82 : *Benedicite, filii hominum, Domino.* Sed non potest ex ore eodem procedere benedictio Dei et maledictio hominis, ut probatur Jacobi, iii. Ergo nulli licet aliquem maledicere.

3. Præterea, ille qui aliquem maledicit, videtur optare ejus malum culpæ, vel pœnæ, quia maledictio videtur esse imprecatio quædam. Sed non licet desiderare malum alterius; quinimo orare oportet pro omnibus ut liberentur a malo. Ergo nulli licet maledicere.

4. Præterea, diabolus per obstinationem maxime subjectus est malitiæ. Sed non licet alicui maledicere diabolum, sicut nec seipsum; dicitur enim Eccli., xxi, 30 : *Dum maledicit impius diabolum, maledicit ipse animam suam.* Ergo multo minus licet maledicere hominem.

5. Præterea, Num., xxiii, 8, super illud : *Quomodo maledicam cui non maledixit Deus?* dicit Glossa[2] : « Non potest esse justa maledicendi causa, ubi peccantis ignoratur affectus. » Sed homo non potest scire affectum alterius hominis, nec etiam utrum sit maledictus a Deo. Ergo nulli licet aliquem hominem maledicere.

Sed contra est quod Deut., xxvii, 26, dicitur : *Maledictus qui non permanet in sermonibus legis hujus!* Elisæus etiam pueris sibi illudentibus maledixit, ut habetur IV Reg., ii.

Respondeo dicendum, quod maledicere idem est quod malum dicere. Dicere autem tripliciter se habet ad id quod dicitur : uno modo per modum enuntiationis, sicut aliquid exprimitur modo indicativo; et sic maledicere nihil aliud est quam malum alterius referre, quod pertinet ad detractionem;

[1] Ita cum codicibus Alcan., Camer., et Paris., Nicolaï; al. : « dispositive, vel interpretative. »

[2] Desumpta est ex Origene, *Hom.* xv *in Numeros*, col. 687, t. 2.

unde quandoque maledici detractores dicuntur. Alio modo dicere se habet ad id quod dicitur, per modum causæ; et hoc quidem primo et principaliter competit Deo qui omnia suo verbo fecit, secundum illud ps. XXXII, 9 : *Dixit et facta sunt;* consequenter autem competit hominibus, qui verbo suo alios movent per imperium ad aliquid faciendum : et ad hoc instituta sunt verba imperativi modi. Tertio modo ipsum dicere se habet ad id quod dicitur, quasi expressio quædam affectus desiderantis id quod verbo exprimitur; et ad hoc instituta sunt verba optativi modi.

Prætermisso ergo primo modo maledictionis, qui est per simplicem enuntiationem mali, considerandum est de aliis duobus. Ubi scire oportet quod facere aliquid et velle illud se consequuntur in bonitate et malitia, ut ex supra dictis patet. Unde in istis duobus modis, quibus malum dicitur per modum imperantis, vel per modum optantis, eadem ratione est aliquid licitum et illicitum. Si enim aliquis imperet vel optet malum alterius, inquantum est malum, quasi ipsum malum intendens, sic maledicere utroque modo erit illicitum; et hoc est maledicere, per se loquendo. Si autem aliquis imperet vel optet malum alterius sub ratione boni, sic est licitum; nec erit maledictio, per se loquendo, sed per accidens, quia principalis intentio dicentis non fertur ad malum, sed ad bonum.

Contingit autem malum aliquod dici imperando vel optando, sub ratione duplicis boni : quandoque quidem sub ratione justi, et sic judex licite maledicit illum cui præcipit justam pœnam inferri; et sic etiam Ecclesia maledicit anathematizando, sicut et prophetæ in Scripturis quandoque imprecantur mala peccatoribus, quasi conformantes voluntatem suam divinæ justitiæ, licet hujusmodi imprecationes possint etiam per modum prænuntiationis intelligi. Quandoque vero dicitur aliquod malum sub ratione utilis; puta cum aliquis optat aliquem peccatorem pati aliquam ægritudinem aut aliquod impedimentum, vel ut ipse melior efficiatur, vel ut saltem ab aliorum nocumento cesset.

Ad primum ergo dicendum, quod Apostolus prohibet maledicere, per se loquendo, cum intentione mali.

Et similiter dicendum est ad secundum.

Ad tertium dicendum, quod optare alicui malum sub ratione boni non contrariatur affectui quo quis simpliciter alicui optat bonum; sed magis habet conformitatem ad ipsum.

Ad quartum dicendum, quod in diabolo est considerare naturam et culpam. Natura quidem ejus bona est et a Deo, nec eam maledicere licet; culpa autem ejus est maledicenda, secundum illud Job, III, 8 : *Maledicant ei qui maledicunt diei.* Cum autem peccator maledicit diabolum propter culpam, seipsum simili ratione judicat maledictione dignum; et secundum hoc dicitur maledicere animam suam.

Ad quintum dicendum, quod affectus peccantis, etsi in se non videatur, potest tamen percipi ex aliquo manifesto peccato, pro quo pœna est infligenda. Similiter etiam quamvis sciri non possit quem Deus maledicat secundum finalem reprobationem, potest tamen sciri quis sit maledictus a Deo secundum reatum præsentis culpæ.

Conclusio. — Maledicere, animo maledicendi, optando, seu imprecando malum alicui, illicitum est.

ARTICULUS II.

Utrum liceat creaturam irrationalem maledicere.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod non liceat creaturam irrationalem maledicere. Maledictio enim præcipue videtur esse licita, inquantum respicit pœnam. Sed creatura irrationalis non est susceptiva nec culpæ nec pœnæ. Ergo eam maledicere non licet.

2. Præterea, in creatura irrationali nihil invenitur nisi natura quam Deus fecit. Hanc autem maledicere non licet etiam in diabolo, ut dictum est. Ergo creaturam irrationalem nullo modo licet maledicere.

3. Præterea, creatura irrationalis aut est permanens, sicut corpora, aut est transiens sicut tempora. Sed, sicut Gregorius dicit in IV *Moral.*, cap. II, col. 634, t. 1, « otiosum est maledicere non existenti, vitiosum vero si existeret[1]. » Ergo nullo modo licet maledicere creaturæ irrationali.

Sed contra est quod Dominus maledixit

[1] Paulo aliter in textu S. Gregorii : « Si subsistebat res cui malediceret, perniciosum maledictum intulit : si autem non subsistebat, otiosum. »

ficulneæ, ut habetur Matth., XXI, et Job maledixit diei suo, ut habetur Job, III.

Respondeo dicendum, quod benedictio vel maledictio proprie ad illam rem pertinet cui potest aliquid bene vel male contingere, scilicet rationali creaturæ. Creaturis autem irrationalibus bonum vel malum dicitur contingere in ordine ad creaturam rationalem, propter quam sunt. Ordinantur autem ad eam multipliciter : uno quidem modo per modum subventionis, inquantum scilicet ex creaturis irrationalibus subvenitur humanæ necessitati; et hoc modo Dominus homini dixit, Genes., III, 17 : *Maledicta terra in opere tuo*, ut scilicet per ejus sterilitatem homo puniretur. Et ita etiam intelligitur quod habetur Deuter., XXXVIII, 5 : *Benedicta horrea tua;* et infra 17 : *Maledictum horreum tuum*. Sic etiam David maledixit montes Gelboe, secundum Gregorii expositionem, lib. IV *Moral.*, c. IV præfat., col. 636, t. 1. Alio modo creatura irrationalis ordinatur ad rationalem per modum significationis; et sic Dominus maledixit ficulneam in significationem Judeæ. Tertio modo ordinatur creatura irrationalis ad rationalem per modum continentis, scilicet temporis vel loci ; et sic maledixit Job diei nativitatis suæ, propter culpam originalem, quam nascendo contraxit et propter sequentes pœnalitates ; et propter hoc etiam potest intelligi David maledixisse montibus Gelboe, ut legitur II Reg., I, scilicet propter cædem populi quæ in eis contigerat. Maledicere autem rebus irrationalibus, inquantum sunt creaturæ Dei, est peccatum blasphemiæ ; maledicere autem eis secundum se consideratis est otiosum et vanum, et per consequens illicitum.

Et per hoc patet responsio ad objecta.

CONCLUSIO. — Creaturis irrationalibus maledicere, ut Dei creaturæ sunt, ad rationalem creaturam ordinatæ, blasphemia est ; eis autem maledicere, ut in seipsis sunt, illicitum est, cum sit hoc otiosum et vanum.

ARTICULUS III.

Utrum maledicere sit peccatum mortale.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod maledicere non sit peccatum mortale. Augustinus enim, in *Homilia de igne purgatorio*[1], serm. CIV in *Append.*, § 3, col. 1947, t. 5, numerat maledictionem inter levia peccata. Hæc autem sunt venialia. Ergo maledictio non est peccatum mortale, sed veniale.

2. Præterea, ea quæ ex levi motu mentis procedunt, non videntur[2] esse peccata mortalia. Sed interdum maledictio ex levi motu procedit. Ergo maledictio non est peccatum mortale.

3. Præterea, gravius est malefacere quam maledicere. Sed malefacere non semper est peccatum mortale. Ergo multo minus maledicere.

Sed contra, nihil excludit a regno Dei nisi peccatum mortale. Sed maledictio excludit a regno Dei, secundum illud I ad Cor., VI, 10 : *Neque maledici, neque rapaces regnum Dei possidebunt*. Ergo maledictio est peccatum mortale.

Respondeo dicendum, quod maledictio de qua nunc loquimur, est per quam pronuntiatur malum contra aliquem vel imperando, vel optando. Velle autem vel imperio movere ad malum alterius secundum se repugnat charitati, qua diligimus proximum volentes bonum ipsius; et ita secundum suum genus est peccatum mortale, et tanto gravius quanto personam cui maledicimus magis amare et revereri tenemur. Unde dicitur Levit., XX, 9 : *Qui maledixerit patri suo aut matri morte moriatur*.

Contingit tamen verbum maledictionis prolatum esse peccatum veniale vel propter parvitatem mali quo quis alteri maledicendo imprecatur, vel etiam propter affectum ejus qui profert maledictionis verba, dum ex levi motu, vel ex ludo, aut ex surreptione aliqua talia verba profert, quia peccata verborum maxime ex affectu pensantur, ut supra dictum est.

Et per hoc patet responsio ad objecta.

CONCLUSIO. — Maledicere formaliter et magnum imprecari malum, ex suo genere, mortale vitium est; veniale autem esse potest vel si leve sit malum, vel secundum animi levem motum.

[1] Inter supposititios sermones numeratur. —

[2] Parm. addit : « universaliter. »

ARTICULUS IV.

Utrum maledicere sit gravius peccatum quam detractio.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod maledictio sit gravius peccatum quam detractio. Maledictio enim videtur esse blasphemia quædam, ut patet per id quod dicitur in Canonica Judæ, IX, quod *cum Michael archangelus cum diabolo disputans, altercaretur de Moysi corpore, non est ausus judicium inferre blasphemiæ;* et accipitur ibi blasphemia pro maledictione, secundum Glossam interl. Blasphemia autem est gravius peccatum quam detractio. Ergo maledictio est gravior detractione.

2. Præterea, homicidium est detractione gravius, ut supra dictum est. Sed maledictio est pro[1] peccato homicidii; dicit enim Chrysostomus, *Super Matth.*, hom. XX, t. 12 : « Cum dixeris : Maledic ei, et domum everte, et omnia perire fac, nihil ab homicida differs. » Ergo maledictio est gravior quam detractio.

3. Præterea, causa præeminet signo. Sed ille qui maledicit, causat malum suo imperio; ille autem qui detrahit, solum significat malum jam existens. Gravius ergo peccat maledicus quam detractor.

Sed contra est quod detractio non potest bene fieri; maledictio autem fit bene et male, ut ex dictis patet. Ergo gravior est detractio quam maledictio.

Respondeo dicendum, quod, sicut in primo habitum est, duplex est malum, scilicet culpæ et pœnæ. Malum autem culpæ pejus est, ut ibidem ostensum est. Unde dicere malum culpæ pejus est quam dicere malum pœnæ, dummodo sit idem modus dicendi. Ad contumeliosum ergo, et susurronem, et detractorem, et etiam derisorem pertinet dicere malum culpæ; sed ad maledicentem, prout nunc loquimur, pertinet dicere malum pœnæ, non autem malum culpæ, nisi forte sub ratione pœnæ. Non tamen est idem modus dicendi; nam ad prædicta quatuor vitia pertinet dicere malum culpæ solum enuntiando; per maledictionem vero dicitur malum pœnæ, vel causando per modum imperii, vel optando. Ipsa autem enuntiatio culpæ peccatum est, inquantum aliquod nocumentum ex hoc proximo infertur; gravius autem est nocumentum inferre quam nocumentum desiderare, cæteris paribus.

Unde detractio secundum communem rationem gravius peccatum est quam maledictio simplex desiderium exprimens; maledictio vero quæ fit per modum imperii, cum habeat rationem causæ, potest esse detractione gravior, si majus nocumentum inferat quam sit denigratio famæ; vel levior, si minus. Et hæc quidem accipienda sunt secundum ea quæ per se pertinent ad rationem horum vitiorum.

Possunt autem et alia per accidens considerari, quæ prædicta vitia vel augent vel minuunt.

Ad primum ergo dicendum, quod maledictio creaturæ, inquantum creatura est, redundat in Deum; et sic per accidens habet rationem blasphemiæ ; non autem si maledicatur creaturæ propter culpam. Et eadem ratio est de detractione.

Ad secundum dicendum, quod, sicut dictum est, maledictio uno modo includit desiderium mali; unde si ille qui maledicit velit malum occisionis alterius, desiderio non differt ab homicida; differt tamen inquantum actus exterior aliquid adjicit voluntati.

Ad tertium dicendum, quod ratio illa procedit de maledictione, secundum quod importat imperium.

CONCLUSIO. — Detractio, secundum suam generalem rationem gravius peccatum est maledictionis vitio, quod desiderium exprimit : potest tamen per accidens maledictio gravior esse detractione.

QUÆSTIO LXXVII.

DE FRAUDULENTIA,

QUÆ COMMITTITUR IN EMPTIONIBUS ET VENDITIONIBUS

(Et quatuor quæruntur.)

Deinde considerandum est de peccatis quæ sunt circa voluntarias commutationes; et primo de fraudulentia, quæ committitur in emptionibus et venditionibus; secundo de usura, quæ fit in mutuis. Circa alias enim commutationes voluntarias non invenitur aliqua species peccati, quæ distinguatur a rapina, vel furto.

Circa primum quæruntur quatuor : 1° de injusta venditione ex parte pretii, scilicet utrum liceat aliquid vendere plus quam

[1] In Parm. : « par. »

valeat; 2° de injusta venditione ex parte rei venditæ; 3° utrum venditor teneatur dicere vitium rei venditæ; 4° utrum licitum sit aliquid negotiando plus vendere quam emptum sit.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum licite aliquis possit vendere rem plus quam valeat.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod aliquis licite possit vendere rem plus quam valeat. Justum enim in commutationibus humanæ vitæ secundum leges civiles determinatur. Sed secundum eas licitum est emptori et venditori ut se invicem decipiant, ex *Cod.*, lib. IV, tit. 44, « De rescindenda venditione, » quod quidem fit inquantum venditor plus vendit rem quam valeat, emptor autem minus emit[1] quam valeat. Ergo licitum est quod aliquis vendat rem plus quam valeat.

2. Præterea, illud quod est omnibus commune videtur esse naturale, et non esse peccatum. Sed, sicut Augustinus refert XIII *De Trinit.*, cap. III, col. 1017, t. 8, dictum cujusdam mimi fuit ab omnibus acceptatum[2] : « Vili vultis emere, et caro vendere; » cui etiam consonat quod dicitur Prov., XX, 14 : *Malum est, malum est, dicit omnis emptor; et cum recesserit, gloriatur**. Ergo licitum est aliquid carius vendere et vilius emere quam valeat.

* *Tunc* ... *oria-* ... *ur.*

3. Præterea, non videtur esse illicitum, si ex conventione agatur id quod fieri debet ex debito honestatis. Sed secundum Philosophum in *Ethic.*, cap. XIII, sub fin., in amicitia utili recompensatio fieri debet secundum utilitatem quam consecutus est ille qui beneficium suscepit; quæ quidem quandoque excedit valorem rei datæ; sicut contingit cum aliquis multum re aliqua indiget vel ad periculum evitandum, vel ad aliquod commodum consequendum. Ergo licet in contractu emptionis et venditionis aliquid dare pro majori pretio quam valeat.

Sed contra est quod dicitur Matth., VII, 12 : *Omnia quæcumque vultis ut faciant vobis homines, et vos facite illis.* Sed nullus vult sibi rem vendi carius quam valeat. Ergo nullus debet alteri vendere rem carius quam valeat.

Respondeo dicendum, quod fraudem adhibere ad hoc quod aliquid plus justo pretio vendatur, omnino peccatum est, inquantum aliquis decipit proximum in damnum ipsius. Unde et Tullius dicit in lib. III *De offic.*, in tit. « Quod bono viro non est simulandum, » a princ. : « Tollendum est igitur rebus contrahendis omne mendacium : non licitatorem venditor, nec qui contra se licitetur, emptor apponat. »

Si autem fraus deficit, tunc de emptione et venditione dupliciter loqui possumus : uno modo secundum se; et secundum hoc emptio et venditio videtur esse introducta pro communi utilitate utriusque; dum scilicet unus indiget re alterius, et e converso, sicut patet per Philosophum in I *Polit.*, c. VI, a princ. Quod autem pro communi utilitate inductum est, non debet esse magis in gravamen unius quam alterius; et ideo debet secundum æqualitatem rei inter eos contractus institui. Quantitas autem rerum quæ in usum hominis veniunt[3], mensuratur secundum pretium datum; ad quod est inventum numisma, ut dicitur in V *Ethic.*, cap. V, ante med. Et ideo si vel pretium excedat quantitatem valoris rei, vel e converso res excedat pretium, tolletur justitiæ æqualitas. Et ideo carius vendere vel vilius emere rem quam valeat, est secundum se injustum et illicitum.

Alio modo possumus loqui de emptione et venditione, secundum quod per accidens cedit in utilitatem unius et detrimentum alterius; puta cum aliquis multum indiget habere rem aliquam, et alius læditur, si ea careat; et in tali casu justum pretium erit ut non solum respiciatur ad rem quæ venditur, sed ad damnum quod venditor ex venditione incurrit. Et sic licite poterit aliquid vendi plus quam valeat secundum se, quamvis non vendatur plus quam valeat habenti. Si vero aliquis multum juvetur ex re alterius quam accepit, ille vero qui vendit non damnificetur carendo re illa, non debet eam supervendere, quia utilitas quæ alteri accrescit, non est ex vendente[4], sed ex conditione ementis. Nullus autem debet vendere alteri quod non est suum; licet possit ei vendere damnum quod patitur. Ille tamen qui ex re alterius accepta multum juvatur, potest propria sponte aliquid vendenti su-

[1] Parm. omittit : « emit. » — [2] Parm. : « acceptum. » — [3] Parm. : « rei... venit. » — [4] Ita cum codd. Tarrac., Alcan. et Paris., Nicolaï et posteriores edit.; al. : « ex venditione. »

pererogare; quod pertinet ad ejus honestatem (*a*).

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut supra dictum est, lex humana populo datur, in quo sunt multi a virtute deficientes; non autem datur solum virtuosis. Et ideo lex humana non potuit prohibere quidquid est contra virtutem; sed ei sufficit ut prohibeat ea quæ destruunt hominum convictum, alia vero habeat quasi licita, non quia ea approbat, sed quia ea non punit. Sic ergo habet quasi licitum, pœnam non inducens, si absque fraude venditor rem suam supervendat, aut emptor vilius emat; nisi sit nimius excessus, quia tunc etiam lex humana cogit ad restituendum; puta si aliquis sit deceptus ultra dimidiam justi pretii quantitatem. Sed lex divina nihil impunitum relinquit quod sit virtuti contrarium. Unde secundum divinam legem illicitum reputatur, si in emptione et venditione non sit æqualitas justitiæ observata; et tenetur ille qui plus habet recompensare ei qui damnificatus est, si sit notabile damnum. Quod ideo dico, quia justum pretium rerum non est punctualiter determinatum, sed magis in quadam æstimatione consistit; ita quod modica additio vel minutio non videtur tollere æqualitatem justitiæ.

Ad secundum dicendum, quod, sicut ibidem dicit Augustinus, « mimus ille vel seipsum intuendo, vel alios experiendo, vili velle emere, et caro vendere, omnibus id credidit esse commune. Sed quoniam revera vitium est, potest quisque adipisci ejusmodi justitiam, qua huic resistat et vincat; » et ponit exemplum de quodam qui modicum pretium de quodam libro propter ignorantiam postulanti justum pretium dedit. Unde patet quod illud commune desiderium non est naturæ, sed vitii, et ideo commune est multis, qui per latam viam vitiorum incedunt.

Ad tertium dicendum, quod in justitia commutativa consideratur principaliter æqualitas rei; sed in amicitia utili consideratur æqualitas utilitatis; et ideo recompensatio fieri debet secundum utilitatem perceptam, in emptione vero secundum æqualitatem rei.

Conclusio. — Quanquam emere quidpiam vilius quam valeat, seu vendere carius, secundum se illicitum et injustum sit, potest tamen per accidens, secundum conditiones ementis ac vendentis, et illorum indigentiam, licite aliquid carius vendi, ac vilius emi quam secundum se valeat; semper autem peccatum est ubi aliqua circa hoc fraus contigerit.

ARTICULUS II.

Utrum venditio reddatur illicita propter defectum rei venditæ.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod venditio non reddatur injusta et illicita propter defectum rei venditæ. Minus enim cætera sunt pensanda in re quam rei species substantialis. Sed propter defectum speciei substantialis non videtur reddi venditio rei illicita; puta si aliquis vendat argentum vel aurum alchimicum pro vero, quod est utile ad omnes humanos usus, ad quod necessarium est argentum et aurum, puta ad vasa et ad alia hujusmodi: ergo multo minus erit illicita venditio, si sit defectus in aliis.

2. Præterea, defectus ex parte rei, qui est secundum quantitatem, maxime videtur justitiæ contrariari, quæ in æqualitate consistit. Quantitas autem per mensuram cognoscitur; mensuræ autem rerum quæ in usum hominum veniunt, non sunt determinatæ, sed alicubi majores, alicubi minores, ut patet per Philosophum in V *Ethic.*, cap. VII, in med. Ergo sicut non potest evitari defectus ex parte rei venditæ, ita videtur quod ex hoc venditio non reddatur illicita.

3. Præterea, ad defectum rei venditæ pertinet, si ei conveniens qualitas deest. Sed ad qualitatem rei cognoscendam requiritur magna scientia, quæ plerisque venditoribus deest. Ergo non redditur venditio illicita propter defectum.

Sed contra est quod dicit Ambrosius in lib. III *De offic.*, cap. XI, § 73, col. 175, t. 3:

(*a*) Nota pretium rerum esse duplex: unum taxatum a magistratibus, alterum æstimatione publica determinatum, quod dividitur in infimum, medium et summum ex quibus eligat quisque quod volet. — Alii tertium pretium addunt pro rebus non necessariis ad vitam quarum pretium nec legitimum est, nec vulgare; dicunt ergo eas res posse vendi quanti dominus volet aut poterit: sic Bannes, Soto, etc., qui vocant hoc pretium conventionale. Cajetanus, Sylvius, Wiggers, etc., non eis consentiunt. Cæterum dici posset harum rerum pretium in quacumque regione, patria et tempore taxari secundum communem venditorum, emptorumque peritorum æstimationem.

« Regula justitiæ manifesta est, quod a vero declinare virum non deceat bonum, nec damno injusto afficere quemquam, nec aliquid dolo annectere rei suæ.

Respondeo dicendum, quod circa rem quæ venditur, triplex defectus considerari potest. Unus quidem secundum speciem rei; et hunc quidem defectum si venditor cognoscat in re quam vendit, fraudem committit in venditione : unde venditio illicita redditur. Et hoc est quod dicitur contra quosdam Isa., I, 22 : *Argentum tuum versum est in scoriam, vinum tuum mixtum est aqua;* quod enim permixtum est, patitur defectum quantum ad speciem. Alius autem defectus est secundum quantitatem quæ per mensuram cognoscitur; et ideo si quis scienter utatur deficienti mensura in vendendo, fraudem committit; et est illicita venditio. Unde dicitur Deuter., XXV, 13 : *Non habebis in sæculo diversa pondera, majus et minus; nec erit in domo tua modius major et minor;* et postea subditur : *Abominatur enim Dominus eum qui facit hæc et aversatur omnem injustitiam.* Tertius defectus est ex parte qualitatis, puta si aliquod animal infirmum vendat quasi sanum : quod si quis scienter fecerit, fraudem committit in venditione; unde est illicita venditio. Et in omnibus talibus non solum aliquis peccat injustam venditionem faciendo, sed etiam ad restitutionem tenetur. Si vero, eo ignorante, aliquis prædictorum defectuum in re vendita fuerit, venditor quidem non peccat, quia facit injustum materialiter; nec ejus operatio est injusta, ut ex supra dictis patet. Tenetur tamen, cum ad ejus notitiam pervenerit, damnum recompensare emptori. Et quod dictum est de venditore, etiam intelligendum est ex parte emptoris. Contingit enim quandoque venditorem credere rem suam esse minus pretiosam quantum ad speciem, sicut si aliquis vendat aurum loco aurichalci; et tunc emptor, si id cognoscat, injuste emit et ad restitutionem tenetur. Et eadem ratio est de defectu qualitatis et quantitatis.

Ad primum ergo dicendum, quod aurum et argentum non solum cara sunt propter utilitatem vasorum quæ ex eis fabricantur, aut aliorum hujusmodi, sed etiam propter dignitatem et puritatem substantiæ ipsorum. Et ideo si aurum vel argentum ab alchimicis factum veram speciem non habeat auri et argenti, est fraudulentia et injusta venditio, præsertim cum sint aliquæ utilitates auri et argenti veri, secundum naturalem operationem ipsorum, quæ non conveniunt auro per alchimiam sophisticato; sicut quod habet proprietatem lætificandi et contra quasdam infirmitates medicinaliter juvat; frequentius etiam potest poni in operatione, et diutius in sua puritate permanet aurum verum quam aurum sophisticatum. Si autem per alchimiam fieret aurum verum, non esset illicitum ipsum pro vero vendere, quia nihil prohibet artem uti aliquibus naturalibus causis ad producendos naturales et veros effectus, sicut Augustinus dicit in III *De Trin.,* cap. VIII, col. 875, t. 8, de his quæ arte dæmonum fiunt.

Ad secundum dicendum, quod mensuras rerum venalium necesse est in diversis locis esse diversas, propter diversitatem copiæ et inopiæ rerum; quia ubi res magis abundant, consueverunt esse majores mensuræ. In unoquoque tamen loco ad rectores civitatis pertinet determinare, quæ sint justæ mensuræ rerum venalium, pensatis conditionibus locorum et rerum. Et ideo has mensuras publica auctoritate vel consuetudine institutas præterire non licet.

Ad tertium dicendum, quod, sicut Augustinus dicit, XI *De civit. Dei,* c. XVI, col. 331, t. 7, pretium rerum venalium non consideratur secundum gradum naturæ, cum quandoque pluris vendatur unus equus quam unus servus; sed consideratur secundum quod res in usum hominis veniunt. Et ideo non oportet quod venditor vel emptor cognoscat occultas rei venditæ qualitates, sed illas solum per quas redditur humanis usibus apta; puta quod equus sit fortis et bene currat, et similiter in cæteris. Has autem qualitates de facili venditor et emptor recognoscere possunt.

CONCLUSIO. — Vendere et emere rem unam pro alia, vel non in debita mensura ac rei qualitate, illicitum est.

ARTICULUS III.

Utrum venditor teneatur dicere vitium rei venditæ.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod venditor non teneatur dicere vitium rei venditæ. Cum enim venditor emptorem ad emendum non cogat, videtur ejus judicio rem quam vendit supponere. Sed ad eumdem pertinet judicium et cognitio rei. Non

ergo videtur imputandum venditori si emptor in suo judicio decipitur, præcipitanter emendo, absque diligenti inquisitione de conditionibus rei.

2. Præterea, stultum videtur quod aliquis faciat unde ejus operatio impediatur. Sed si aliquis vitia rei vendendæ indicet, impedit suam venditionem; unde Tullius in lib. III *De offic.*, in tit. « In contractibus communibus quæ formula, » inducit quemdam dicentem : « Quid tam absurdum quam si domini jussu ita præco prædicet : domum pestilentem vendo? » Ergo venditor non tenetur dicere vitia rei venditæ.

3. Præterea, magis necessarium est homini ut cognoscat viam virtutis, quam ut cognoscat vitia rerum quæ venduntur. Sed homo non tenetur cuilibet consilium dare et veritatem dicere de his quæ pertinent ad virtutem, quamvis nulli debeat dicere falsitatem. Ergo multo minus tenetur venditor vitia rei venditæ dicere, quasi consilium dando emptori.

4. Præterea, si aliquis teneatur dicere defectum rei venditæ, hoc non est nisi ut minuatur de pretio. Sed quandoque diminueretur de pretio etiam absque vitio rei venditæ propter aliquid aliud ; puta si venditor deferens triticum ad locum, ubi est carisia (*a*) frumenti, sciat multos posse[1] venire, qui deferant; quod si sciretur ab ementibus, minus pretium darent. Hujusmodi autem non oportet dicere venditorem, ut videtur. Ergo pari ratione nec vitia rei venditæ.

Sed contra est quod Ambrosius dicit in III libro *De offic.*, cap. x, § 66, col. 173, t. 3 : « In contractibus vitia eorum quæ veneunt prodi jubentur; ac nisi intimaverit venditor, quamvis in jus emptoris transierint, doli actione vacuantur. »

Respondeo dicendum, quod dare alicui occasionem periculi vel damni semper est illicitum; quamvis non sit necessarium quod homo alteri semper det auxilium vel consilium pertinens ad ejus qualemcumque provocationem[2]; sed hoc solum est necessarium in aliquo casu determinato, puta cum aliquis ejus curæ subditur, vel cum non potest ei per alium subveniri. Venditor autem, qui rem vendendam proponit, ex hoc ipso dat emptori damni vel periculi occasionem, quod rem vitiosam ei offert, si ex ejus vitio damnum vel periculum incurrere possit. Damnum quidem, si propter hujusmodi vitium res quæ vendenda proponitur, minoris sit pretii, ipse vero propter hujusmodi vitium nihil de pretio subtrahat; periculum autem si propter hujusmodi vitium usus rei reddatur impeditus vel noxius, puta si aliquis alicui vendat equum claudicantem pro veloci, vel ruinosam domum pro firma, vel cibum corruptum, sive venenosum pro bono. Unde si hujusmodi vitia sint occulta, et ipse non detegat, erit illicita et dolosa venditio; et tenetur venditor ad damni recompensationem.

Si vero vitium sit manifestum, puta cum equus est monoculus, vel cum usus rei, etsi non competat venditori, potest tamen esse conveniens aliis, et si ipse propter hujusmodi vitium subtrahat quantum oportet de pretio, non tenetur ad manifestandum vitium rei, quia forte propter hujusmodi vitium emptor vellet plus subtrahi de pretio quam esset subtrahendum. Unde potest licite venditor indemnitati suæ consulere, vitium rei reticendo.

Ad primum ergo dicendum, quod judicium non potest fieri nisi de re manifesta. Unusquisque enim judicat secundum quod cognoscit, ut dicitur in I *Ethic.*, cap. III, in med. Unde si vitia rei quæ vendenda proponitur, sint occulta, nisi per venditorem manifestentur, non sufficienter committitur emptori judicium. Secus autem esset, si essent vitia manifesta.

Ad secundum dicendum, quod non oportet quod aliquis per præconem vitium rei vendendæ prænuntiet, quia si prædiceret vitium, exterrerentur emptores ab emendo, dum ignorarent alias conditiones rei, in[3] quas est bona et utilis. Sed singulariter est dicendum vitium rei ei qui ad emendum accedit, qui potest simul omnes conditiones ad invicem comparare, bonas et malas. Nihil enim prohibet rem in aliquo vitiosam, in multis aliis utilem esse.

Ad tertium dicendum, quod quamvis homo non teneatur simpliciter omni homini dicere veritatem de his quæ pertinent ad virtutes, tenetur tamen in casu illo de his dicere veritatem quando ex ejus facto alteri periculum immineret in detrimentum virtutis, nisi diceret veritatem ; et sic est in proposito.

Ad quartum dicendum, quod vitium rei

[1] Sic cod.; in Parm. : « post se. » — [2] In Parm. : « promotionem. » — [3] Parm. : « secundum. »

(*a*) Vox mediæ latinitatis quam Cangius omittit.

facit rem in præsenti esse minoris valoris quam videatur; sed in casu præmisso in futurum res expectatur esse minoris valoris per superventum negotiatorum, qui ab ementibus ignoratur; unde venditor qui vendit rem secundum pretium quod invenit, non videtur contra justitiam facere, si quod futurum est non exponat. Si tamen exponeret, vel de pretio subtraheret, abundantioris esset virtutis; quamvis ad hoc non videatur teneri ex justitiæ debito.

CONCLUSIO. — Potest nonnunquam venditor indemnitati suæ consulendo rei occultum vitium tacere, dummodo in damnum seu periculum non vertatur emptoris, præcipue si vitium sit occultum.

ARTICULUS IV.

Utrum liceat negotiando aliquid carius vendere quam emere.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod non liceat negotiando aliquid carius vendere quam emere. Dicit enim Chrysostomus, *Super Matth.* XXI, hom. XXXVIII *Op. imperf.* [1], ante med. : « Quicumque rem comparat, ut integram et immutatam vendendo lucretur, ille est mercator, qui de templo Dei ejicitur; » et idem dicit Cassiodorus, *Super* illud *psalm.* LXX : *Quoniam non cognovi litteraturam*, vel *negotiationem* secundum aliam litteram [2] : « Quid, » inquit, « est aliud negotiatio, nisi vilius comparare et carius velle distrahere? » et subdit : « Negotiatores tales Dominus ejecit de templo. » Sed nullus ejicitur de templo nisi propter aliquod peccatum. Ergo talis negotiatio est peccatum.

2. Præterea, contra justitiam est quod aliquis rem carius vendat quam valeat, vel vilius emat, ut ex dictis apparet. Sed ille qui negotiando rem carius vendit quam emerit, necesse est quod vel vilius emerit quam valeat, vel carius vendat. Ergo hoc sine peccato fieri non potest.

3. Præterea, Hieronymus dicit, *Epist.* LII *ad Nepotian.*, § 5, col. 531, t. 1 : « Negotiatorem clericum, ex inope divitem, ex ignobili gloriosum, quasi quamdam pestem fuge. » Non autem negotiatio clericis interdicta esse videtur nisi propter peccatum. Ergo negotiando aliquid vilius emere et charius vendere, est peccatum.

Sed contra est quod Augustinus dicit, *Super* illud *psalm.* LXX : *Quoniam non cognovi litteraturam*, conc. I, § 17, col. 886, t. 4 : « Negotiator avidus acquirendi pro damno blasphemat, pro pretiis rerum mentitur et pejerat. Sed hæc vitia hominis sunt, non artis, quæ sine his vitiis agi potest. » Ergo negotiari secundum se non est illicitum.

Respondeo dicendum, quod ad negotiatores pertinet commutationibus rerum insistere. Ut autem Philosophus dicit in I *Polit.*, cap. V et VI, duplex est rerum commutatio : una quidem quasi naturalis et necessaria; per quam scilicet fit commutatio rei ad rem, vel rerum et denariorum propter necessitatem vitæ; et talis commutatio non proprie pertinet ad negotiatores, sed magis ad œconomicos, vel politicos, qui habent providere vel domui vel civitati de rebus necessariis ad vitam. Alia vero commutationis species est vel denariorum ad denarios, vel quarumcumque rerum ad denarios, non propter res necessarias vitæ, sed propter lucrum quærendum; et hæc quidem negotiatio proprie videtur ad negotiatores pertinere, secundum Philosophum, lib. I *Polit.*, cap. VI. Prima autem commutatio laudabilis est, quia deservit naturali necessitati. Secunda autem juste vituperatur, quia, quantum est de se, deservit cupiditati lucri, quæ terminum nescit, sed in infinitum tendit. Et ideo negotiatio secundum se considerata quamdam turpitudinem habet inquantum non importat de sui ratione finem honestum vel necessarium. Lucrum tamen, quod est negotiationis finis, etsi in sui ratione non importet aliquid honestum vel necessarium, nihil tamen importat in sui ratione vitiosum vel virtuti contrarium; unde nihil prohibet lucrum ordinari ad aliquem finem necessarium vel etiam honestum; et sic negotiatio licita reddetur; sicut cum aliquis lucrum immoderatum [3], quod negotiando quærit, ordinat ad domus suæ sustentationem, vel etiam ad subveniendum indigentibus; vel etiam cum aliquis negotiationi intendit propter publicam utilitatem, ne scilicet res necessariæ ad vitam patriæ desint; et lucrum expetit, non quasi finem, sed quasi stipendium laboris.

Ad primum ergo dicendum, quod verbum Chrysostomi est intelligendum de negotia-

[1] Non est Chrysostomi. — [2] Septuaginta Interpretum. — [3] Parm. : « moderatum. »

tione secundum quod ultimum finem in lucro constituit; quod præcipue videtur quando aliquis rem non immutatam carius vendit : si enim rem immutatam[1] carius vendat, videtur præmium sui laboris accipere; quamvis et ipsum lucrum possit licite intendi non sicut ultimus finis, sed propter alium finem necessarium, vel honestum, ut dictum est.

Ad secundum dicendum, quod non quicumque carius vendit aliquid quam emerit, negotiatur, sed solum qui ad hoc emit, ut carius vendat. Si autem emit rem, non ut vendat, sed ut teneat, et postmodum propter aliquam causam eam vendere velit, non est negotiatio, quamvis carius vendat. Potest enim hoc licite facere, vel quia in aliquo rem melioravit, vel quia pretium rei est mutatum secundum diversitatem loci, vel temporis, vel propter periculum, cui se exponit, transferendo rem de loco ad locum, vel eam ferri[2] faciendo. Et secundum hoc, nec emptio, nec venditio est injusta.

Ad tertium dicendum, quod clerici non solum debent abstinere ab his quæ sunt secundum se mala, sed etiam ab his quæ habent speciem mali. Quod quidem in negotiatione contingit, tum propter hoc quod est ordinata ad lucrum terrenum, cujus clerici debent esse contemptores; tum etiam propter frequentia negotiatorum vitia, quia *difficulter exuitur negotiator a peccatis labiorum**, ut dicitur Eccli., XXVI, 28. Est et alia causa, quia negotiatio nimis implicat animum sæcularibus curis, et per consequens a spiritualibus retrahit : unde et Apostolus dicit II ad Tim., II, 4 : *Nemo militans Deo implicat se negotiis sæcularibus*. Licet tamen clericis uti prima commutationis specie, quæ ordinatur ad necessitatem vitæ, emendo vel vendendo.

* *Difficile exuitur negotians a negligentia, et non justificabitur caupo a peccatis labiorum.*

Conclusio. — Negotiari propter res necessarias vitæ consequendas, omnibus licet; propter lucrum vero, nisi id sit ordinatum ad aliquem honestum finem, negotiari ex se est turpe.

QUÆSTIO LXXVIII.

DE PECCATO USURÆ, QUOD COMMITTITUR IN MUTUIS.

(Et quatuor quæruntur.)

Deinde considerandum est de peccato usuræ, quod committitur in mutuis; et circa hoc quæruntur quatuor : 1° utrum sit peccatum accipere pecuniam in pretium pro pecunia mutata, quod est accipere usuram; 2° utrum liceat pro eodem quamcumque utilitatem accipere, quasi in recompensationem mutui; 3° utrum aliquis restituere teneatur id quod de pecunia usuraria justo lucro lucratus est; 4° utrum liceat accipere mutuo pecuniam sub usura.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum accipere usuram pro pecunia mutuata sit peccatum.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod accipere usuram pro pecunia mutuata non sit peccatum. Nullus enim peccat ex hoc quod sequitur exemplum Christi. Sed Dominus de seipso dicit Luc., XIX, 23 : *Ego veniens cum usuris exegissem illam,* scilicet pecuniam mutuatam. Ergo non est peccatum accipere usuram pro mutuo pecuniæ.

2. Præterea, sicut dicitur in psal. XVIII, 8, *lex Domini immaculata,* quia scilicet peccatum prohibet. Sed in lege divina conceditur aliqua usura, secundum illud Deut., XXIII, 19 : *Non feneraberis fratri tuo ad usuram pecuniam, nec fruges, nec quamlibet aliam rem, sed alieno;* et, quod plus est etiam, in præmium repromittitur pro lege servata, secundum illud Deuter., XXVIII, 12 : *Feneraberis gentibus multis, et ipse a nullo fenus accipies*. Ergo accipere usuram non est peccatum.

3. Præterea, in rebus humanis determinatur justitia per leges civiles. Sed secundum eas conceditur usuras accipere. Ergo videtur esse licitum.

4. Præterea, prætermittere consilia non obligat ad peccatum. Sed Luc., VI, 35, inter alia consilia ponitur : *Mutuum date, nihil inde sperantes*. Ergo accipere usuram non est peccatum.

5. Præterea, pretium accipere pro eo quod quis facere non tenetur, non videtur esse secundum se peccatum. Sed non in quolibet casu tenetur pecuniam habens eam proximo mutuare. Ergo licet ei aliquando pro mutuo accipere pretium.

6. Præterea, argentum monetatum, et in vasa formatum, non differt specie. Sed licet accipere pretium pro vasis argenteis accom-

[1] Parm. : « in melius mutatam. » — [2] Ita cod.; in Parm. : « etiam ferri. »

modatis. Ergo etiam licet accipere pretium pro mutuo argenti monetati. Usura ergo non est secundum se peccatum.

7. Præterea, quilibet potest licite accipere rem quam ei dominus rei voluntarie tradit. Sed ille qui accipit mutuum, voluntarie tradit usuram. Ergo ille qui mutuat, licite potest accipere.

Sed contra est quod dicitur Exod., XXII, 25 : *Si pecuniam mutuam dederis populo meo pauperi qui habitat tecum, non urgebis eum quasi exactor, nec usuris opprimes.*

Respondeo dicendum, quod accipere usuram pro pecunia mutuata est secundum se injustum, quia venditur id quod non est: per quod manifeste inæqualitas constituitur, quæ justitiæ contrariatur.

Ad cujus evidentiam sciendum est quod quædam res sunt quarum usus est ipsarum rerum consumptio; sicut vinum consumimus eo utendo ad potum, et triticum consumimus, eo utendo ad cibum. Unde in talibus non debet seorsum computari usus rei a re ipsa ; sed cuicumque conceditur usus, ex hoc ipso conceditur res; et propter hoc in talibus per mutuum tranfertur dominium. Si quis ergo seorsum vellet vendere vinum, et vellet seorsum vendere usum vini, venderet eamdem rem bis, vel venderet id quod non est; unde manifeste per injustitiam peccaret. Et simili ratione injustitiam committit qui mutuat vinum aut triticum petens sibi[1] duas recompensationes, unam quidem restitutionem æqualis rei, aliam vero pretium usus quod « usura » dicitur.

Quædam vero sunt quorum usus non est ipsa rei consumptio; sicut usus domus est inhabitatio, non autem dissipatio. Et ideo in talibus seorsum potest utrumque concedi, puta cum aliquis tradit alteri dominium domus, reservato sibi usu ad aliquod tempus; vel e converso cum quis concedit alicui usum domus, reservato sibi ejus dominio. Et propter hoc licite potest homo accipere pretium pro usu domus, et præter hoc petere domum commodatam, sicut patet in conductione et locatione domus.

Pecunia autem, secundum Philosophum, in V *Ethic.*, cap. v, a med., et in I *Polit.*, cap. v et vi, principaliter est inventa ad commutationes faciendas; et ita proprius et principalis pecuniæ usus est ipsius consumptio, sive distractio, secundum quod in commutationes expenditur. Et propter hoc secundum se est illicitum pro usu pecuniæ mutuatæ accipere pretium, quod dicitur usura; et sicut alia injuste acquisita tenetur homo restituere pecuniam quam per usuram accepit (*a*).

Ad primum ergo dicendum, quod usura

[1] Parm. addit : « dari. »

(*a*) Propositiones ab Innocentio XI damnatæ :

« Usura non est dum ultra sortem aliquid exigitur tanquam ex benevolentia et gratitudine debitum, sed solum si exigatur tanquam ex justitia debitum. »

« Cum numerata pecunia pretiosior sit numeranda, et nullus sit qui non majoris faciat pecuniam præsentem quam futuram, potest creditor aliquid ultra sortem a mutuario exigere, et eo titulo ab usura excusari. »

« Licitum est mutuanti aliquid ultra sortem exigere, si se obliget ad non repetendam sortem usque ad certum tempus. »

Medina tamen, Serra et alii dicunt hoc esse licitum, si se obliget mutuans ad non repetendum nisi post multum tempus.

Judæi, Græci schismatici, Calvinus et Molinæus negant usuram esse prohibitam, saltem quando mutuatur divitibus, ut asserunt Calvinus et Molinæus.

Abulensis et quidam jurisconsultæ negant usuram esse jure naturali prohibitam.

Sæculo decimo sexto vigebat adhuc in scholis severior de usura doctrina. Bonifacius tamen a Cæva, hujus sæculi prædicator famosissimus, in quodam sermone dicit : « Mutuum dans ob alterius lucrum vel honorem licite commodi particeps esse potest. Sic enim pretium vasorum, ostentationis gratia concessorum, et pecuniæ in mercaturam adjectæ quis debite recipit, quia non habet rationem mutui sed commodati. »

Tituli legitimi aliquid accipiendi ultra sortem sunt : damnum emergens; — lucrum cessans; — periculum sortis; — pœna conventionalis, contra paucos Lovanienses.

Quidam conatus est probare tempore Benedicti XIV, pecuniam de se non esse sterilem et infructiferam, sicut sunt aliæ res usu consumptibiles. Hinc inferebat, præcisis titulis damni emergentis, lucri cessantis, periculi sortis, etc., licite exigi posse aliquid ultra sortem pro mutuo pecuniæ, modo lucrum sit moderatum, et mutuatarius dives. — Hæc opinio interdicta fuit in encyclica Benedicti XIV, ann. 1745.

Recentiores nihilominus theologi titulis prædictis addunt, et bene, legem civilem : ita Bouvier, Gousset, Rousselot, Wiceburgenses, Gury et alii. — Dixi « bene, » quia suppono usuram non esse jure naturali prohibitam, si sit moderata. — Unde, ut arbitror, titulis prædictis addi posset etiam universalis consuetudo etiam honestorum virorum, quæ tolerata per sanctam Sedem, leges contrarias abolevit. — Sancta etenim Sedes, sæpius hisce ultimis temporibus interrogata, respondit non esse inquietandos eos qui lucrum lege concessum accipiunt. Porro hodie, saltem ex consuetudine non ignorata legislatoribus, et ex eorum tacita permissione, lucrum

ibi metaphorice accipitur pro superexcrescentia bonorum spiritualium, quam exigit Deus, volens ut in bonis acceptis ab eo semper proficiamus; quod est ad utilitatem nostram, non ejus.

Ad secundum dicendum, quod Judæis prohibitum fuit accipere usuram a fratribus suis, scilicet Judæis; per quod datur intelligi quod accipere usuram a quocumque homine est simpliciter malum : debemus enim omnem hominem habere quasi proximum et fratrem, præcipue in statu Evangelii, ad quod omnes vocantur. Unde in ps. xiv, 5, absolute dicitur : *Qui pecuniam suum non dedit ad usuram;* et Ezech., xviii, 8 : *Qui usuram non accipit**. Quod autem ab extraneis usuram acciperent, non fuit eis concessum quasi licitum, sed permissum ad majus malum vitandum, ne scilicet a Judæis Deum colentibus usuras acciperent propter avaritiam, cui dediti erant, ut habetur Isa., lvi. Quod autem in præmium promittitur : *Feneraberis gentibus multis,* etc., fenus ibi large accipitur pro mutuo, sicut et Eccli., xxix, 10, dicitur : *Multi non causa nequitiæ non fenerati sunt,* id est, non mutuaverunt. Promittitur ergo in præmium Judæis abundantia divitiarum, ex qua contingit quod aliis mutuare possint.

**Ad usuram non commodaverit.*

Ad tertium dicendum, quod leges humanæ dimittunt aliqua peccata impunita, propter conditiones hominum imperfectorum, in quibus multæ utilitates impedirentur, si omnia peccata districte prohiberentur pœnis adhibitis. Et ideo usuras lex humana concessit, non quasi existimans eas esse secundum justitiam, sed ne impedirentur utilitates multorum. Unde in ipso jure civili, lib. II *Constitut.*, tit. iv, « De usufructu, » § Constituitur, dicitur quod « res quæ usu consumuntur, neque ratione naturali, neque civili, recipiunt usumfructum, » et quod « senatus non fecit earum rerum usumfructum, nec enim poterat, sed quasi usumfructum constituit, » concedens scilicet usuras. Et Philosophus naturali ratione ductus dicit in I *Polit.*, cap. vii, parum ante med., quod « usuraria acquisitio pecuniarum est maxime præter naturam. »

Ad quartum dicendum, quod dare mutuum non semper tenetur homo; et ideo quantum ad hoc ponitur inter consilia. Sed quod homo lucrum de mutuo non quærat, hoc cadit sub ratione præcepti. Potest tamen dici consilium per comparationem ad dicta pharisæorum, qui putabant usuram aliquam esse licitam; sicut et dilectio inimicorum est consilium. Vel loquitur ibi, non de spe usurarii lucri, sed de spe quæ ponitur in homine; non enim debemus mutuum dare vel quodcumque bonum facere propter spem hominis, sed propter spem Dei.

Ad quintum dicendum, quod ille qui mutuare non tenetur, recompensationem potest accipere ejus quod fecit : sed non amplius debet exigere. Recompensatur autem ei secundum æqualitatem justitiæ, si tantum ei reddatur, quantum mutuavit. Unde si amplius exigat pro usufructu rei, quæ alium usum non habet nisi consumptionem[1] substantiæ, exigit pretium ejus quod non est; et ita est injusta exactio.

Ad sextum dicendum, quod usus principalis vasorum argenteorum non est ipsa eorum consumptio; et ideo usus eorum potest vendi licite[2], servato dominio rei. Usus autem principalis pecuniæ argenteæ est distractio pecuniæ in commutationes; unde non licet ejus usum vendere cum hoc quod aliquis velit ejus restitutionem quod mutuo dedit. Sciendum tamen, quod secundarius usus argenteorum vasorum posset esse commutatio: et talem usum eorum non liceret vendere. Et similiter potest esse aliquis secundarius usus pecuniæ argenteæ, ut puta si quis concederet pecuniam signatam ad ostentationem vel ad ponendum loco pignoris; et talem usum pecuniæ licite homo vendere potest.

Ad septimum dicendum, quod ille qui dat usuram, non simpliciter voluntarie dat, sed cum quadam necessitate, inquantum indiget accipere pecuniam mutuo, quam ille qui habet non vult sine usura mutuare.

concessum excedit illud quod concedebat lex 31 septembris 1807. — Ergo. — Insuper quamvis S. Ligorius affirmet Benedictum XIV in sua encyclica damnasse opinionem novam quæ asserit quod pecuniæ fœcunditas est titulus, de hac damnatione non satis constat. Ille Papa damnavit lucrum vi mutui præcise; sed non videtur damnasse lucrum vi fœcunditatis pecuniæ. Admittunt igitur hunc titulum card. De la Luzerne, Maffei, Mastrofini, Rossignol, et alii quibus assentiendum esse reor. Hæc fœcunditas ignota erat D. Thomæ temporibus, sive propter leges usuras et usurariorum enormes abusus reprimentes, sive propter morum differentiam; alioquin S. Doctor quæstionem aliter determinasset.

[1] Parm. : « consummationem. » — [2] Sic cod.; Parm. : « vivendi, licet servato. »

CONCLUSIO. — Cum pecuniæ usus sit illius consumptio ac distractio, injustum et illicitum est pro ejus usu aliquid accipere.

ARTICULUS II.

Utrum liceat pro pecunia mutuata aliquam aliam commoditatem expetere.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod aliquis possit pro pecunia mutuata aliquam aliam commoditatem expetere. Unusquisque enim licite potest suæ indemnitati consulere. Sed quandoque damnum aliquis patitur ex hoc quod pecuniam mutuat. Ergo licitum est ei supra pecuniam mutuatam aliquid aliud pro damno expetere, vel etiam exigere.

2. Præterea, unusquisque tenetur ex quodam debito honestatis aliquid recompensare ei qui sibi gratiam fecit, ut dicitur in V *Ethic.*, cap. v, paulo a princ. Sed ille qui alicui in necessitate constituto pecuniam mutuat, gratiam facit, unde et gratiarum actio ei debetur. Ergo ille qui recipit, tenetur naturali debito aliquid recompensare. Sed non videtur esse illicitum obligare se ad aliquid ad quod quis ex naturali jure tenetur. Ergo non videtur esse illicitum, si aliquis pecuniam alteri mutuans, in obligationem deducat aliquam recompensationem.

3. Præterea, sicut est quoddam munus « a manu, » ita etiam est quoddam munus « a lingua » et « ab obsequio » ut dicit Glossa interl., Isa., XXXIII, 15 : *Beatus qui excutit manus suas ab omni munere.* Sed licet accipere servitium vel etiam laudem ab eo cui quis pecuniam mutuavit. Ergo pari ratione licet quodcumque aliud munus accipere.

4. Præterea, eadem videtur esse comparatio dati ad datum, et mutuati ad mutuatum. Sed licet pecuniam accipere pro alia pecunia data. Ergo licet accipere recompensationem alterius mutui pro pecunia mutuata.

5. Præterea, magis a se pecuniam alienat qui eam mutuando dominium transfert, quam qui eam mercatori vel artifici committit. Sed licet lucrum accipere de pecunia commissa mercatori vel artifici. Ergo licet etiam lucrum accipere de pecunia mutuata.

6. Præterea, pro pecunia mutuata potest homo pignus accipere, cujus usus posset pretio aliquo vendi ; sicut cum impignoratur ager vel domus quæ inhabitatur. Ergo licet aliquod lucrum habere de pecunia mutuata.

7. Præterea, contingit quandoque quod aliquis carius vendit res suas ratione mutui, aut vilius emit quod est alterius, vel etiam pro dilatione pretium auget, vel pro acceleratione diminuit; in quibus omnibus videtur aliqua recompensatio fieri quasi pro mutuo pecuniæ. Hoc autem non manifeste apparet illicitum. Ergo videtur licitum esse aliquod commodum de pecunia mutuata expectare[1], vel etiam exigere.

Sed contra est quod Ezech., XVIII, 17, dicitur inter alia quæ ad virum justum requiruntur : *Si usuram et superabundantiam non acceperit;* ut et vers. 8 : *Si amplius non acceperit.*

Respondeo dicendum, quod, secundum Philosophum in IV *Ethic.*, cap. I, circa princ., omne illud pro pecunia habetur cujus pretium potest pecunia mensurari. Et ideo sicut si aliquis pro pecunia mutuata, vel quacumque alia re quæ ipso usu consumitur, pecuniam accipit ex pacto tacito vel expresso peccat contra justitiam, ut dictum est; ita etiam quicumque ex pacto tacito vel expresso quodcumque aliud acceperit, cujus pretium pecunia mensurari potest, simile peccatum incurrit. Si vero accipiat aliquid hujusmodi, non quasi exigens, nec quasi ex aliqua obligatione tacita vel expressa, sed sicut gratuitum donum, non peccat; quia etiam antequam pecuniam mutuasset, licite poterat aliquod donum gratis accipere, nec pejoris conditionis efficitur per hoc quod mutuavit. Recompensationem vero eorum quæ pecunia non mensurantur, licet pro mutuo exigere, puta benevolentiam et amorem ejus qui[2] mutuavit, vel aliquid hujusmodi.

Ad primum ergo dicendum, quod ille qui mutuum dat, potest absque peccato in pactum deducere cum eo qui mutuum accipit, recompensationem damni, per quod subtrahitur sibi aliquid quod debet habere; hoc enim non est vendere usum pecuniæ, sed damnum vitare; et potest esse quod accipiens mutuum majus damnum evitet quam dans incurrat; unde accipiens mutuum, cum sua utilitate damnum alterius recompensat. Recompensationem vero damni, quod consideratur in hoc quod de pecunia

[1] Sic cod.; Parm. : « expetere. » — [2] Sic cod.; Parm. : « cui. »

non lucratur, non potest in pactum deducere, quia non debet vendere id quod nondum habet, et potest impediri multipliciter ab habendo.

Ad secundum dicendum, quod recompensatio alicujus beneficii dupliciter fieri potest: uno quidem modo ex debito justitiæ, ad quod aliquis ex certo pacto obligari potest; et hoc debitum attenditur secundum quantitatem beneficii quod quis accepit. Et ideo ille qui accepit mutuum pecuniæ, vel cujuscumque similis rei, cujus usus est ejus consumptio, non tenetur ad plus recompensandum quam mutuo acceperit : unde contra justitiam est, si ad plus reddendum obligetur. Alio modo tenetur aliquis ad recompensandum beneficium ex debito amicitiæ; in quo magis consideratur affectus ex quo aliquis beneficium contulit, quam etiam quantitas ejus quod fecit; et tali debito non competit civilis obligatio, per quam inducitur quædam necessitas, ut non spontanea recompensatio fiat.

Ad tertium dicendum, quod si aliquis ex pecunia mutuata expectet vel exigat, quasi per obligationem pacti taciti vel expressi, recompensationem muneris ab obsequio vel a lingua, perinde est ac si expectaret vel exigeret munus a manu; quia utrumque pecunia æstimari potest, ut patet in his qui locant operas suas, quas manu vel lingua exercent. Si vero munus ab obsequio vel a lingua non quasi ex obligatione rei exhibetur, sed ex benevolentia, quæ sub æstimatione pecuniæ non cadit, licet hoc accipere, et exigere, et expectare.

Ad quartum dicendum, quod pecunia non potest vendi pro pecunia ampliori quam sit quantitas pecuniæ mutuatæ quæ restituenda est. Nec ibi aliquid est exigendum aut expectandum, nisi benevolentia affectus, qui sub æstimationem pecuniæ non cadit; ex quo potest procedere spontanea mutuatio. Repugnat autem ei obligatio ad mutuum faciendum in posterum, quia etiam talis obligatio pecunia æstimari posset. Et ideo licet simul mutuanti unum, aliquid aliud mutuare[1], non autem licet eum obligare ad mutuum in posterum faciendum.

Ad quintum dicendum, quod ille qui mutuat pecuniam, transfert dominium pecuniæ in eum cui mutuat; unde ille cui pecunia mutuatur, sub suo periculo tenet eam, et tenetur eam restituere integre : unde non debet amplius exigere ille qui mutuavit. Sed ille qui committit pecuniam suam vel mercatori vel artifici per modum societatis cujusdam, non transfert dominium pecuniæ suæ in illum, sed remanet ejus; ita quod cum periculo ipsius mercator de ea negotiatur, vel artifex operatur; et ideo sic licite potest partem lucri inde provenientis expetere, tanquam de re sua.

Ad sextum dicendum, quod si quis pro pecunia sibi mutuata obliget rem aliquam cujus usus pretio æstimari potest, debet usum illius rei ille qui mutuavit, computare in restitutionem ejus quod mutuavit; alioquin si usum illius rei quasi gratis sibi superaddi velit, idem est ac si pecuniam acciperet pro mutuo, quod est usurarium; nisi forte esset talis res cujus usus sine pretio soleat concedi inter amicos, sicut patet de libro commodato.

Ad septimum dicendum, quod si aliquis carius velit vendere res suas quam sit justum pretium, ut de pecunia solvenda emptorem expectet, manifeste usura committitur, quia hujusmodi expectatio pretii solvendi habet rationem mutui. Unde quidquid ultra justum pretium pro hujusmodi expectatione exigitur, est quasi pretium mutui, quod pertinet ad rationem usuræ. Similiter etiam si quis emptor velit rem emere vilius quam sit justum pretium, eo quod pecuniam ante solvit quam possit ei res tradi, est peccatum usuræ, quia etiam ista anticipatio solutionis pecuniæ habet mutui rationem, cujus quoddam pretium est quod diminuitur de justo pretio rei emptæ. Si vero aliquis de justo pretio velit diminuere, ut pecuniam prius habeat non peccat peccato usuræ.

Conclusio. — Non licet aliquid pecunia æstimabile pro mutui recompensatione accipere, nisi sicut quoddam gratuitum donum quis aliquid susceperit.

ARTICULUS III.

Utrum quidquid de pecunia usuraria quis lucratus fuerit reddere teneatur.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod quidquid de pecunia usuraria aliquis lucratus fuerit reddere teneatur. Dicit enim Apostolus ad Rom., XI, 16 : *Si radix sancta, et rami.* Sed radix fuit usuraria. Ergo quid-

[1] Sic cod.; in Parm. : « mutuum recipere. »

quid ex ea acquisitum est usurarium. Ergo tenetur ad restitutionem illius.

2. Præterea, sicut *Extrav.* « De usuris, » in illa decretali : « Cum tu, sicut asseris, » dicitur « possessiones quæ de usuris sunt comparatæ debent vendi, et ipsarum pretia his a quibus sunt extorta restitui. » Ergo eadem ratione quidquid aliud ex pecunia usuraria acquiritur debet restitui.

3. Præterea, illud quod aliquis emit de pecunia usuraria, debetur ei ratione pecuniæ quam dedit. Non ergo habet majus jus in re quam acquisivit, quam in pecunia quam dedit. Sed pecuniam usurariam tenebatur restituere. Ergo et illud quod ex ea acquirit tenetur restituere.

Sed contra, quilibet potest licite tenere id quod legitime acquisivit. Sed id quod acquiritur per pecuniam usurariam, interdum legitime acquiritur. Ergo licite potest teneri.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, res quædam sunt quarum usus est ipsa earum rerum consumptio, quæ non habent usumfructum secundum jura, lib. II *Instit.*, tit. IV, « De usufructu, » § Constituitur. Et ideo si talia fuerint per usuram extorta, puta denarii, triticum, vinum, aut aliquid hujusmodi, non tenetur homo ad restituendum nisi id quod accepit : quia id quod de tali re est acquisitum non est fructus hujusmodi rei, sed humanæ industriæ; nisi forte per detentionem talis rei alter sit damnificatus, amittendo aliquid de bonis suis; tunc enim tenetur ad recompensationem nocumenti.

Quædam vero res sunt quarum usus non est earum consumptio; et talia habent usumfructum; sicut domus et ager, et alia hujusmodi. Et ideo si quis domum alterius vel agrum per usuram extorsisset, non solum teneretur restituere domum vel agrum, sed etiam fructus inde perceptos, quia sunt fructus rerum quarum alius est dominus; et ideo ei debentur.

Ad primum ergo dicendum, quod radix non solum habet rationem materiæ, sicut pecunia usuraria; sed habet etiam aliqualiter rationem causæ activæ, inquantum administrat nutrimentum; et ideo non est simile.

Ad secundum dicendum, quod possessiones quæ de usuris sunt comparatæ, non sunt eorum quorum fuerunt[1] usuræ, sed illorum qui eas emerunt; sunt tamen obligatæ illis a quibus fuerunt usuræ acceptæ, sicut et alia bona usurarii. Et ideo non præcipitur quod assignentur illæ possessiones his a quibus fuerunt acceptæ usuræ, quia forte plus valent quam usuræ quas dederunt; sed præcipitur quod vendantur possessiones, et earum pretia restituantur, scilicet secundum quantitatem usuræ acceptæ.

Ad tertium dicendum, quod illud quod accipitur[2] de pecunia usuraria, debetur quidem acquirenti, propter[3] pecuniam usurariam datam, sicut propter causam instrumentalem, sed propter suam industriam, sicut propter causam principalem; et ideo plus juris habet in re acquisita de pecunia usuraria quam in ipsa pecunia usuraria.

CONCLUSIO. — Ea quæ quis per usuram lucratus fuerit ex rebus quarum usus est ipsa earum consumptio, reddere non tenetur; illa vero quæ consecutus fuerit ex rebus quarum usus non est illarum consumptio reddere tenetur.

ARTICULUS IV.

Utrum liceat pecuniam accipere mutuo sub usura.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod non liceat pecuniam accipere mutuo sub usura. Dicit enim Apostolus, Rom., I, 32, quod *digni sunt morte, non solum qui faciunt* peccata, *sed etiam qui consentiunt facientibus.* Sed ille qui accipit pecuniam mutuo sub usuris, consentit usurario in suo peccato, et præbet ei occasionem peccandi. Ergo etiam ipse peccat.

2. Præterea, pro nullo commodo temporali debet aliquis alteri quamcumque occasionem præbere peccandi; hoc enim pertinet ad rationem scandali activi, quod semper est peccatum, ut supra dictum est. Sed ille qui petit mutuum ab usurario, expresse dat ei occasionem peccandi. Ergo pro nullo commodo temporali excusatur.

3. Præterea non minor videtur esse necessitas quandoque deponendi pecuniam suam apud usurarium quam mutuum accipiendi ab ipso. Sed deponere pecuniam apud usurarium omnino videtur esse illicitum; sicut illicitum esset deponere gladium apud furiosum, vel virginem committere luxurioso seu cibum guloso. Ergo neque licitum est accipere mutuum ab usurario.

[1] Parm. : « sunt. » — [2] Parm. : « acquiritur. » — [3] Hic Parm. inepte addit : « non. »

Sed contra, ille qui injuriam patitur non peccat, secundum Philosophum, in V *Ethic.*, cap. XI, a med.; unde justitia non est media inter duo vitia, ut ibidem dicitur, cap. V, circa princ. Sed usurarius peccat, inquantum facit injustitiam accipienti mutuum sub usuris. Ergo ille qui accipit mutuum sub usuris non peccat.

Respondeo dicendum, quod inducere hominem ad peccandum nullo modo licet; uti tamen peccato alterius ad bonum, licitum est; quia et Deus utitur omnibus peccatis ad aliquod bonum, ex quolibet enim malo elicit aliquod bonum, ut dicitur in *Enchirid.* August., cap. XI, col. 236, t. 6. Et ideo Augustinus, *Epist.* XLVII, § 2, col. 184, t. 2, Publicolæ quærenti utrum liceret uti juramento ejus qui per falsos deos jurat, in quo manifeste peccat, eis divinam reverentiam adhibens, respondet quod « qui utitur fide illius qui per falsos deos jurat, non ad malum sed ad bonum, non peccato illius se sociat quo per dæmonia juravit, sed bono pacto ejus, quo fidem servavit. Si tamen induceret eum ad jurandum per falsos deos, peccaret. » Ita etiam in proposito dicendum est quod nullo modo licet inducere aliquem ad mutuandum sub usuris; licet tamen ab eo qui hoc paratus est facere, et usuras exercet, mutuum accipere sub usuris, propter aliquod bonum, quod est subventio suæ necessitatis, vel alterius; sicut etiam licet ei qui incidit in latrones, manifestare bona quæ habet, quæ latrones peccant diripiendo, ad hoc quod non occidatur, exemplo decem virorum qui dixerunt ad Ismael : *Noli occidere nos, quia habemus thesauros in agro,* ut dicitur Jerem., LXI, 8.

Ad primum ergo dicendum, quod ille qui accipit pecuniam mutuo sub usuris, non consentit in peccatum usurarii, sed utitur eo; nec placet ei usurarum acceptio, sed mutuatio, quæ est bona.

Ad secundum dicendum, quod ille qui accipit pecuniam mutuo sub usuris, non dat occasionem usurario usuras accipiendi, sed mutuandi. Ipse autem usurarius sumit occasionem peccandi ex malitia cordis sui. Unde scandalum passivum ex parte ipsius est, non autem activum ex parte petentis mutuum. Nec tamen propter hujusmodi scandalum passivum debet alius a mutuo petendo desistere, si indigeat; quia hujusmodi passivum scandalum non provenit ex infirmitate vel ignorantia, sed ex malitia.

Ad tertium dicendum, quod si quis committeret pecuniam suam usurario non habenti alias unde usuras exerceret, vel hac intentione committeret ut inde copiosius per usuram lucraretur, daret materiam peccanti[1]; unde et ipse esset particeps culpæ; si autem aliquis usurario alias habenti unde usuras exerceat, pecuniam suam committat ut tutius servetur, non peccat, sed utitur homine peccatore ad bonum.

CONCLUSIO. — Quanquam nullatenus liceat quemquam ad mutuandum sub usuris inducere, ab eo tamen, qui hoc paratus est facere et exercet, mutuum sub usuris accipere illicitum non est, dummodo quis propter suæ necessitatis subventionem hoc faciat.

QUÆSTIO LXXIX.

DE PARTIBUS INTEGRALIBUS JUSTITIÆ

QUÆ SUNT FACERE BONUM ET DECLINARE A MALO.

(Et quatuor quæruntur.)

Deinde considerandum est de partibus quasi integralibus justitiæ, quæ sunt bonum facere et a malo declinare, et de vitiis oppositis.

Circa quod quæruntur quatuor : 1° utrum duo prædicta sint partes justitiæ; 2° utrum transgressio sit speciale peccatum; 3° utrum omissio sit speciale peccatum; 4° de comparatione omissionis ad transgressionem.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum declinare a malo et facere bonum sint partes justitiæ.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod declinare a malo et facere bonum non sint partes justitiæ. Ad quamlibet enim virtutem pertinet facere bonum opus, et malum vitare. Sed partes non excedunt totum. Ergo declinare a malo et facere bonum non debent poni partes justitiæ, quæ est quædam virtus specialis.

2. Præterea, super illud psal. XXXIII, 15 : *Diverte a malo, et fac bonum,* dicit Glossa ordin., col. 892, t. 1 : « Illud vitat culpam, » scilicet divertere a malo : « hoc meretur vi-

[1] Ita mss.; in Parm. : « peccandi. »

tam et palmam, « scilicet facere bonum. Sed quælibet pars virtutis meretur vitam et palmam. Ergo declinare a malo non est pars justitiæ.

3. Præterea, quæcumque ita se habent quod unum includitur in alio, non distinguuntur ab invicem, sicut partes alicujus totius. Sed declinare a malo includitur in hoc quod est facere bonum; nullus enim simul facit bonum et malum. Ergo declinare a malo et facere bonum non sunt partes justitiæ.

Sed contra est quod Augustinus in libro *De correptione et gratia*, c. I, § 2, col. 917, t. 10, ponit ad justitiam legis pertinere « declinare a malo » et « facere bonum. »

Respondeo dicendum, quod si loquamur de bono et malo in communi, facere bonum et vitare malum pertinent ad omnem virtutem; et secundum hoc non possunt poni partes justitiæ, nisi forte justitia accipiatur prout est omnis virtus; quamvis etiam justitia hoc modo accepta respiciat quamdam rationem boni specialem, prout scilicet est debitum in ordine ad legem divinam vel humanam. Sed justitia, secundum quod est specialis virtus, respicit bonum sub ratione debiti ad proximum; et secundum hoc ad justitiam specialem pertinet facere bonum sub ratione debiti in comparatione ad proximum, et vitare malum oppositum; scilicet quod est nocivum proximo. Ad justitiam vero generalem pertinet facere bonum debitum in ordine ad communitatem vel[1] ad Deum, et vitare malum oppositum. Dicuntur autem hæc duo partes justitiæ generalis vel specialis, quasi integrales, quia utrumque eorum requiritur ad perfectum actum justitiæ. Ad justitiam enim pertinet æqualitatem constituere in eis quæ sunt ad alterum, et ex supra dictis patet. Ejusdem autem est constituere aliquid, et constitutum conservare in his quæ sunt ad alterum. Constituit autem aliquis æqualitatem justitiæ, faciendo bonum, id est, reddendo alteri quod ei debetur; conservat autem æqualitatem justitiæ jam constitutæ, declinando a malo, id est, nullum nocumentum proximo inferendo.

Ad primum ergo dicendum, quod bonum et malum hic accipiuntur sub quadam speciali ratione per quam appropriantur justitiæ; et[2] ideo tamen hæc duo ponuntur partes justitiæ secundum aliquam propriam rationem boni et mali, non autem alicujus alterius virtutis moralis: quia aliæ virtutes morales consistunt circa passiones, in quibus bonum facere est venire ad medium; quod est declinare ab extremis quasi a malis; et sic in idem redit, quantum ad alias virtutes, facere bonum, et declinare a malo. Sed justitia consistit circa operationes et res exteriores, in quibus aliud est facere æqualitatem et aliud est factam non corrumpere.

Ad secundum dicendum, quod declinare a malo, secundum quod ponitur pars justitiæ, non importat negationem puram, quod est non facere malum; hoc enim non meretur palmam, sed solum vitat pœnam. Importat autem motum voluntatis repudiantis malum ut ipsum nomen declinationis ostendit; et hoc est meritorium, præcipue quando aliquis impugnatur ut malum faciat, et resistit.

Ad tertium dicendum, quod facere bonum est actus completivus justitiæ, et quasi pars principalis ejus; declinare autem a malo est actus imperfectior et secundaria pars ejus; et ideo est quasi pars materialis[3] sine qua non potest esse pars formalis completiva.

Conclusio. — Declinare a malo et facere bonum ad justitiam pertinent, ut ejus partes, secundum propriam rationem boni et mali.

ARTICULUS II.

Utrum transgressio sit speciale peccatum.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod transgressio non sit speciale peccatum. Nulla enim species ponitur in definitione generis. Sed transgressio ponitur in communi definitione peccati; dicit enim Ambrosius in lib. *De paradiso*, cap. VIII, § 39, col. 309, t. 1, quod « peccatum est transgressio legis divinæ[4]. » Ergo transgressio non est species peccati.

2. Præterea, nulla species excedit suum genus. Sed transgressio excedit peccatum; quia peccatum est « dictum, vel factum, vel concupitum contra legem Dei, » ut patet per Augustinum, XXII *Contra Faust.*, c. XXVII, in princ.; transgressio autem est etiam contra naturam, vel consuetudinem. Ergo transgressio non est species peccati.

[1] Parm. : « et. » — [2] Sic cod.; Parm. : « et ideo hæc duo. » — [3] Parm. addit : « ejus. » — [4] « Quid est enim peccatum, nisi prævaricatio legis divinæ, et cœlestium inobedientia præceptorum? » Migne.

3. Præterea, nulla species continet sub se omnes partes in quas dividitur genus. Sed peccatum transgresssionis se extendit ad omnia vitia capitalia, et etiam ad peccata cordis, oris et operis. Ergo transgressio non est speciale peccatum.

Sed contra est quod opponitur speciali virtuti, scilicet justitiæ.

Respondeo dicendum, quod nomen transgressionis a corporalibus motibus ad morales actus derivatum est. Dicitur autem aliquis secundum corporalem motum transgredi, ex eo quod graditur trans terminum sibi præfixum. Terminus autem præfigitur homini, ut ultra non transeat in moralibus per præceptum negativum. Et ideo transgressio proprie dicitur ex eo quod aliquis agit aliquid contra præceptum negativum. Quod quidem materialiter potest esse commune omnibus speciebus peccatorum, quia per quamlibet speciem peccati mortalis homo transgreditur aliquod præceptum divinum. Sed si accipiatur formaliter, scilicet secundum hanc specialem rationem, quod est facere contra præceptum negativum, sic est speciale peccatum dupliciter : uno quidem modo secundum quod opponitur ad genera peccatorum opposita aliis virtutibus; sicut enim ad propriam rationem justitiæ legalis pertinet attendere debitum præcepti, ita ad propriam rationem transgressionis pertinet attendere contemptum præcepti. Alio modo secundum quod distinguitur ab omissione, quæ contrariatur præcepto affirmativo.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut justitia legalis est omnis virtus subjecto et quasi materialiter, ita etiam injustitia legalis est quasi materialiter omne peccatum; et hoc modo peccatum definivit Ambrosius secundum rationem injustitiæ legalis.

Ad secundum dicendum, quod inclinatio naturæ pertinet ad præcepta legis naturalis. Consuetudo etiam honesta habet vim præcepti; quia, ut Augustinus dicit in *Epistola* XXXVI *de jejunio sabbati*, § 2, col. 136, t. 2, « mos populi Dei pro lege habendus est[1]. » Et ideo tam peccatum quam transgressio potest esse contra consuetudinem honestam, et contra inclinationem naturalem.

Ad tertium dicendum, quod omnes enumeratæ species peccatorum possunt habere transgressionem, non secundum proprias rationes, sed secundum quamdam specialem rationem, ut dictum est. Peccatum autem omissionis omnino a transgressione distinguitur.

Conclusio. — Est transgressionis vitium speciale peccatum, quia formali ratione sua præceptis negativis adversatur; sicut omissionis peccatum, affirmativis.

ARTICULUS III.

Utrum omissio sit speciale peccatum.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod omissio non sit speciale peccatum. Omne enim peccatum aut est originale, aut actuale. Sed omissio non est originale peccatum, quia non contrahitur per originem; nec est actuale, quia potest esse absque omni actu, ut supra habitum est, cum de peccatis in communi ageretur. Ergo omissio non est speciale peccatum.

2. Præterea, omne peccatum est voluntarium. Sed omissio quandoque non est voluntaria, sed necessaria, puta cum mulier corrupta est quæ virginitatem vovit; vel cum aliquis amisit rem quam restituere tenetur; vel cum sacerdos tenetur celebrare, et habet aliquod impedimentum. Ergo omissio non semper est peccatum.

3. Præterea, cuilibet speciali peccato est determinare aliquod tempus quando incipit esse. Sed hoc non est determinare in omissione; quia quandocumque non facit, similiter se habet, nec tamen semper peccat. Ergo omissio non est speciale peccatum.

4. Præterea, omne peccatum speciale speciali virtuti opponitur. Sed non est dare aliquam specialem virtutem cui omissio opponatur : tum quia bonum cujuslibet virtutis omitti potest; tum quia justitia, cui specialius videtur opponi, semper requirit aliquem actum etiam in declinatione a malo, ut dictum est; omissio autem potest esse absque omni actu. Ergo omissio non est speciale peccatum.

Sed contra est quod dicitur Jacob., IV, 17 : *Scienti bonum et non facienti, peccatum est illi.*

Respondeo dicendum, quod omissio importat prætermissionem boni, non autem cujuscumque, sed boni debiti. Bonum au-

[1] « In his rebus de quibus nihil certi statuit Scriptura divina, mos populi Dei, vel instituta majorum pro lege tenenda sunt. »

tem sub ratione debiti pertinet proprie ad justitiam : ad legalem quidem, si debitum accipiatur in ordine ad legem divinam vel humanam ; ad specialem autem justitiam, secundum quod debitum consideratur in ordine ad proximum. Unde eo modo quo justitia est specialis virtus, ut supra habitum est, etiam omissio est speciale peccatum distinctum a peccatis quæ opponuntur aliis virtutibus ; eo vero modo quo facere bonum, cui opponitur omissio, est quædam specialis pars justitiæ distincta a declinatione mali cui opponitur transgressio, etiam omissio a transgressione distinguitur.

Ad primum ergo dicendum, quod omissio non est peccatum originale, sed actuale, non quia habet aliquem actum sibi essentialem, sed secundum quod negatio actus reducitur ad genus actus ; et secundum hoc non agere accipitur ut agere quoddam, sicut supra dictum est.

Ad secundum dicendum, quod omissio, sicut dictum est, non est nisi boni debiti ad quod aliquis tenetur. Nullus autem tenetur ad impossibile. Unde nullus, si non facit id quod facere non potest, peccat per omissionem. Mulier ergo corrupta quæ virginitatem vovit, non omittit virginitatem non habendo, sed non pœnitendo de peccato præterito, vel non faciendo quod potest, ad votum adimplendum per continentiæ observantiam. Sacerdos etiam non tenetur dicere missam, nisi supposita debita opportunitate, quæ si desit, non omittit. Et similiter aliquis tenetur ad restitutionem supposita facultate ; quam si non habet nec habere potest, non omittit, dummodo faciat quod potest. Et idem dicendum est de aliis.

Ad tertium dicendum, quod sicut peccatum transgressionis opponitur præceptis negativis, quæ pertinent ad declinandum a malo, ita peccatum omissionis opponitur præceptis affirmativis quæ pertinent ad faciendum bonum. Præcepta autem affirmativa non obligant ad semper, sed ad tempus determinatum ; et pro illo tempore peccatum omissionis incipit esse. Potest tamen contingere quod aliquis tunc sit impotens ad faciendum quod debet ; quod quidem si sit præter ejus culpam, non omittit quod debet, ut dictum est. Si vero est propter ejus culpam præcedentem, puta cum aliquis de sero se inebriavit et non potest surgere ad matutinas, ut debet, dicunt quidam quod tunc incipit peccatum omissionis quando aliquis se applicat ad actum illicitum et incompossibilem cum illo actu ad quem tenetur. Sed hoc non videtur verum, quia dato quod excitaretur per violentiam et iret ad matutinas, non omitteret ; unde patet quod præcedens inebriatio non fuit omissio, sed omissionis causa.

Unde dicendum est, quod omissio incipit ei imputari ad culpam, quando fuit tempus operandi ; tamen propter causam præcedentem, ex qua omissio sequens redditur voluntaria.

Ad quartum dicendum, quod omissio directe opponitur justitiæ, ut dictum est ; non enim est omissio boni alicujus virtutis, nisi sub ratione debiti ; quod pertinet ad justitiam. Plus autem requiritur ad actum virtutis meritorium quam ad demeritum culpæ, quia « bonum[1] est ex integra causa, malum autem ex singulis defectibus. » Et ideo ad justitiæ meritum requiritur actus, non autem ad omissionem.

Conclusio. — Omissio, quæ boni debiti, quod ad justitiam attinet, prætermissio est, speciale peccatum est operationi boni debiti oppositum et a vitiis quæ aliis virtutibus opponuntur, distinctum.

ARTICULUS IV.

Utrum peccatum omissionis sit gravius quam peccatum transgressionis.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod peccatum omissionis sit gravius quam peccatum transgressionis. Delictum[2] enim videtur idem esse quod derelictum ; et sic per consequens videtur idem esse omissioni. Sed delictum est gravius quam peccatum transgressionis, quia majori expiatione indigebat, ut patet Levit., v. Ergo peccatum omissionis est gravius quam peccatum transgressionis.

2. Præterea, majori bono majus malum opponitur, ut patet per Philosophum, in VIII *Ethic.*, cap. x, circa princ. Sed facere bonum, cui opponitur omissio, est nobilior pars justitiæ quam declinare a malo, cui

[1] Dion., IV *De divin. nomin.*, § 30, col. 730, t. 1.

[2] Sic Augustinus : « Ipsum vocabulum si discutiatur, quid aliud sonat delictum, nisi derelictum ? et quid derelinquit qui delinquit, nisi bonum ? » *Quæst. in Pentateuch.*, lib. III, q. xx, col. 681, t. 3.

opponitur transgressio, ut ex supra dictis patet. Ergo omissio est gravius peccatum quam transgressio.

3. Præterea, peccatum transgressionis potest esse et veniale et mortale. Sed peccatum omissionis videtur esse semper mortale, quia opponitur præcepto affirmativo. Ergo omissio videtur esse gravius peccatum quam sit transgressio.

4. Præterea, major est pœna damni, scilicet carentia visionis divinæ, quæ debetur peccato omissionis, quam pœna sensus, quæ debetur peccato transgressionis, ut patet per Chrysostomum, *Super Matth.*, hom. XXIV, t. 13. Sed pœna proportionatur culpæ. Ergo gravius est peccatum omissionis quam transgressionis.

Sed contra est quod facilius est abstinere a malo faciendo quam implere bonum. Ergo gravius peccat qui non abstinet a malo faciendo, quod est transgredi, quam qui non implet bonum, quod est omittere.

Respondeo dicendum, quod peccatum intantum est grave, inquantum a virtute distat. Contrarietas autem est maxima distantia, ut dicitur in X *Metaph.*, text. 13 et 14. Unde contrarium magis distat a suo contrario quam simplex ejus negatio, sicut nigrum plus distat ab albo quam simpliciter non album; omne enim nigrum est non album, sed non convertitur. Manifestum est autem, quod transgressio contrariatur actui virtutis; omissio autem importat negationem ipsius; puta peccatum omissionis est, si quis debitam reverentiam parentibus non exhibeat; peccatum autem transgressionis, si contumeliam vel quamcumque injuriam eis inferat. Unde manifestum est quod simpliciter et absolute loquendo, transgressio est gravius peccatum quam omissio, licet aliqua omissio possit esse gravior aliqua transgressione.

Ad primum ergo dicendum, quod delictum communiter sumptum significat quamcumque omissionem; quandoque tamen stricte accipitur pro eo quod omittitur aliquid de his quæ pertinent ad Deum; vel quando scienter et quasi cum quodam contemptu derelinquit homo id quod facere debet; et sic habet quamdam gravitatem, ratione cujus majori expiatione indiget.

Ad secundum dicendum, quod ei quod est bonum facere, opponitur et non « facere bonum, » quod est omittere, et « facere malum, » quod est transgredi; sed primum contradictorie, secundum contrarie, quod importat majorem distantiam; et ideo transgressio est gravius peccatum.

Ad tertium dicendum, quod sicut omissio opponitur præceptis affirmativis, ita transgressio opponitur præceptis negativis; et ideo utrumque, si proprie accipiatur, importat rationem peccati mortalis. Potest autem large dici transgressio vel omissio, ex eo quod aliquid fit præter præcepta affirmativa vel negativa, disponens ad oppositum ipsorum; et sic utrumque large accipiendo potest esse peccatum veniale.

Ad quartum dicendum, quod peccato transgressionis respondet et pœna damni propter aversionem a Deo et pœna sensus propter inordinatam conversionem ad bonum commutabile. Similiter etiam omissioni non solum debetur pœna damni, sed etiam pœna sensus, secundum illud Matth., VII, 19 : *Omnis arbor quæ non facit fructum bonum excidetur, et in ignem mittetur;* et hoc propter radicem ex qua procedit, licet non habeat ex necessitate actualem conversionem ad aliquod bonum commutabile.

Conclusio. — Simpliciter et absolute transgressio gravius peccatum est omissione, quod illa actui virtutis adversetur, hæc vero ejusdem actus negationem importet : quanquam omissio aliqua gravior esse valeat aliqua transgressione.

FINIS VOLUMINIS TERTII.

INDEX

QUÆSTIONUM ET ARTICULORUM

PRIMÆ SECUNDÆ ET SECUNDÆ SECUNDÆ PARTIS SUMMÆ THEOLOGICÆ

QUÆ CONTINENTUR IN HOC VOLUMINE.

PRIMA SECUNDÆ.

(Continuatio.)

QUÆSTIO CVI.

De lege evangelica, quæ dicitur lex nova, secundum se.

ART. 1. Utrum lex nova sit lex scripta. . . . 1
2. Utrum lex nova justificet. 2
3. Utrum lex nova debuerit dari a principio mundi. 3
4. Utrum lex nova sit duratura usque ad finem mundi. 4

QUÆSTIO CVII.

De comparatione legis novæ ad veterem.

ART. 1. Utrum lex nova sit alia a lege veteri. 6
2. Utrum lex nova legem veterem impleat. 8
3. Utrum lex nova in lege veteri contineatur. 10
4. Utrum lex nova sit gravior quam vetus. 10

QUÆSTIO CVIII.

De his quæ continentur in lege nova.

ART. 1. Utrum lex nova aliquos exteriores actus debeat præcipere vel prohibere. 12
2. Utrum lex nova sufficienter exteriores actus ordinaverit. 13
3. Utrum lex nova hominem circa interiores actus sufficienter ordinaverit. 15
4. Utrum convenienter in lege nova consilia quædam determinata sint proposita. 17

QUÆSTIO CIX.

De exteriori principio humanorum actuum, scilicet de gratia Dei.

ART. 1. Utrum homo sine gratia aliquod verum cognoscere possit. 19
2. Utrum homo possit velle et facere bonum absque gratia. 21
ART. 3. Utrum homo possit diligere Deum super omnia ex solis naturalibus sine gratia. 23
4. Utrum homo sine gratia per sua naturalia legis præcepta implere possit. 24
5. Utrum homo possit mereri vitam æternam sine gratia. 25
6. Utrum homo possit seipsum ad gratiam præparare per seipsum absque exteriori auxilio gratiæ. 26
7. Utrum homo possit resurgere a peccato sine auxilio gratiæ. 28
8. Utrum homo sine gratia possit non peccare. 29
9. Utrum ille qui jam consecutus est gratiam, per seipsum possit operari bonum, et vitare peccatum absque auxilio gratiæ. 31
10. Utrum homo in gratia constitutus indigeat auxilio gratiæ ad perseverandum. 32

QUÆSTIO CX.

De gratia Dei quantum ad ejus essentiam.

ART. 1. Utrum gratia ponat aliquid in anima. 33
2. Utrum gratia sit qualitas animæ. . . 35
3. Utrum gratia sit idem quod virtus. . 36
4. Utrum gratia sit in essentia animæ sicut in subjecto, an in aliqua potentiarum. 37

QUÆSTIO CXI.

De divisione gratiæ.

ART. 1. Utrum gratia convenienter dividatur per gratiam gratum facientem, et gratiam gratis datam. 38
2. Utrum gratia convenienter dividatur per operantem et cooperantem. . 39
3. Utrum gratia convenienter dividatur in prævenientem et subsequentem. 40
4. Utrum gratia gratis data convenienter ab Apostolo dividatur. 41
5. Utrum gratia gratis data sit dignior quam gratia gratum faciens. . . 43

QUÆSTIO CXII.

De causa gratiæ.

ART. 1. Utrum solus Deus sit causa gratiæ. . 44
2. Utrum requiratur aliqua præparatio et dispositio ad gratiam ex parte hominis. 45
3. Utrum necessario detur gratia se præparanti ad gratiam, vel facienti quod in se est. 46
4. Utrum gratia sit major in uno quam in alio. 47
5. Utrum homo possit scire se habere gratiam. 48

QUÆSTIO CXIII.

De effectibus gratiæ.

ART. 1. Utrum justificatio impii sit remissio peccatorum. 49
2. Utrum ad remissionem culpæ, quæ est justificatio impii, requiratur gratiæ infusio. 50
3. Utrum ad justificationem impii requiratur motus liberi arbitrii. . . . 52
4. Utrum ad justificationem impii requiratur motus fidei. 53
5. Utrum ad justificationem impii requiratur motus liberi arbitrii in peccatum. 54
6. Utrum remissio peccatorum debeat numerari inter ea quæ requiruntur ad justificationem impii. 55
7. Utrum justificatio impii fiat in instanti, vel successive. 56
8. Utrum gratiæ infusio sit prima ordine naturæ inter ea quæ requiruntur ad justificationem impii. 57
9. Utrum justificatio impii sit maximum opus Dei. 58
10. Utrum justificatio impii sit opus miraculosum. 59

QUÆSTIO CXIV.

De merito, quod est effectus gratiæ cooperantis.

ART. 1. Utrum homo possit aliquid mereri a Deo. 61
2. Utrum aliquis sine gratia possit mereri vitam æternam. 62
3. Utrum homo in gratia constitutus possit mereri vitam æternam ex condigno. 63
4. Utrum gratia sit principium meriti principalius per charitatem quam per alias virtutes. 64
5. Utrum homo possit sibi mereri primam gratiam. 65
6. Utrum homo possit alteri mereri primam gratiam. 66
7. Utrum homo possit sibi mereri reparationem post lapsum. 67
8. Utrum homo possit mereri augmentum gratiæ vel charitatis. . . . 67
9. Utrum homo possit perseverantiam mereri. 68
10. Utrum temporalia bona cadant sub merito. 69

SECUNDA SECUNDÆ.

PROLOGUS. 71

QUÆSTIO I.

De fide.

ART. 1. Utrum objectum fidei sit veritas prima. 72
2. Utrum objectum fidei sit aliquid complexum per modum enuntiabilis. . 73
3. Utrum fidei possit subesse falsum. . 74
4. Utrum objectum fidei possit esse aliquid visum. 75
5. Utrum ea quæ sunt fidei possint esse scita. 76
6. Utrum credibilia sint per certos articulos distinguenda. 78
7. Utrum articuli fidei secundum successionem temporum creverint. . 79
8. Utrum articuli fidei convenienter enumerentur. 81
9. Utrum convenienter articuli fidei in symbolo ponantur. 83
10. Utrum ad summum pontificem pertineat fidei symbolum ordinare. . . 85

QUÆSTIO II.

De actu fidei.

ART. 1. Utrum credere sit cum assensione cogitare. 87
2. Utrum convenienter distinguantur actus fidei per hoc quod est credere Deo, credere Deum et credere in Deum. 88
3. Utrum credere aliquid supra rationem naturalem sit necessarium ad salutem. 89
4. Utrum credere ea quæ ratione naturali probari possunt sit necessarium. 90
5. Utrum homo teneatur ad credendum aliquid explicite. 91
6. Utrum omnes æqualiter teneantur ad habendum fidem explicitam. . . 92
7. Utrum explicite credere mysterium incarnationis Christi sit de necessitate salutis apud omnes. . . . 93
8. Utrum explicite credere Trinitatem sit de necessitate salutis. . . . 95
9. Utrum credere sit meritorium. . . 96
10. Utrum ratio inductiva ad ea quæ sunt fidei minuat meritum fidei. . . . 97

QUÆSTIO III.

De exteriori actu fidei.

ART. 1. Utrum confessio sit actus fidei. . . 99
2. Utrum confessio fidei sit necessaria ad salutem. 99

QUÆSTIO IV.

De ipsa fidei virtute.

ART. 1. Utrum hæc sit competens fidei definitio : Fides est substantia sperandarum rerum, argumentum non apparentium. 101
2. Utrum fides sit in intellectu sicut in subjecto. 103

ART. 3. Utrum charitas sit forma fidei. . 104
4. Utrum fides informis possit fieri formata, vel e converso. 105
5. Utrum fides sit virtus. 106
6. Utrum fides sit una virtus. 107
7. Utrum fides sit prima inter virtutes. 108
8. Utrum fides sit certior scientia et aliis virtutibus intellectualibus. . . . 109

QUÆSTIO V.
De habentibus fidem.

ART. 1. Utrum angelus aut homo in prima sui conditione habuerit fidem. . . 111
2. Utrum in dæmonibus sit fides. . . 113
3. Utrum qui discredit unum articulum fidei possit habere fidem informem de aliis articulis. 114
4. Utrum fides possit esse major in uno quam in alio. 115

QUÆSTIO VI.
De causa fidei.

ART. 1. Utrum fides sit homini a Deo infusa. 116
2. Utrum fides informis sit donum Dei. 118

QUÆSTIO VII.
De effectibus fidei.

ART. 1. Utrum timor sit effectus fidei. . . . 119
2. Utrum purificatio cordis sit effectus fidei. 119

QUÆSTIO VIII.
De dono intellectus.

ART. 1. Utrum intellectus sit donum Spiritus sancti. 120
2. Utrum donum intellectus possit simul esse cum fide. 121
3. Utrum donum intellectus sit speculativum tantum, an etiam practicum. 122
4. Utrum donum intellectus insit omnibus habentibus gratiam. 123
5. Utrum donum intellectus inveniatur etiam in non habentibus gratiam gratum facientem. 124
6. Utrum donum intellectus distinguatur ab aliis donis. 125
7. Utrum dono intellectus respondeat sexta beatitudo, scilicet : Beati mundo corde, etc. 126
8. Utrum in fructibus fides respondeat dono intellectus. 127

QUÆSTIO IX.
De dono scientiæ.

ART. 1. Utrum scientia sit donum. 128
2. Utrum scientiæ donum sit circa res divinas. 129
3. Utrum scientiæ donum sit scientia practica. 130
4. Utrum dono scientiæ respondeat tertia beatitudo, scilicet : *Beati qui lugent*, etc. 130

QUÆSTIO X.
De infidelitate in communi.

ART. 1. Utrum infidelitas sit peccatum. . . 131
2. Utrum infidelitas sit in intellectu sicut in subjecto. 132

ART. 3. Utrum infidelitas sit maximum peccatorum. 133
4. Utrum omnis actio infidelis sit peccatum. 134
5. Utrum sint plures infidelitatis species. 135
6. Utrum infidelitas gentilium seu paganorum sit cæteris gravior. . . 137
7. Utrum sit cum infidelibus publice disputandum. 138
8. Utrum infideles compellendi sint ad fidem. 139
9. Utrum cum infidelibus possit communicari. 141
10. Utrum infideles possint habere prælationem seu dominium supra fideles. 142
11. Utrum infidelium ritus sint tolerandi. 144
12. Utrum pueri Judæorum et aliorum infidelium sint invitis parentibus baptizandi. 145

QUÆSTIO XI.
De hæresi.

ART. 1. Utrum hæresis sit infidelitatis species. 147
2. Utrum hæresis sit proprie circa ea quæ sunt fidei. 148
3. Utrum hæretici sint tolerandi. . . . 150
4. Utrum revertentes ab hæresi sint ab Ecclesia recipiendi. 152

QUÆSTIO XII.
De apostasia.

ART. 1. Utrum apostasia pertineat ad infidelitatem. 154
2. Utrum princeps propter apostasiam a fide amittat dominium in subditos, ita quod ei obedire non teneantur. 156

QUÆSTIO XIII.
De peccato blasphemiæ in generali.

ART. 1. Utrum blasphemia opponatur confessioni fidei. 157
2. Utrum blasphemia semper sit peccatum mortale. 159
3. Utrum peccatum blasphemiæ sit maximum peccatum. 159
4. Utrum damnati blasphement. . . . 161

QUÆSTIO XIV.
De blasphemia in Spiritum sanctum.

ART. 1. Utrum peccatum in Spiritum sanctum sit idem quod peccatum ex certa malitia. 162
2. Utrum convenienter assignentur sex species peccati in Spiritum sanctum, scilicet desperatio, præsumptio, etc. 164
3. Utrum peccatum in Spiritum sanctum sit irremissibile. 165
4. Utrum homo possit primo peccare in Spiritum sanctum. 167

QUÆSTIO XV.
De vitiis oppositis scientiæ et intellectui.

ART. 1. Utrum cæcitas mentis sit peccatum. 170
2. Utrum hebetudo sensus sit aliud peccatum a cæcitate mentis. . . . 171

ART. 3. Utrum cæcitas mentis et hebetudo sensus oriantur ex peccatis carnalibus. 172

QUÆSTIO XVI.

De præceptis fidei, scientiæ et intellectus.

ART. 1. Utrum in veteri lege debuerint dari præcepta credendi. 173
2. Utrum in veteri lege convenienter tradantur præcepta pertinentia ad scientiam et intellectum. 176

QUÆSTIO XVII.

De spe secundum se.

ART. 1. Utrum spes sit virtus. 178
2. Utrum beatitudo æterna sit objectum proprium spei. 179
3. Utrum aliquis possit sperare alteri beatitudinem æternam. 181
4. Utrum aliquis possit licite sperare in homine. 182
5. Utrum spes sit virtus theologica. . 183
5. Utrum spes sit virtus distincta ab aliis virtutibus theologicis. 184
7. Utrum spes præcedat fidem. . . . 184
8. Utrum charitas sit prior spe. . . . 185

QUÆSTIO XVIII.

De subjecto spei.

ART. 1. Utrum spes sit in voluntate sicut in subjecto. 186
2. Utrum spes sit in beatis. 187
3. Utrum spes sit in damnatis. . . . 188
4. Utrum spes viatorum habeat certitudinem. 189

QUÆSTIO XIX.

De dono timoris.

ART. 1. Utrum Deus possit timeri. 190
2. Utrum timor convenienter dividatur in filialem, initialem, servilem et mundanum. 191
3. Utrum timor mundanus sit semper malus. 193
4. Utrum timor servilis sit bonus. . . 196
5. Utrum timor servilis sit idem in substantia cum timore filiali. . . . 197
6. Utrum timor servilis remaneat cum charitate. 198
7. Utrum timor sit initium sapientiæ. . 199
8. Utrum timor initialis differat secundum substantiam a timore filiali. 200
9. Utrum timor sit donum Spiritus sancti. 201
10. Utrum crescente charitate, diminuatur timor. 203
11. Utrum timor remaneat in patria. . 203
12. Utrum paupertas spiritus sit beatitudo respondens dono timoris. . 205

QUÆSTIO XX.

De desperatione.

ART. 1. Utrum desperatio sit peccatum. . . 207
2. Utrum desperatio sine infidelitate esse possit. 208
3. Utrum desperatio sit maximum peccatorum. 209
4. Utrum desperatio ex acedia oriatur. 210

QUÆSTIO XXI.

De præsumptione.

ART. 1. Utrum præsumptio innitatur Deo, an propriæ virtuti. 211
2. Utrum præsumptio sit peccatum. . . 213
3. Utrum præsumptio magis opponatur timori quam spei. 213
4. Utrum præsumptio causetur ex inani gloria. 214

QUÆSTIO XXII.

De præceptis pertinentibus ad spem et timorem.

ART. 1. Utrum de spe debeat dari aliquod præceptum. 216
2. Utrum de timore fuerit dandum aliquod præceptum. 217

QUÆSTIO XXIII.

De charitate secundum se.

ART. 1. Utrum charitas sit amicitia. . . . 219
2. Utrum charitas sit aliquid creatum in anima. 220
3. Utrum charitas sit virtus. 222
4. Utrum charitas sit virtus specialis. . 223
5. Utrum charitas sit una virtus. . . 224
6. Utrum charitas sit excellentissima virtutum. 224
7. Utrum sine charitate possit esse aliqua vera virtus. 226
8. Utrum charitas sit forma virtutum. . 228

QUÆSTIO XXIV.

De charitatis subjecto.

ART. 1. Utrum voluntas sit subjectum charitatis. 231
2. Utrum charitas causetur in nobis ex infusione. 232
3. Utrum charitas infundatur secundum capacitatem naturalium. 233
4. Utrum charitas augeri possit. . . . 234
5. Utrum charitas augeatur per additionem. 236
6. Utrum quolibet actu charitatis charitas augeatur. 238
7. Utrum charitas augeatur in infinitum. 240
8. Utrum charitas in hac vita possit esse perfecta. 241
9. Utrum convenienter distinguantur tres gradus charitatis, incipiens, proficiens et perfecta. 242
10. Utrum charitas possit diminui. . . 243
11. Utrum charitas semel habita possit amitti. 244
12. Utrum charitas amittatur per unum actum peccati mortalis. 246

QUÆSTIO XXV.

De objecto charitatis.

ART. 1. Utrum dilectio charitatis sistat in Deo, an se extendat etiam ad proximum. 248
2. Utrum charitas sit ex charitate diligenda. 250
3. Utrum etiam creaturæ irrationales sint ex charitate diligendæ. . . . 251
4. Utrum homo debeat seipsum ex charitate diligere. 252

ART. 5. Utrum homo debeat corpus suum ex charitate diligere. 253
6. Utrum peccatores sint ex charitate diligendi. 254
7. Utrum peccatores diligant seipsos. . 256
8. Utrum sit de necessitate charitatis ut inimici diligantur. 257
9. Utrum sit de necessitate salutis quod aliquis signa et effectus dilectionis inimico exhibeat 258
10. Utrum debeamus angelos ex charitate diligere. 260
11. Utrum debeamus dæmones ex charitate diligere. 261
12. Utrum convenienter enumerentur quatuor ex charitate diligenda, scilicet Deus, proximus, corpus nostrum et nosipsi. 262

QUÆSTIO XXVI.

De ordine charitatis.

ART. 1. Utrum in charitate sit ordo. . . . 263
2. Utrum Deus sit plus diligendus quam proximus. 264
3. Utrum homo debeat ex charitate plus Deum diligere quam seipsum. . . 266
4. Utrum homo ex charitate magis debeat diligere seipsum quam proximum. 268
5. Utrum homo magis debeat diligere proximum quam corpus proprium. 270
6. Utrum unus proximus sit magis diligendus quam alius. 272
7. Utrum magis debeamus diligere meliores quam nobis conjunctiores. . 274
8. Utrum sit magis diligendus ille qui nobis est magis conjunctus secundum carnalem originem. . . . 272
9. Utrum homo ex charitate magis debeat diligere filium quam patrem. 277
10. Utrum homo magis debeat diligere matrem quam patrem. 278
11. Utrum homo plus debeat diligere uxorem quam patrem et matrem. . . 279
12. Utrum homo debeat diligere magis benefactorem quam beneficiatum. 281
13. Utrum ordo charitatis remaneat in patria. 282

QUÆSTIO XXVII.

De principali actu charitatis, qui est dilectio.

ART. 1. Utrum charitatis sit magis proprium amari quam amare. 284
2. Utrum amare, secundum quod est actus charitatis, sit idem quod benevolentia. 285
3. Utrum Deus sit propter seipsum ex charitate diligendus. 286
4. Utrum Deus in hac vita possit immediate amari. 287
5. Utrum Deus possit totaliter amari. . 288
6. Utrum divinæ dilectionis sit aliquis modus habendus. 288
7. Utrum sit magis meritorium diligere inimicum quam amicum. . . . 290
8. Utrum sit magis meritorium diligere proximum quam diligere Deum. . 291

QUÆSTIO XXVIII.

De gaudio.

ART. 1. Utrum gaudium in nobis sit effectus charitatis. 292
2. Utrum gaudium spirituale quod ex charitate causatur, recipiat admixtionem tristitiæ. 294
3. Utrum spirituale gaudium quod ex charitate causatur, possit in nobis impleri. 295
4. Utrum gaudium sit virtus. 296

QUÆSTIO XXIX.

De pace.

ART. 1. Utrum pax sit idem quod concordia. 297
2. Utrum omnia appetant pacem. . . 299
3. Utrum pax sit proprius effectus charitatis. 300
4. Utrum pax sit virtus. 301

QUÆSTIO XXX.

De misericordia.

ART. 1. Utrum malum sit proprie motivum ad misericordiam. 302
2. Utrum defectus sit ratio miserendi ex parte miserentis. 304
3. Utrum misericordia sit virtus. . . . 305
4. Utrum misericordia sit maxima virtutum. 306

QUÆSTIO XXXI.

De beneficentia.

ART. 1. Utrum beneficentia sit actus charitatis. 308
2. Utrum sit omnibus benefaciendum. . 309
3. Utrum sit magis benefaciendum his qui sunt nobis magis conjuncti. . 309
4. Utrum beneficentia sit virtus specialis. 311

QUÆSTIO XXXII.

De eleemosyna.

ART. 1. Utrum dare eleemosynam sit actus charitatis. 312
2. Utrum convenienter eleemosynarum genera distinguantur. 313
3. Utrum eleemosynæ spirituales sint potiores quam corporales. . . . 315
4. Utrum eleemosynæ corporales habeant effectum spiritualem. . . . 316
5. Utrum dare eleemosynam sit in præcepto. 316
6. Utrum quis debeat dare eleemosynam de necessario. 318
7. Utrum possit fieri eleemosyna de injuste acquisitis. 319
8. Utrum ille qui est in potestate alicujus constitutus, possit eleemosynam facere. 322
9. Utrum propinquioribus sit magis eleemosyna danda. 324
10. Utrum eleemosyna sit abundanter facienda. 325

QUÆSTIO XXXIII.

De correctione fraterna.

ART. 1. Utrum fraterna correctio sit actus charitatis. 327
2. Utrum correctio fraterna sit in præcepto. 329
3. Utrum correctio fraterna pertineat solum ad prælatos. 331
4. Utrum quis teneatur corrigere prælatum suum. . . . .
5. Utrum peccator debeat corripere delinquentem. 334
6. Utrum quis debeat a correctione cessare propter timorem, ne ille fiat deterior. 336
7. Utrum in correctione fraterna debeat ex necessitate præcepti admonitio secreta præcedere denuntiationem. 337
8. Utrum testium inductio debeat præcedere publicam denuntiationem. 340

QUÆSTIO XXXIV.

De odio.

ART. 1. Utrum quis possit Deum odio habere. 342
2. Utrum odium Dei sit maximum peccatorum. 343
3. Utrum omne odium proximi sit peccatum. 344
4. Utrum odium proximi sit gravissimum peccatorum quæ in proximum committuntur. 346
5. Utrum odium sit vitium capitale. . 347
6. Utrum odium oriatur ex invidia. . . 348

QUÆSTIO XXXV.

De acedia.

ART. 1. Utrum acedia sit peccatum. . . . 350
2. Utrum acedia sit speciale vitium. . 351
3. Utrum acedia sit peccatum mortale. 352
4. Utrum acedia debeat poni vitium capitale. 353

QUÆSTIO XXXVI.

De invidia.

ART. 1. Utrum invidia sit tristitia. 356
2. Utrum invidia sit peccatum. . . . 360
3. Utrum invidia sit peccatum mortale. 361
4. Utrum invidia sit vitium capitale. . 362

QUÆSTIO XXXVII.

De discordia quæ opponitur paci.

ART. 1. Utrum discordia sit peccatum. . . 364
2. Utrum discordia sit filia inanis gloriæ. 366

QUÆSTIO XXXVIII.

De contentione.

ART. 1. Utrum contentio sit peccatum mortale. 368
2. Utrum contentio sit filia inanis gloriæ. 371

QUÆSTIO XXXIX.

De schismate.

ART. 1. Utrum schisma sit peccatum speciale. 372
2. Utrum schisma sit gravius peccatum infidelitate. 374
3. Utrum schismatici habeant aliquam potestatem. 376
4. Utrum sit conveniens pœna schismaticorum ut excommunicentur. . . 376

QUÆSTIO XL.

De bello.

ART. 1. Utrum bellare sit semper peccatum. 378
2. Utrum clericis et episcopis sit licitum pugnare. 380
3. Utrum sit licitum in bellis uti insidiis. 383
4. Utrum liceat diebus festis bellare. . 384

QUÆSTIO XLI.

De rixa.

ART. 1. Utrum rixa sit semper peccatum. . 386
2. Utrum rixa sit filia iræ. 389

QUÆSTIO XLII.

De seditione, quæ opponitur paci.

ART. 1. Utrum seditio sit speciale peccatum ab aliis distinctum. 390
2. Utrum seditio sit semper peccatum mortale. 391

QUÆSTIO XLIII.

De scandalo.

ART. 1. Utrum scandalum convenienter definiatur quod est dictum, vel factum minus rectum præbens occasionem ruinæ. 393
2. Utrum scandalum sit peccatum. . . 394
3. Utrum scandalum sit speciale peccatum. 396
4. Utrum scandalum sit peccatum mortale. 397
5. Utrum scandalum passivum possit etiam in perfectos cadere. . . . 398
6. Utrum scandalum activum possit inveniri in viris perfectis. 399
7. Utrum bona spiritualia sint propter scandalum dimittenda. 400
8. Utrum propter scandalum sint temporalia dimittenda. 402

QUÆSTIO XLIV.

De præceptis charitatis.

ART. 1. Utrum de charitate debeat dari aliquod præceptum. 404
2. Utrum de charitate fuerint danda duo præcepta. 406
3. Utrum sufficiant duo præcepta charitatis. 406
4. Utrum convenienter mandetur quod Deus diligatur ex toto corde. . . 407
5. Utrum super hoc : *Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo*, convenienter addatur : *et ex tota anima tua, et ex tota fortitudine tua*. 408

ART. 6. Utrum hoc præceptum de dilectione Dei possit in via impleri. . . . 409
7. Utrum convenienter detur præceptum de dilectione proximi. 410
8. Utrum ordo charitatis cadat sub præcepto. 411

QUÆSTIO XLV.

De dono sapientiæ.

ART. 1. Utrum sapientia debeat inter dona Spiritus sancti computari. . . . 412
2. Utrum sapientia sit in intellectu sicut in subjecto. 414
3. Utrum sapientia sit speculativa tantum, an etiam practica. 415
4. Utrum sapientia possit esse sine gratia, et cum peccato mortali. . . . 415
5. Utrum sapientia sit in omnibus habentibus gratiam. 416
6. Utrum septima beatitudo respondeat dono sapientiæ. 417

QUÆSTIO XLVI.

De stultitia, quæ sapientiæ opposita est.

ART. 1. Utrum stultitia opponatur sapientiæ. 419
2. Utrum stultitia sit peccatum. . . . 420
3. Utrum stultitia sit filia luxuriæ. . . 420

QUÆSTIO XLVII.

De prudentia secundum se.

ART. 1. Utrum prudentia sit in vi cognoscitiva, an in appetitiva. 421
2. Utrum prudentia pertineat solum ad rationem practicam, an etiam ad speculativam. 422
3. Utrum prudentia sit cognoscitiva singularium. 423
4. Utrum prudentia sit virtus. 424
5. Utrum prudentia sit virtus specialis. 425
6. Utrum prudentia præstituat finem virtutibus moralibus. 426
7. Utrum ad prudentiam pertineat invenire medium in virtutibus moralibus. 426
8. Utrum præcipere sit principalis actus prudentiæ. 427
9. Utrum sollicitudo pertineat ad prudentiam. 428
10. Utrum prudentia se extendat ad regimen multitudinis. 429
11. Utrum prudentia quæ est respectu boni proprii, sit eadem specie cum ea quæ se extendit ad bonum commune. 430
12. Utrum prudentia sit in subditis, an solum in principibus. 431
13. Utrum prudentia possit esse in peccatoribus. 431
14. Utrum prudentia sit in omnibus habentibus gratiam. 433
15. Utrum prudentia insit nobis a natura. 433
16. Utrum prudentia possit amitti per oblivionem. 434

QUÆSTIO XLVIII.

De partibus prudentiæ.

ART. UNIC. Utrum convenienter assignentur tres partes prudentiæ. 435

QUÆSTIO XLIX.

De singulis prudentiæ partibus quasi integralibus.

ART. 1. Utrum memoria sit pars prudentiæ. 438
2. Utrum intellectus sit pars prudentiæ. 439
3. Utrum docilitas debeat poni pars prudentiæ. 441
4. Utrum solertia sit pars prudentiæ. . 442
5. Utrum ratio debeat poni pars prudentiæ. 443
6. Utrum providentia debeat poni pars prudentiæ. 443
7. Utrum circumspectio possit esse pars prudentiæ. 444
8. Utrum cautio debeat poni pars prudentiæ. 446

QUÆSTIO L.

De partibus subjectivis prudentiæ.

ART. 1. Utrum regnativa debeat poni species prudentiæ. 447
2. Utrum politica convenienter ponatur pars prudentiæ. 448
3. Utrum œconomica debeat poni species prudentiæ. 449
4. Utrum militaris debeat poni species prudentiæ. 450

QUÆSTIO LI.

De virtutibus adjunctis prudentiæ.

ART. 1. Utrum eubulia sit virtus. 451
2. Utrum eubulia sit virtus distincta a prudentia. 452
3. Utrum synesis sit virtus. 452
4. Utrum gnome sit specialis virtus. . 453

QUÆSTIO LII.

De dono consilii.

ART. 1. Utrum consilium debeat poni inter dona Spiritus sancti. 455
2. Utrum donum consilii respondeat virtuti prudentiæ. 456
3. Utrum donum consilii maneat in patria. 456
4. Utrum quinta beatitudo, quæ est de misericordia, correspondeat dono consilii. 457

QUÆSTIO LIII.

De vitiis prudentiæ oppositis, et primo de imprudentia.

ART. 1. Utrum imprudentia sit peccatum. . 458
2. Utrum imprudentia sit speciale peccatum. 459
3. Utrum præcipitatio sit peccatum sub imprudentia contentum. 460
4. Utrum inconsideratio sit speciale peccatum sub imprudentia contentum. 461
5. Utrum inconstantia sit vitium sub imprudentia contentum. 462

Art. 6. Utrum prædicta vitia oriantur ex luxuria. 463

QUÆSTIO LIV.
De negligentia.

Art. 1. Utrum negligentia sit peccatum speciale. 464
2. Utrum negligentia opponatur prudentiæ. 464
3. Utrum negligentia possit esse peccatum mortale. 465

QUÆSTIO LV.
De vitiis oppositis prudentiæ secundum similitudinem, et primo de prudentia carnis.

Art. 1. Utrum prudentia carnis sit peccatum. 466
2. Utrum prudentia carnis sit peccatum mortale. 467
3. Utrum astutia sit speciale peccatum. 468
4. Utrum dolus sit peccatum ad astutiam pertinens. 469
5. Utrum fraus ad astutiam pertineat. . 470
6. Utrum licitum sit sollicitudinem habere de temporalibus rebus. . . 470
7. Utrum quis debeat esse sollicitus futurorum. 471
8. Utrum hujusmodi vitia oriantur ex avaritia. 472

QUÆSTIO LVI.
De præceptis pertinentibus ad prudentiam.

Art. 1. Utrum de prudentia fuerit dandum aliquod præceptum inter præcepta decalogi. 473
2. Utrum in veteri lege fuerint convenienter præcepta prohibitiva proposita de vitiis oppositis prudentiæ. 474

QUÆSTIO LVII.
De jure.

Art. 1. Utrum jus sit objectum justitiæ. . . 475
2. Utrum jus convenienter dividatur in jus naturale et jus positivum. . . 477
3. Utrum jus gentium sit idem cum jure naturali. 478
4. Utrum debeat specialiter distingui jus paternum et dominativum. . 479

QUÆSTIO LVIII.
De justitia.

Art. 1. Utrum convenienter definiatur justitia, quod est perpetua et constans voluntas jus suum unicuique tribuendi. 480
2. Utrum justitia semper sit ad alterum. 481
3. Utrum justitia sit virtus. 482
4. Utrum justitia sit in voluntate sicut in subjecto. 483
5. Utrum justitia sit virtus generalis. . 484
6. Utrum justitia, secundum quod est generalis, sit idem per essentiam cum omni virtute. 485
7. Utrum sit aliqua justitia particularis præter justitiam generalem. . . . 486
8. Utrum justitia particularis habeat materiam specialem. 487
9. Utrum justitia sit circa passiones. . 488
10. Utrum medium justitiæ sit medium rei. 489
11. Utrum actus justitiæ sit reddere unicuique quod suum est. 490
12. Utrum justitia præemineat inter omnes virtutes morales. 490

QUÆSTIO LIX.
De injustitia.

Art. 1. Utrum injustitia sit vitium speciale. 491
2. Utrum aliquis dicatur injustus ex hoc quod facit injustum. 492
3. Utrum aliquis possit pati injustum volens. 493
4. Utrum quicumque facit injustum peccet mortaliter. 494

QUÆSTIO LX.
De judicio.

Art. 1. Utrum judicium sit actus justitiæ. . 495
2. Utrum sit licitum judicare. 496
3. Utrum judicium ex suspicione procedens sit illicitum. 497
4. Utrum dubia sint in meliorem partem interpretanda. 499
5. Utrum sit semper secundum leges scriptas judicandum. 500
6. Utrum judicium per usurpationem reddatur perversum. 501

QUÆSTIO LXI.
De partibus justitiæ.

Art. 1. Utrum convenienter ponantur duæ species justitiæ, scilicet commutativa et distributiva. 503
2. Utrum medium eodem modo accipiatur in justitia distributiva et commutativa. 504
3. Utrum materia utriusque justitiæ sit diversa. 505
4. Utrum justum sit simpliciter idem quod contrapassum. 506

QUÆSTIO LXII.
De restitutione.

Art. 1. Utrum restitutio sit actus justitiæ commutativæ. 508
2. Utrum sit necessarium ad salutem quod fiat restitutio ejus quod ablatum est. 509
3. Utrum sufficiat restituere simplum quod injuste ablatum est. 510
4. Utrum aliquis debeat restituere quod non abstulit. 511
5. Utrum oporteat semper restitutionem facere ei a quo acceptum est aliquid. 512
6. Utrum teneatur semper restituere ille qui accepit. 513
7. Utrum illi qui non acceperunt teneantur restituere. 514
8. Utrum quis teneatur statim restituere, an vero possit restitutionem differre. 516

QUÆSTIO LXIII.

De acceptione personarum.

ART. 1. Utrum personarum acceptio sit peccatum. 517
2. Utrum in dispensatione spiritualium locum habeat personarum acceptio. 519
3. Utrum in exhibitione honoris et reverentiæ locum habeat peccatum acceptionis personarum. 521
4. Utrum in judiciis locum habet peccatum acceptionis personarum. . 522

QUÆSTIO LXIV.

De vitiis oppositis commutativæ justitiæ, et primo de homicidio.

ART. 1. Utrum occidere quæcumque viventia sit illicitum. 523
2. Utrum sit licitum occidere peccatores. 524
3. Utrum occidere hominem peccatorem liceat privatæ personæ. . . . 526
4. Utrum occidere malefactores liceat clericis. 527
5. Utrum liceat alicui occidere seipsum. 528
6. Utrum liceat in aliquo casu interficere innocentem. 530
7. Utrum liceat alicui occidere aliquem se defendendo. 532
8. Utrum aliquis casualiter occidens hominem, incurrat homicidii reatum. 534

QUÆSTIO LXV.

De mutilatione membrorum.

ART. 1. Utrum mutilare aliquem membro suo in aliquo casu possit esse licitum. 535
2. Utrum liceat patribus verberare filios aut domini servos. 536
3. Utrum liceat aliquem hominem incarcerare. 537
4. Utrum peccatum aggravetur ex hoc quod prædictæ injuriæ inferuntur in personas aliis conjunctas. . . 538

QUÆSTIO LXVI.

De peccatis justitiæ oppositis quæ fiunt in rebus, et primo de furto et rapina.

ART. 1. Utrum naturalis sit homini possessio exteriorum rerum. 539
2. Utrum liceat alicui rem aliquam quasi propriam possidere. 540
3. Utrum sit de ratione furti occulte accipere rem alienam. 541
4. Utrum furtum et rapina sint peccata differentia specie. 541
5. Utrum furtum semper sit peccatum. 542
6. Utrum furtum sit peccatum mortale. 543
7. Utrum liceat alicui furari propter necessitatem. 544
8. Utrum rapina possit fieri sine peccato. 545
9. Utrum furtum sit gravius peccatum quam rapina. 546

QUÆSTIO LXVII.

De vitiis oppositis commutativæ justitiæ, et primo de injustitia judicis.

ART. 1. Utrum quis possit juste judicare eum qui non est sibi subjectus. . . . 546
ART. 2. Utrum judici liceat judicare contra veritatem quam novit, propter ea quæ in contrarium proponuntur. . 547
3. Utrum judex possit aliquem condemnare, etiamsi non sit aliquis accusator. 548
4. Utrum judex licite possit pœnam relaxare. 549

QUÆSTIO LXVIII.

De pertinentibus ad injustam accusationem.

ART. 1. Utrum homo teneatur ad accusandum. 550
2. Utrum sit necessarium accusationem in scriptis fieri. 552
3. Utrum accusatio reddatur injusta propter calumniam, prævaricationem et tergiversationem. . . . 552
4. Utrum accusator qui in probatione defecerit teneatur ad pœnam talionis. 553

QUÆSTIO LXIX.

De peccatis quæ sunt contra justitiam ex parte rei.

ART. 1. Utrum absque peccato mortali possit accusatus veritatem negare, per quam condemnaretur. 554
2. Utrum accusato liceat calumniose se defendere. 556
3. Utrum reo liceat judicium per appellationem declinare. 557
3. Utrum liceat condemnato ad mortem se defendere si possit. 558

QUÆSTIO LXX.

De injustitia pertinente ad personam testis.

ART. 1. Utrum homo teneatur ad testimonium ferendum. 559
2. Utrum sufficiat duorum vel trium testimonium. 560
3. Utrum alicujus testimonium sit absque ejus culpa repellendum. . . 562
4. Utrum falsum testimonium semper sit peccatum mortale. 562

QUÆSTIO LXXI.

De injustitia quæ fit in judicio ex parte advocatorum.

ART. 1. Utrum advocatus teneatur præstare patrocinium causæ pauperum. . 563
2. Utrum convenienter aliqui secundum jura arceantur ab officio advocandi. 564
3. Utrum advocatus peccet, si injustam causam defendat. 565
4. Utrum advocato liceat pro suo patrocinio pecuniam accipere. . . . 566

QUÆSTIO LXXII.

De injuriis verborum, quæ inferuntur extra judicium, et primo de contumelia.

ART. 1. Utrum contumelia consistat in verbis. 567
2. Utrum contumelia, sive convicium, sit peccatum mortale. 568
3. Utrum aliquis debeat contumelias sibi illatas sustinere. 569
4. Utrum contumelia oriatur ex ira. . 570

QUÆSTIO LXXIII.

De detractione.

ART. 1. Utrum detractio convenienter definiatur, quod est denigratio alienæ famæ per verba. 571
2. Utrum detractio sit peccatum mortale. 572
3. Utrum detractio sit gravior omnibus peccatis quæ in proximum committuntur. 573
4. Utrum audiens qui tolerat detrahentem graviter peccet. 574

QUÆSTIO LXXIV.

De susurratione.

ART. 1. Utrum susurratio sit peccatum distinctum a detractione. 575
2. Utrum detractio sit gravius peccatum quam susurratio. 576

QUÆSTIO LXXV.

De derisione.

ART. 1. Utrum derisio sit speciale peccatum ab aliis præmissis distinctum. . . 577
2. Utrum derisio possit esse peccatum mortale. 578

QUÆSTIO LXXVI.

De maledictione.

ART. 1. Utrum liceat maledicere aliquem. . 579
2. Utrum liceat creaturam irrationalem maledicere. 580
3. Utrum maledicere sit peccatum mortale. 581
4. Utrum maledicere sit gravius peccatum quam detractio. 582

QUÆSTIO LXXVII.

De fraudulentia, quæ committitur in emptionibus et venditionibus.

ART. 1. Utrum licite aliquis possit vendere rem plus quam valeat. 583
2. Utrum venditio reddatur illicita propter defectum rei venditæ. . . . 584
3. Utrum venditor teneatur dicere vitium rei venditæ. 585
4. Utrum liceat negotiando aliquid carius vendere quam emere. . . . 587

QUÆSTIO LXXVIII.

De peccato usuræ, quod committitur in mutuis.

ART. 1. Utrum accipere usuram pro pecunia mutuata sit peccatum. 588
2. Utrum liceat pro pecunia mutuata aliquam aliam commoditatem expetere. 591
3. Utrum quidquid de pecunia usuraria quis lucratus fuerit reddere teneatur. 592
4. Utrum liceat pecuniam accipere mutuo sub usura. 593

QUÆSTIO LXXIX.

De partibus integralibus justitiæ, quæ sunt facere bonum et declinare a malo.

ART. 1 Utrum declinare a malo et facere bonum sint partes justitiæ. 594
2. Utrum transgressio sit speciale peccatum. 595
3. Utrum omissio sit speciale peccatum. 596
4. Utrum peccatum omissionis sit gravius quam peccatum transgressionis. 597

FINIS INDICIS VOLUMINIS TERTII.

VESUNTIONE. — EX TYPIS J. BONVALOT.